

Morbegno, 30 gennaio 2018

**Approfondimento di Teologia morale
in margine alla Nota pastorale per l'attuazione del cap. VIII di *Amoris laetitia***

ACCESSO AI SACRAMENTI PER I FEDELI «IN NUOVA UNIONE CONIUGALE».

LA DISCIPLINA AMPLIATA DEL CAP. VIII DI «AMORIS LAETITIA»

1. Il Sinodo universale dei Vescovi, svoltosi in convocazione straordinaria (2014) e ordinaria (2015) e sfociato poi nell'Esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* di papa Francesco (19 marzo 2016), ha preso in considerazione, fra le altre cose, la condizione delle persone «in nuova unione coniugale». Reduci cioè dal fallimento esistenziale di un vincolo matrimoniale sacramentale, e che hanno in seguito ricostruito un nuovo legame di carattere coniugale (condivisione del tetto, della mensa, del letto), nella forma della convivenza continuativa e a volte anche del matrimonio civile. *Amoris laetitia*¹ dedica a questo problema il capitolo VIII (AL 291-312).

1. AMORIS LAETITA, CAPITOLO VIII E TRADIZIONE PRECEDENTE

2. Un importante criterio ermeneutico per la lettura del capitolo VIII² è di non isolarlo dal resto dell'Esortazione, ma di interpretarlo alla luce della sua ispirazione generale.

In particolare, occorre mettere a fuoco **l'idea-madre della misericordia divina**, intesa come il dinamismo storico della grazia³ capace di raggiungere e trasfigurare la storia concreta della persona umana, proprio quando essa si misura con i propri limiti, fragilità, crisi, fallimenti, peccati.

Purtroppo il tema della misericordia appare ancora oggi inficiato da equivoci banali e pericolosi, laddove si tende a vederla come una sorta di mitigazione buonista dell'esigenza morale, come una graduazione a buon mercato della legge, e come una quotazione al ribasso della verità dottrinale. In realtà, la misericordia di Dio è la potenza, insita nella stessa verità rivelata, di farsi «storia», di riaprire all'uomo strade e cammini percorribili nel suo itinerario accidentato e scosceso. Come del resto bene allude l'etimologia ebraica e greca del termine, che fa riferimento non a una vaga prassi compassionevole e consolatoria, bensì all'utero materno, cioè alla potenza storica generatrice (e ri-generatrice) della vita. *Il raggio d'azione della misericordia è dunque la storia, non la dottrina* (peraltro, ovviamente, anche la dottrina risulta espressa in termini storici). La misericordia, più che una verità accanto alle altre, è l'orizzonte, l'anima, il senso profondo di tutte le verità, e di tutta quella storia di salvezza (soprattutto la storia di Gesù Nazaret) attraverso cui Dio ce le ha rivelate. La misericordia dice della stupefacente capacità del Dio di Gesù Cristo di venire incontro all'uomo, misero e ferito, di rialzarlo e di inventare per lui una nuova strada percorribile e gioiosa. Spesso partendo proprio *da* (e non *nonostante*) quella storia di miseria e di peccato. E' il "vangelo", la "buona notizia".

¹ D'ora innanzi AL.

² Raccomandato dallo stesso Pontefice durante la conferenza stampa sull'aereo di ritorno dall'isola di Lesbo (16 aprile 2016).

³ Il primato della grazia nella vita familiare ricorre ripetutamente, quasi come un ritornello, in AL, e corrisponde a un punto decisivo della teologia di Francesco: cfr. Esortazione *Evangelii gaudium* (2013) 112.

3. La via della misericordia, applicata alle situazioni matrimoniali, non è certo nuova nella prassi e nella disciplina della Chiesa. Possiamo anzi individuare, nella tradizione ecclesiale, almeno tre passaggi successivi di realizzazione.

Il primo passaggio fa riferimento alla stessa tradizione neo-testamentaria, ove si contempla la possibilità della separazione fra marito e moglie, per quanto temporanea e finalizzata alla riconciliazione della coppia (cfr. 1 Cor 7,5). E' significativa, nella redazione evangelica, la precisazione «*e ne sposa un'altra*» come ciò che determina il sorgere del peccato di adulterio (cfr. Mc 10,11-12): la precisazione lascia intendere che, se un legame matrimoniale fallisce, ma ad esso non subentra una nuova unione coniugale (il divorziato non «ne sposa un'altra»), la condizione di sola separazione non configura di per sé una situazione di peccato o di irregolarità canonica. Che subentra, invece, solo in caso di una «nuova unione coniugale». Eppure, ai sensi di Ef 5 (quale che poteva essere la consapevolezza della Chiesa delle origini sulla sacramentalità, e quindi sull'indissolubilità del legame matrimoniale⁴), il fedele battezzato, col matrimonio sacramentale, si era assunto il compito di manifestare e visibilizzare nientemeno che le nozze eterne e indissolubili di Cristo con la Chiesa. Asserire che la condizione di «separazione» non comporta di per sé un ostacolo insormontabile a vivere una buona vita cristiana – compreso quindi il mangiare il corpo e il sangue del Signore – rappresentò, già nell'età sub-apostolica, una prima realizzazione della condiscendenza misericordiosa della Chiesa verso la fragilità dello stato di vita coniugale. Una disciplina rigoristica avrebbe potuto infatti urgere il divieto anche della semplice separazione (al fine di non attentare in alcun modo al legame sacramentale, manifestativo dell'amore indissolubile di Cristo), e sancire quindi come situazione di peccato o di irregolarità canonica anche la pura e semplice condizione di separazione senza nuova unione⁵.

4. La seconda tappa di attuazione di una prassi misericordiosa verso le persone in nuova unione è stata introdotta dall'Esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris consortio*⁶ di san Giovanni Paolo II (1981), che ha influenzato anche la redazione del Nuovo Codice di Diritto Canonico (1983). A differenza, infatti, della tradizione precedente (ravvisabile per es. nel Codice piobenedettino del 1917), i «divorziati risposati» non sono più considerati oggetto di «scomunica o interdetto personale». Essi, infatti, rimangono dei battezzati che partecipano alla vita della Chiesa in molte delle sue espressioni, anche se non alla sua pienezza eucaristica (a motivo della loro irregolarità canonica)⁷. FC recepiva un'evoluzione della disciplina canonica e morale che, nel tempo, aveva lentamente smussato, fino a quasi totale scomparsa, lo stigma ecclesiale nei confronti dei fedeli in «nuova unione». Così essi non venivano più additati come «infami», «bigami», o «pubblici peccatori»: non perché, evidentemente, non constasse nel loro stato di vita una irregolarità canonica pubblica, ma perché l'adozione di questa terminologia classica sarebbe apparsa evidentemente divisiva e scostante nei loro confronti, quando invece l'indicazione esplicita della FC era di andare loro incontro con sentimenti di affetto pastorale, favorendone il più possibile (pur dentro certi limiti) la partecipazione alla vita ecclesiale.

5. La terza tappa del **cammino di misericordia verso le persone in nuova unione è senza dubbio quella più rilevante e decisiva, ed è stata compiuta ancora da san Giovanni Paolo II e sempre**

⁴ Di fatto la dottrina della Chiesa è arrivata ad asserire ufficialmente e pienamente la sacramentalità del matrimonio solo con il decreto *Tametsi* del Concilio di Trento.

⁵ Al riguardo duole osservare che, a volte, alcuni confessori negano i sacramenti alle persone separate per il solo fatto della separazione. Va detto con chiarezza che questa prassi risulta abusiva non solo ai sensi dei Direttorio di Pastorale Familiare nn. 207-212 (che data 1993), ma ai sensi della stessa disciplina canonica della Chiesa sub-apostolica.

⁶ D'ora innanzi FC.

⁷ Il cardinal Ratzinger, nella sua *Introduzione* a CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, LEV, Città del Vaticano 1998, raccomanda di premettere la dizione “*fedeli*” a quella di “*divorziati risposati*” appunto per sottolinearne l'appartenenza, per il battesimo, alla comunità ecclesiale.

nella FC al n. 84. Partendo dal dovere generale dei pastori della Chiesa che “*per amore della verità sono obbligati a ben discernere le situazioni*”, è qui che si affaccia, per la prima volta, la possibilità di una «giustificazione soggettiva» dello stato di vita di «nuova unione», e quindi la possibilità della riammissione ai sacramenti. I fedeli in «nuova unione», infatti, continuano ovviamente a permanere in uno stato di vita oggettivamente e canonicamente irregolare, in quanto contraddice la precedente unione matrimoniale sacramentale. Tuttavia tale «stato» di vita neo-coniugale, debitamente vagliato attraverso un discernimento in foro interno capace di distinguere le differenti situazioni, potrebbe anche risultare soggettivamente incolpevole: non tanto in ragione del passato e delle cause che hanno portato al fallimento del matrimonio sacramentale e poi alla ricostituzione di un nuovo legame di coppia⁸, ma in ragione del presente e del futuro, che assegnano alla nuova coppia, per quanto irregolare, delle responsabilità ormai inderogabili, per es. rispetto all’educazione dei figli nati dalla loro unione. Ecco, quindi, nel ragionamento della FC, che se la «nuova unione» appariva ormai non solo praticamente ma anche moralmente irreversibile, non era più possibile urgerne moralmente la separazione: ci si trovava di fronte a una «nuova unione» canonicamente irregolare, ma moralmente incolpevole, in qualche modo giustificata dal bene preminente del nuovo legame. Di conseguenza la reintegrazione nella vita della Chiesa dei fedeli in «nuova unione» poteva spingersi, secondo FC, fin anche alla reintegrazione nella pienezza della comunione eucaristica.

La FC poneva però due condizioni: la prima era che la coppia in «nuova unione» rinunciassero all’espressione dell’amore coniugale attraverso gli atti suoi specifici, cioè gli atti sessuali completi («vivere come fratello e sorella»); la seconda condizione era che la loro riammissione alla comunione eucaristica non generasse «scandalo», ossia non, banalmente, il cicaleccio dei benpensanti e delle comari, bensì un’oggettiva confusione e dubbio, presso il popolo di Dio, nei riguardi della dottrina della Chiesa sul matrimonio e sulla sessualità.

La prima condizione si giustificava col fatto che, se lo «stato di vita» coniugale della coppia in nuova unione poteva, per fondate ragioni storiche (ad esempio la responsabilità verso i figli), considerarsi praticamente e anche moralmente irreversibile, e quindi soggettivamente giustificato (ancorché oggettivamente irregolare), non altrettanto si poteva dire per gli «atti» sessuali coniugali: essi si presentavano come azioni intrinsecamente cattive, almeno analogamente adulterine, contrastanti quindi col VI comandamento. L’enciclica di san Giovanni Paolo II *Veritatis splendor* confermerà alcuni anni più tardi, nella sua dottrina sull’atto morale, questa impostazione⁹.

La seconda condizione, invece, poteva essere soddisfatta o garantendo un contesto di privatezza alla comunione eucaristica dei fedeli in nuova unione (per es. comunicarsi al di fuori della parrocchia), o scansando la possibilità dello «scandalo» attraverso un’opportuna catechesi parrocchiale sul tema delle condizioni di riammissione ai sacramenti dei fedeli divorziati risposati.

⁸ Da sempre la Chiesa evita di attribuire rilievo decisivo alle diverse responsabilità dei coniugi nel fallimento del loro legame matrimoniale. Non perché non sia giusto stabilirle (è quello che si fa normalmente all’interno di una causa divorzile civile), e nemmeno perché non si possa effettivamente verificare il caso di un coniuge ingiustamente abbandonato senza che ne abbia la benché minima colpa o responsabilità. Ma perché entrare a dirimere colpe e responsabilità di un divorzio è operazione altamente complicata, e forse impossibile. Come dice l’antico adagio, tra moglie e marito meglio non mettere il dito...

⁹ Incontriamo qui un punto di fondamentale importanza. La morale cattolica, dopo le puntualizzazioni dell’enciclica *Veritatis splendor* (in particolare i nn. 80-81), è e rimane essenzialmente una *morale dell’atto*: le azioni, cioè hanno un contenuto oggettivo intrinseco, che in nessun modo la coscienza soggettiva può ignorare. Come vedremo, il punto capitale di tutta la discussione sul cap. VIII di AL – dal punto di vista teologico-morale – è di mostrare se e come la nuova disciplina delle «nuove unioni» rimane in fedeltà creativa rispetto ai “punti fermi” stabiliti dalla *Veritatis splendor*, o se, viceversa, AL rappresenta uno “strappo” e una discontinuità con la precedente tradizione, culminata con l’enciclica di san Giovanni Paolo II.

2. GLI ELEMENTI DI CONTINUITÀ FRA *FAMILIARIS CONSORTIO* E *AMORIS LAETITIA*

6. Il capitolo VIII di AL, circa la questione della riammissione ai sacramenti dei battezzati «in nuova unione», si pone fondamentalmente nella scia di FC. Su almeno due punti: anzitutto AL, esattamente come FC, propone la via del discernimento «in foro interno, personale e pastorale» dei diversi casi. E' la via dell'accompagnamento ecclesiale che «*orienta questi fedeli alla presa di coscienza della loro situazione davanti a Dio*» (AL 300); in secondo luogo anche per AL – come già per FC – il discernimento può approdare alla riammissione ai sacramenti, qualora si arrivi prudentemente ad appurare l'impossibilità pratica e morale di porre fine al nuovo legame (per es. per motivi oggettivi di responsabilità verso i figli nati dalla nuova unione).

Su entrambi gli aspetti, confermativi di FC, AL segna però anche un significativo approfondimento e supplemento di riflessione rispetto a FC.

(a) La via del discernimento personale e pastorale

7. I due aggettivi (“personale” e “pastorale”) indicano i due livelli del discernimento coscienziale: quello che ciascuno compie in sé stesso, mettendosi davanti a Dio (“personale”); e quello compiuto insieme a un ministro della Chiesa (“pastorale”). Ovviamente il più importante è il primo, perché la coscienza personale è la norma prossima dell'agire, cioè l'istanza ultima che presiede al compimento di un'azione¹⁰ Quello di cui tratta AL è però il secondo: il discernimento “pastorale” portato avanti dalla coscienza individuale con l'aiuto di un ministro della Chiesa.

8. Esistono quindi tre tipi di coscienza: quella *soggettiva* (o autonoma), che porta avanti un discernimento personale ma non pastorale; quella *formata* (o dialogica), che porta avanti un discernimento personale e pastorale, in quanto nasce dal confronto (*cum-scientia*) del soggetto con l'istanza etica oggettiva, testimoniata dal ministro della Chiesa; e quella *sostituita* (o eteronoma), che porta avanti un discernimento soltanto pastorale ma non personale. Ovviamente la figura di coscienza intesa da AL è la seconda: “*siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle*” (AL 37).

9. Si parla poi di «*foro interno*» (AL 300). L'allusione è evidentemente alla confessione (foro interno *sacramentale*) e al colloquio di coscienza (foro interno *non sacramentale*). Per AL entrambe queste due dimensioni del “foro interno” sono necessarie. Il discernimento della persona “in nuova unione” implica infatti di esaminare molti aspetti del passato e del presente (le circostanze del fallimento del primo matrimonio, i comportamenti che ne sono derivati, le circostanze che rendono praticamente e moralmente irreversibile la “nuova unione”, l'attuale livello di vita cristiana portato avanti, l'intenzione e la disposizione d'animo con le quali la persona è ritornata a chiedere l'accesso ai sacramenti...), tali per cui molto difficilmente il discernimento potrà essere affrontato e concluso nel breve spazio della confessione sacramentale. Come indicato dalla Nota pastorale diocesana, fatta salva la singola situazione eccezionale, si dovrà convenientemente predisporre un minimo di itinerario disteso nel tempo, rinviando e differendo l'assoluzione sacramentale. La confessione

¹⁰ A tal punto che, secondo la morale tradizionale, non bisogna mai agire contro la propria coscienza, neanche nell'ipotesi che essa fosse oggettivamente erranea, come testimoniato da Paolo ai corinzi riguardo alla questione delle carni sacrificate agli idoli. Cfr. 1 Cor 8,7.

sacramentale dovrebbe essere normalmente l'epilogo del colloquio di coscienza in foro interno non sacramentale (ricordando che, ovviamente, tale colloquio potrebbe anche *non* sfociare nell'assoluzione sacramentale e nella riammissione alla comunione eucaristica). Ma per portare avanti il colloquio in foro interno non sacramentale – specie all'inizio del cammino – appare opportuno il coinvolgimento, oltre al confessore, di altre figure ministeriali (coppie, operatori pastorali, persone consacrate...).

10. Trattandosi di un accompagnamento personale, è chiaro che esso riguarda essenzialmente il singolo fedele battezzato. Nulla vieta, però – anzi, l'eventualità appare raccomandata – che il discernimento possa coinvolgere entrambi i fedeli “irregolari”: congiuntamente nel colloquio in foro interno non sacramentale, e singolarmente nella confessione in foro interno sacramentale¹¹.

11. Additando la via del “discernimento personale e pastorale in foro interno”, AL – recependo in questo gli esiti del Sinodo – ha di fatto escluso altre scelte possibili, che non sono state prese in considerazione, e devono quindi considerarsi abusive.

Anzitutto la via della *coscienza* (potremmo anche chiamarla “*la via protestante*”): ossia la via del discernimento soltanto “personale”. Nessuna persona e nessuna coppia è legittimata ad auto-esaminarsi e a decidere in cuor suo – per quanto possa vantare buone e apprezzabili ragioni – la riammissione alla comunione eucaristica¹².

In secondo luogo la via dell'*economia salvifica* (potremmo chiamarla “*la via ortodossa*”): ossia la giustificazione della “nuova unione” in ragione della condiscendenza divina verso la fragilità della creatura umana, e conseguentemente l'approvazione canonica della “nuova unione” mediante il riconoscimento del suo carattere quasi-sacramentale. Questa via, praticata dalle Chiese orientali, mette evidentemente in questione la dottrina dell'unicità e dell'indissolubilità del matrimonio sacramentale, e si discosta pertanto sensibilmente dalla tradizione cattolica. Forse per questo né il Sinodo, né l'AL l'hanno presa in considerazione.

¹¹ La diversità fra il caso di un discernimento singolare, piuttosto che di coppia, assumeva un certo rilievo all'interno della disciplina di FC 84, giacché si trattava lì di assumersi l'impegno dell'astinenza dagli atti sessuali: cosa, evidentemente, generalmente problematica, se il discernimento coinvolgeva uno solo dei due; più agevole, invece, se il discernimento era portato avanti da entrambi di comune accordo. Anzi, normalmente proprio la presenza del coniuge assolutamente non disponibile a interrompere la vita sessuale (e disinteressato al cammino di riavvicinamento ai sacramenti portato avanti dall'altro coniuge) configurava la situazione tipica nella quale l'astinenza dai rapporti sessuali appariva moralmente ardua se non impossibile, e dunque inesigibile da parte del confessore. Gli atti sessuali, per quanto oggettivamente disonesti, potevano essere soggettivamente giustificati, proprio per assenza di un grado sufficiente di libertà (deliberato consenso) da parte del coniuge “obbligato” contro la sua volontà all'intimità coniugale. Il confessore poteva così assolverlo, col solo impegno di cercare di dissuadere l'altro coniuge dal vivere l'intimità sessuale, nel limite del possibile (e certamente non fino a punto di mettere a rischio l'armonia di coppia).

Con la nuova disciplina di AL, non essendo più richiesta tassativamente – come vedremo – l'astinenza dalla vita sessuale, il fatto di affrontare il discernimento singolarmente piuttosto che in coppia ha perso gran parte della sua problematicità..

¹² Questa ipotesi si era già affacciata ed era stata rifiutata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1994, in risposta ad alcune proposte pastorali provenienti dalle Diocesi tedesche dell'Ober-Rhein. Tali proposte si muovevano effettivamente già nella linea del “discernimento personale e pastorale”, poi accolta da AL. Ma con un'insufficiente valorizzazione del discernimento “pastorale” (ridotto in pratica a un semplice *counseling* pastorale messo a disposizione della coppia), e quindi con un'eccessivo squilibrio verso il discernimento “personale”.

Infine la via del ripristino di una forma penitenziale pubblica, del tipo di quella in uso nella Chiesa antica, con iscrizione dei fedeli divorziati risposati alla classe dei penitenti, il cammino penitenziale pubblico e la sua conclusione con l'assoluzione sacramentale e la riammissione alla comunione eucaristica durante la Veglia pasquale. Questa via, per quanto contraddistinta da una sorta di ritorno al passato, avrebbe segnato una discontinuità troppo evidente rispetto alla prassi penitenziale in uso da secoli nella Chiesa cattolica a seguito dell'introduzione della confessione cosiddetta "privata" o "auricolare".

Notiamo che la via prescelta da AL ha qualcosa a che fare con tutte e tre queste vie alternative: il discernimento della coscienza; la condiscendenza divina verso la fragilità umana; la necessità di un cammino penitenziale. Ma se ne distanzia concettualmente attraverso l'adozione del discernimento personale e pastorale in foro interno.

(b) La giustificazione soggettiva della «nuova unione»

12. Un secondo elemento di continuità fra FC e AL è costituito dal fatto che la condizione fondamentale per la riammissione ai sacramenti dei fedeli in «nuova unione» fa perno sull'irreversibilità morale e di fatto del nuovo legame. Tanto FC quanto AL arrivano infatti ad affermare la giustificabilità soggettiva dello «stato di vita» del fedele «in nuova unione»: si tratta di uno «stato di vita» coniugale oggettivamente disordinato («irregolare»), ma soggettivamente giustificato. La presenza e la persistenza di particolari circostanze storiche (per es. la responsabilità in capo ai figli nati dalla nuova unione) determina infatti l'irreversibilità pratica e morale della «nuova unione»: per i fedeli in «nuova unione» non è più un obbligo morale porre fine ad essa, e la sua continuazione, benché oggettivamente disordinata («irregolare»), appare soggettivamente giustificata¹³.

Anche in questo caso, però, AL contiene un approfondimento e un supplemento di riflessione rispetto a FC. I criteri del discernimento pastorale vengono meglio articolati e specificati, mentre in FC si alludeva ad essi in forma più sommaria e rapsodica¹⁴. L'elemento determinante del discernimento rimane peraltro ancora la valutazione dell'irreversibilità della nuova unione, che viene specificata come impossibilità morale di interrompere il legame di coppia «*senza nuova colpa*» (AL 301 e 298).

Come si vede, però, fra le condizioni richieste per poter essere riammessi ai sacramenti non c'è più l'astensione dai rapporti sessuali. Come mai? Per rispondere occorre prima approfondire la dottrina tradizionale dell'atto morale.

¹³ Un aspetto che non è stato sottolineato a sufficienza, ma che è molto significativo, è il fatto che il Papa, nell'affrontare la questione delle nuove unioni, pone come attenzione privilegiata, anzi come *“la prima preoccupazione”* (AL 245) il bene dei figli. E soprattutto in rapporto al loro bene che si arriva a porre la necessità morale di non interrompere, ma di continuare la “nuova unione”. Ed è soprattutto in rapporto al loro bene che si arriva a ridare il nutrimento dei sacramenti ai genitori in “nuova unione”. *“La Chiesa...non può cessare di essere la voce dei più fragili, che sono i figli...Come potremmo raccomandare a questi genitori di fare di tutto per educare i figli alla vita cristiana, dando loro l'esempio e una fede convinta e praticata, se li tenessimo a distanza dalla vita della comunità, come se fossero scomunicati?”* (AL 246).

¹⁴ La Nota pastorale diocesana elenca questi criteri ai nn. 12-16.

3. LA DOTTRINA TRADIZIONALE SULL'ATTO MORALE

13. L'impianto tradizionale della teologia morale, che ha trovato suggello nell'enciclica di san Giovanni Paolo II *Veritatis splendor* (1993), aveva la caratteristica di essere, da una parte, *una morale dell'atto* (l'attenzione portata, con precisione chirurgica, alla singola azione), e dall'altra parte *una morale oggettiva*: ancorata cioè all'esistenza di alcuni «punti fermi» oggettivi, cioè delle azioni *intrinsece malum* che non si devono mai compiere (e relative norme morali negative che non si devono mai trasgredire). L'obiettivo dichiarato di questo modello di teologia morale era di contrastare il soggettivismo e il relativismo moderni, onde evitare che l'insistenza sulla coscienza individuale e sulle buone intenzioni soggettive potesse portare alla perdita di ogni riferimento oggettivo. Ovviamente il contrasto del soggettivismo e del relativismo costituisce un obiettivo irrinunciabile per la teologia morale, quale che sia lo schema argomentativo al quale essa si affida: nessun progetto di morale cattolica potrà mai rinunciare né all'idea di un ancoraggio alla realtà delle cose («la realtà è superiore all'idea»), né al fatto di esaminare la singola azione e il suo contenuto oggettivo.

14. Il riferimento all'«atto» e alla sua «oggettività» sono sempre stati però altra cosa rispetto a un semplice *attualismo* e a un rigido *oggettivismo*. Non è mai mancata, infatti, nell'impostazione tradizionale, *il riferimento alla dimensione della storicità e della soggettività dell'agire*: l'azione è pur sempre azione di una persona che vive un cammino storico, e la considerazione dell'oggettività dell'atto non può andar disgiunta dalla considerazione delle condizioni soggettive di chi agisce.

La morale tradizionale articolava questa dimensione soggettiva ponendo attenzione alle disposizioni conoscitive e volitive del soggetto agente (cioè, rispettivamente, la «piena avvertenza» e il «deliberato consenso»), esposte a tutte le variabili storiche dei condizionamenti e delle circostanze concrete. Poteva così accadere che un'azione, oggettivamente cattiva quanto al suo contenuto, potesse essere non imputabile (o meno gravemente imputabile) alla responsabilità del soggetto, appunto per difetto di consapevolezza e/o di libertà. Si tratta della «*solida riflessione che la Chiesa possiede circa i condizionamenti e le circostanze attenuanti*» (AL 301)¹⁵.

Per la dottrina tradizionale, quindi, la moralità personale consta di due elementi, che si intrecciano a mo' di «materia» e di «forma»: l'oggettività e la soggettività dell'agire¹⁶. Ogni azione deve essere analizzata su entrambi i versanti: il suo contenuto oggettivo («materia»), tale per cui un'azione può essere intrinsecamente buona o cattiva, e la responsabilità soggettiva, ossia il fatto che il soggetto agente sia effettivamente responsabile del suo agire.

15. Il versante soggettivo dell'azione («responsabilità», «colpevolezza» o «imputabilità» dell'azione) è legato alle due facoltà tipicamente umane dell'*intelletto* e della *volontà*. Per cui un soggetto può essere diversamente responsabile di un'azione qualora alcuni condizionamenti

¹⁵ La corretta interpretazione di *Veritatis splendor* 80-81, dove si analizza appunto l'impatto delle disposizioni soggettive sul contenuto oggettivo di un'azione, è rinvenibile al punto (4) di CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il caso Washington* (26 aprile 1971), in *Enchiridion Vaticanum* 4, 695-699, laddove – in risposta ad alcuni quesiti circa l'applicazione dell'*Humanae vitae* ad alcuni casi di conflitto di coscienza, si legge che «*le particolari circostanze che accompagnano un atto umano oggettivamente cattivo, mentre non possono trasformarlo in atto oggettivamente virtuoso, possono renderlo incolpevole, o meno colpevole o soggettivamente giustificabile*» (sottolineatura nostra).

¹⁶ Questo schema di ragionamento assume come dato di partenza la divisione fra «oggetto» e «soggetto» della vita morale. Tale divisione può vantare alle sue spalle una ragguardevole tradizione, che affonda le sue radici nella distinzione aristotelico-tomista tra «materia» e «forma»; ed è diventata classica di tutto il pensiero moderno, sia filosofico (a cominciare da Cartesio), che teologico. Tutta la teologia morale moderna si è di fatto costruita nell'alveo di questa distinzione. Gli indirizzi più attuali della teologia morale contemporanea – per es. la «fenomenologia» – suggeriscono però la necessità di superare il dualismo oggettivo-soggettivo, per rinvenire un nuovo punto di partenza della riflessione morale, «a monte» ed inclusivo della distinzione.

(interiori o esteriori), oppure alcune circostanze storiche particolari, vengano a diminuire – in qualche caso addirittura ad annullare – la sua *consapevolezza* (intelletto) del significato oggettivo dell'azione, oppure la sua *libertà* (volontà) di agire deliberatamente.

La condizione minima necessaria, affinché si possa dare la piena responsabilità/imputabilità soggettiva dell'azione, viene detta «*piena avvertenza*» (livello minimo, necessario e sufficiente, di consapevolezza) e «*deliberato consenso*» (livello minimo, necessario e sufficiente, di libertà). Può avvenire, quindi, che un'azione oggettivamente e intrinsecamente cattiva (quanto al suo contenuto, alla sua «*materia*») possa non essere imputabile alla responsabilità soggettiva della persona agente, a motivo di un'insufficiente livello di consapevolezza («*piena avvertenza*») e/o di libertà («*deliberato consenso*»). In questo caso, ci troveremo allora di fronte a un'azione oggettivamente e materialmente disordinata, ma non, soggettivamente e formalmente, a un "peccato". Cioè a un "disordine" oggettivo soggettivamente non imputabile¹⁷.

AL, pur essendo un documento essenzialmente pastorale (tale è il timbro che si respira praticamente in ogni sua pagina), e non volendo quindi direttamente impelagarsi in discussioni di carattere teologico-morale, si appella con grande evidenza a questo dato della tradizione dottrinale. Si afferma infatti che «*il grado di responsabilità non è uguale in tutti i casi*» (AL 300), e che «*l'imputabilità e la responsabilità di un'azione possono essere sminuite o annullate dall'ignoranza, dall'inavvertenza, dalla violenza, dal timore, dalle abitudini, dagli affetti smodati e da altri fattori psichici oppure sociali*» (AL 302, citazione di *Catechismo Chiesa Cattolica* 1735 e 2352)¹⁸.

16. Più in dettaglio, l'impatto dei fattori condizionanti e circostanziali sulla responsabilità soggettiva può avvenire a tre diversi livelli: provocando, rispettivamente, (a) l'ignoranza della norma oggettiva, (b) l'incomprensione delle ragioni di bene presenti nella norma, oppure (c) l'insufficiente livello di libertà. «*I limiti non dipendono semplicemente da una eventuale ignoranza della norma. Un soggetto, pur conoscendo bene la norma, può avere grande difficoltà nel comprendere 'valori insiti nella norma morale', o si può trovare in condizioni concrete che non gli permettano di agire diversamente e di prendere altre decisioni senza una nuova colpa...possono esistere fattori che limitano la capacità di decisione*» (AL 301).

¹⁷ In molti casi i "condizionamenti" e le "circostanze" producono non l'annullamento della responsabilità soggettiva dell'atto, ma la sua attenuazione. Avremo allora un "disordine" oggettivo che è anche un peccato, ma caratterizzato da una minore e attenuata gravità. Secondo la terminologia classica non un «peccato mortale», ma un «peccato veniale». Perché si dia un «peccato mortale» occorrono infatti la «materia grave» unita alla «piena avvertenza» e al «deliberato consenso».

¹⁸ Troviamo qui, a mio parere, uno dei passaggi meno felici di AL, allorché la considerazione dei fattori soggettivi di responsabilità dell'agire termina a considerare lo «stato di grazia» (piuttosto che «di peccato») del soggetto agente: «*non è più possibile dire che tutti coloro che si trovano in qualche situazione cosiddetta "irregolare" vivano in stato di peccato mortale, privi della grazia santificante*» (AL 301). La tradizione infatti ha sempre giustamente asserito l'impossibilità, *in humanis*, di stabilire lo «stato» di grazia e/o di peccato mortale, giudizio che compete ultimamente solo a Dio e anticipa in qualche modo il giudizio finale. Più realisticamente la tradizione parla della possibilità, e anche del dovere, di giudicare gli «atti», sia nel loro contenuto oggettivo-intrinseco, sia anche – ma già qui con somma prudenza – sulla responsabilità soggettiva di chi agisce. In tal senso secondo la tradizione si può dire che un atto avente oggettivamente e intrinsecamente una «materia grave» è un «peccato mortale», se viene compiuto con «piena avvertenza» e «deliberato consenso», e come tale è in grado di produrre lo «stato» di peccato mortale (l'inimicizia con Dio, la perdita della carità soprannaturale e della grazia santificante etc.). Il giudizio sullo «stato» (di peccato e/o di grazia), però, come detto, rimane inevitabilmente molto cauto. Forse AL 301 avrebbe potuto più convenientemente affermare che «non è mai possibile affermare che chi compie un atto avente materia grave commetta perciò stesso un peccato mortale».

Secondo la dottrina tradizionale, i primi due casi configurano *un difetto di consapevolezza* che mina la «piena avvertenza» dell'agire. Nei casi più gravi questo difetto di consapevolezza può configurare addirittura la cosiddetta «*ignoranza invincibile*», cioè una condizione di radicale e persistente ottusità della coscienza (dovuta a fattori interni o esterni, psichici o sociali) nei confronti delle ragioni oggettive del bene. La tradizione morale si è spinta ad affermare che l'«ignoranza invincibile» non solo scusa, evidentemente, il soggetto dalla responsabilità della sua azione¹⁹, ma pone il confessore o il direttore d'anime nel dubbio se tentare di svellere questa ignoranza (contribuendo così alla formazione della coscienza), oppure se tacere, considerando tale ignoranza almeno provvisoriamente insuperabile per le limitate capacità cognitive del soggetto. Naturalmente l'eventualità di tacere, da parte del confessore o del direttore d'anime, si pone come particolarmente delicata (e tuttavia possibile), perché implica in pratica la rinuncia a formare la coscienza del soggetto, e una sorta di ammissione della sua irrecuperabilità a un comportamento moralmente onesto. Per questo tale possibilità deve essere valutata e praticata dal confessore con estrema cautela e prudenza.

Discorso analogo vale per il terzo caso, quello di *un difetto di libertà* che mina il «deliberato consenso» dell'agire. Simmetricamente anche qui, nei casi più gravi, questo difetto di libertà può configurare addirittura una sorta di «*debolezza invincibile*», cioè una condizione di radicale e persistente incapacità morale (dovuta a fattori interni o esterni, psichici o sociali) ad agire nel senso indicato dalla norma oggettiva. Anche in questo caso la tradizione morale si è spinta ad affermare che l'assenza di libertà non solo scusa, evidentemente, il soggetto dalla responsabilità della sua azione, ma pone il confessore o il direttore d'anime nel dubbio se urgere dal penitente l'osservanza della norma oggettiva, oppure riconoscere almeno provvisoriamente insuperabile, da parte del soggetto, tale debolezza morale. Naturalmente anche in questo caso il confessore o il direttore d'anime è chiamato a muoversi con estrema cautela e prudenza.

17. Sempre sulla scorta dei dati della tradizione, è possibile affermare una sorta di asimmetria (o non perfetta sovrapposibilità) fra la giustificazione soggettiva di un'azione per «*ignoranza invincibile*» e la giustificazione soggettiva per «*debolezza invincibile*». Infatti mentre la prima è chiaramente presente nella tradizione²⁰, più prudentemente deve essere considerata l'eventualità della «*debolezza invincibile*». Al confessore o direttore d'anime si richiede cioè un raddoppio di prudenza e di cautela, nel convalidare un discernimento di coscienza che conclude alla giustificazione soggettiva di un'azione per «*debolezza invincibile*». Perché, se è giusto tenere in debita considerazione la fragilità morale del soggetto, che può effettivamente configurare la condizione di «*debolezza invincibile*», occorre vigilare attentamente per non cadere in forme di lassismo morale. In altri termini non si può lasciar cadere troppo facilmente l'appello alla conversione, e soprattutto occorre non depotenziare l'azione efficace della grazia di Dio, che può rendere possibile (e quindi doveroso) anche ciò che appare umanamente impervio. Fin dal Concilio di Trento, infatti, la dottrina della grazia insegna che «*Dio non comanda ciò che è impossibile, ma, nel comandare, ti esorta a fare tutto quello che puoi, a chiedere ciò che non puoi, e ti aiuta perché tu possa*»²¹.

¹⁹ Lasciando aperto il problema della responsabilità del soggetto di aver concorso consapevolmente e liberamente a determinare questo stato di radicale e persistente ottusità: cfr. le figure classiche della coscienza «crassa», «supina» e del «volontario in causa».

²⁰ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Vademecum per i confessori su alcuni temi di morale attinenti alla vita coniugale*, n. 8, LEV, Città del Vaticano 1997. Ultimamente questo aspetto si riallaccia alla trattazione di sant'Alfonso Maria de' Liguori, il patrono dei moralisti.

²¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 102, che cita il Concilio di Trento (DS 1536 e 1568).

In altri termini, nel discernimento pastorale occorre stare attenti alla durezza che arriva a domandare l'inesigibile, ma anche ai facili accomodamenti che non sono misericordia ma lassismo, in quanto legati ad una mancanza di fede nella grazia vittoriosa di Cristo, e di speranza nei confronti della persona accompagnata. E' vero che «*Deus impossibilia non jubet*», ma è altrettanto vero che bisogna guardarsi dagli accomodamenti *low cost* dell'esigenza morale, che rischiano di cortocircuitare l'azione della grazia²².

18. In conclusione possiamo asserire che la dottrina tradizionale dell'atto afferma i seguenti punti: (1) occorre sempre valutare un'azione sotto l'aspetto oggettivo e sotto l'aspetto soggettivo; (2) la valutazione dell'aspetto soggettivo può anche concludere, prudentemente, all'assenza di responsabilità, e quindi di imputabilità, dell'azione al soggetto; (3) in caso di assenza di responsabilità-imputabilità dell'atto, si dirà che siamo in presenza di un «disordine oggettivo», ma non di un «peccato»: l'azione, benché oggettivamente disordinata e disonesta («non co-onestabile» oggettivamente), può essere soggettivamente «giustificata»; (4) nei casi di «ignoranza invincibile» e/o di «debolezza invincibile», mancanza di responsabilità, e quindi di assenza di peccato e giustificazione soggettiva dell'atto (che possono anche protrarsi nel tempo), il confessore o direttore d'anime, pur con molta prudenza, non deve urgere l'osservanza della norma oggettiva; (5) tale giustificazione soggettiva di azioni oggettivamente disordinate e disoneste vale solo provvisoriamente, ossia fintanto che durano i condizionamenti o le circostanze che determinano tale ignoranza o debolezza invincibile; (6) occorre pertanto mantenere sempre attivo e vigile il discernimento pastorale, ossia il confronto della coscienza soggettiva con la norma oggettiva testimoniata appunto dal confessore o direttore d'anime.

Appare così evidente il dato di fondo della morale tradizionale: essa dà ampissimo spazio al discernimento della coscienza e alla valutazione degli elementi soggettivi (condizionamenti e circostanze), ma ultimamente non è in grado di rescindere il «cordone ombelicale» che lega la coscienza oggettiva alla norma oggettiva. Non è mai possibile liberare del tutto e completamente la coscienza soggettiva dal «pungolo» dell'oggettività.

19. Qui si svela la ricchezza ma anche il limite della dottrina tradizionale sull'atto. Essa procura alla riflessione morale il massimo di precisione e di «scandaglio» – diremmo quasi «chirurgica» – dell'azione umana (elemento tipico della teologia morale cattolica). D'altra parte, però, lo schema oggettivo-soggettivo non riesce a sciogliere del tutto e definitivamente il nodo fra oggettività e soggettività dell'agire. *In particularia* tale nodo rimane ultimamente inesplicabile, teatro appunto di un discernimento personale e pastorale mai definitivamente concluso, né probabilmente concludibile. A Dio solo resta affidato il giudizio finale, ultimo e definitivo, sulle azioni umane: né al confessore che si affianca per il discernimento pastorale, e nemmeno al soggetto stesso a cui compete il discernimento personale, ma a Dio solo (cfr. 1 Cor 4,3-5: «*A me poco importa di venir giudicato da voi o da un consesso umano; anzi, io neppure giudico me stesso, perché, anche se non sono consapevole di colpa alcuna, non per questo sono giustificato. Il mio giudice è il Signore! Non vogliate perciò giudicare nulla prima del tempo, finché venga il Signore. Egli metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori; allora ciascuno avrà la sua lode da Dio*»).

²² «Non è sempre chiaro il limite tra i condizionamenti (psicologici o altri) che diminuiscono la libertà e le tentazioni (anche eventualmente violente) che sono per la libertà una prova e una sfida spirituale positiva. Spiegare a qualcuno che non è totalmente responsabile potrebbe avere l'effetto controproducente di portarlo ad abbandonare una lotta di cui era forse capace. Si pone dunque in foro interno un problema pedagogico, per aiutare sempre la persona ad appoggiarsi sulla libertà di cui dispone ancora, per ampliarla verso ambiti dove è ancora debole o assente. Il discorso della de-responsabilizzazione e della de-colpevolizzazione può essere pericoloso in merito, se sviluppato in modo imprudente». Cfr. D. BIJU-DUVAL, *L'accompagnamento personale. Rigenerare il desiderio alla misura del cuore di Cristo*, in L. MELINA, *Quale pastorale familiare dopo Amoris laetitia*, Cantagalli, Siena, 45-57, qui 55.

4. LA NUOVA DISCIPLINA DI ACCESSO AI SACRAMENTI SECONDO *AMORIS LAETITIA*

20. Siamo ora in grado di affrontare il dato della discontinuità di AL nei confronti di FC. Discontinuità che consiste nel fatto che AL non domanda più ai fedeli in nuova unione, come condizione necessaria per la riammissione ai sacramenti, l'osservanza dell'astinenza sessuale. Tanto FC quanto AL arrivano ad affermare la giustificabilità soggettiva del loro «stato di vita» (e quindi la loro riammissibilità ai sacramenti), in ragione dell'obiettiva impossibilità (pratica e morale) di porre fine al nuovo legame, cioè, in pratica, a causa di un difetto di libertà. Ma mentre FC affermava la giustificabilità soggettiva dello «stato» di vita neo-coniugale, ma non degli «atti» sessuali, questo è precisamente il passo compiuto da AL: il discernimento pastorale in foro interno può arrivare a concludere che non solo lo «stato» di vita neo-coniugale, ma anche gli «atti» propri di quello «stato», ancorché oggettivamente disordinati, possono essere giustificati soggettivamente.

21. La norma di FC 84 sull'astensione dalla vita sessuale è sempre stata peraltro accompagnata da consistenti perplessità e difficoltà di comprensione da parte dei fedeli. Tali difficoltà non si possono sbrigativamente attribuire solo all'influsso della cultura contemporanea, che tende a "livellare" e "normalizzare" la vita sessuale, fino a non cogliere più la necessità di un legame sacramentale per poterla vivere in tutta la sua pienezza di senso. Certamente c'è anche questo, alla base della riluttanza diffusa, anche fra i battezzati, nei confronti della norma di FC 84, ma insieme ci sono anche ragioni non prive di fondatezza.

Da un lato, infatti, è vero che la norma di FC 84 aveva un senso plausibile, perché effettivamente gli atti sessuali sono gli atti tipicamente coniugali, per compiere ordinatamente i quali è necessario essere stretti da un vincolo matrimoniale sacramentale (tutti gli altri atti, che intercorrono fra marito e moglie, possono ricorrere anche in una relazione fra due amici, ma non l'atto sessuale, che rimane specificamente coniugale). Dall'altro lato, però, la norma dell'astensione sessuale andava incontro a una serie di consistenti corto-circuiti teologici, antropologici ed esistenziali.

Sul piano teologico, per es., ne usciva sostanzialmente smentita l'idea che non solo gli atti coniugali, ma tutta la vita coniugale, in quanto tale, è espressiva del rapporto Cristo-Chiesa. Sembrava invece quasi suggerirsi che, di tipo "coniugale", ci fossero solo gli atti sessuali, mentre tutte le altre espressioni della vita di coppia fossero atti genericamente affettivi, amichevoli²³.

Sul piano antropologico sembrava consumarsi un'eccessiva distanza fra gli «atti» sessuali e lo «stato» di vita coniugale. Vero è che gli atti sessuali hanno una originalità e una eccellenza unica e loro propria, ma non sembrava affatto appropriata una loro considerazione così atomistica e slegata da tutto il resto della vita coniugale.

Infine sul piano esistenziale appariva difficilmente plausibile l'idea di una relazione di coppia simil-matrimoniale che, quando è sessuale, non è autentica, e solo se non è sessuale (ma genericamente amichevole) è autentica²⁴.

²³ Non bisogna dimenticare che, secondo la dottrina cattolica, un *matrimonio rato e non consumato*, benché privo della perfezione ultima data appunto dalla sessualità (e per tale motivo canonicamente dispensabile), rimane comunque un vero matrimonio. L'asserzione, implicita nella norma di FC 84, che la detrazione della comunicazione sessuale vale a trasformare un legame di coppia in un legame *sicut frater et soras*, pone obiettivamente in fibrillazione questo dato della tradizione canonica, e sembra quasi inclinare verso quelle "teorie copulative" sul matrimonio che, dopo lunga discussione, hanno invece lasciato spazio alle "teorie consensuali". Anche il dato del matrimonio fra Giuseppe e Maria – per quanto unico nel suo genere – in quanto "vero" matrimonio, farebbe più fatica a trovare giustificazione.

²⁴ Nel dibattito sul senso della norma di FC 84 non sembrava, invece, essere argomento negativo sufficiente quello dell'obiettiva difficoltà, da parte della coppia in nuova unione, a vivere l'astensione dai rapporti sessuali. Perché se ci

22. Anche venendo incontro a queste difficoltà obiettive, suscitate dalla regola dell'astensione sessuale, AL afferma che il discernimento pastorale in foro interno, visto che può arrivare a concludere alla «giustificazione soggettiva» dello stato di vita neo-coniugale, può anche giungere alla «giustificazione soggettiva» degli «atti» coniugali. Questa è la novità disciplinare introdotta da AL. All'interno del discernimento pastorale in foro interno è dunque possibile stabilire che anche gli «atti» sessuali tipici della «nuova unione», e non solo lo «stato» di «nuova unione», possono essere giustificati soggettivamente – ancorché rimangano oggettivamente disordinati – in ragione dell'insufficiente conoscenza e/o libertà che caratterizza il soggetto agente: il quale appunto non è consapevole, o non è grado di apprezzare interiormente l'astinenza coniugale, o non ha la forza morale necessaria per viverla.

23. Notiamo peraltro che AL prende in considerazione (cfr. nota 329 di AL 298), senza escluderla, la disciplina di FC 84 sull'astinenza sessuale. Non è quindi escluso che i fedeli in «nuova unione» possano essere riammessi ai sacramenti una volta appurata, mediante discernimento in foro interno, l'irreversibilità del nuovo legame, se vivono fra di loro la continenza sessuale. La nota 329 non nasconde le difficoltà ad attenersi a questa prescrizione²⁵, tuttavia essa non viene formalmente cancellata né vietata. Se qualche fedele in «nuova unione», d'accordo col proprio confessore, volesse ancora attenersi alla disposizione di FC 84, è sicuramente legittimato a farlo; e non sarebbe affatto opportuna un'insistenza dissuasoria in senso contrario da parte del confessore.

Naturalmente vale anche il reciproco. E cioè che se il penitente non si riconosce nell'indicazione di FC 84, e domanda di poter accedere alla nuova disciplina di AL, il confessore mancherebbe ai propri doveri pastorali se si rifiutasse di iniziare il cammino di discernimento pastorale in foro interno indicato da AL. Se per qualche valido motivo²⁶ il confessore fosse impossibilitato a farlo, egli deve quantomeno rimandare il fedele penitente ad un altro sacerdote.

Dobbiamo quindi concludere che l'indicazione dell'astinenza sessuale, per quanto formalmente non rigettata, non interpreta adeguatamente la lettera e lo spirito di AL, e come tale va considerata. Con grande fatica, infatti, si potrebbe scorgere, nel tessuto argomentativo di AL, l'idea di una integrazione ecclesiale e sacramentale della nuova unione “zoppa” – per così dire – della dimensione sessuale. Inoltre il rischio di concentrarsi (da parte della coppia) sull'impegno dell'astinenza sessuale (come una sorta di “lascia-passare” risolutivo per accedere ai sacramenti), anziché impegnarsi in un serio cammino di discernimento (quindi concentrarsi su una rinuncia,

fosse stata una ragione fondata e cogente per obbedire alla norma dell'astensione coniugale, questa andava obbedita e basta. Ma c'erano queste ragioni fondate e cogenti? La norma era ragionevole? E sensata?

²⁵ «Se mancano alcune espressioni di intimità, non è raro che la fedeltà sia messa in pericolo», e con essa, di conseguenza, venga «compromesso il bene dei figli». Citazione di CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 51.

²⁶ Anche eventualmente per gravi ragioni di coscienza, che lo portano a dissentire dalla disciplina di AL. Naturalmente, in questo caso, egli deve assumersi in coscienza il peso di discostarsi dalla disciplina ecclesiale indicata dal Sommo Pontefice e, dopo l'approvazione della Nota diocesana, anche dal Vescovo di Como.

Sarà bene precisare che AL non appartiene, come è stato detto a proposito della sua “nota teologica”, a una sorta di genere letterario epistolare-confidenziale, come se fossero solo gli appunti confidenziali di un vecchio parroco. AL è parte del magistero *ordinario-autentico* che, pur senza assumere la veste più solenne della definizione infallibile o della pronuncia definitiva, contribuisce a configurare il *depositum fidei* della Chiesa. La differenza fra magistero *ordinario-autentico* e magistero *infallibile-definitivo* è che il secondo si caratterizza per un'indubbia e assoluta precisione di oggetto e di termini, mentre il primo comprende al suo interno anche giudizi prudenziali di un Papa o di un Vescovo, il cui discernimento può avvenire solo «*progrediente tempore*» e «*post accurata studia*». Ma ciò nulla toglie al suo valore di atto magisteriale, impegnativo per la fede della Chiesa. Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Donum veritatis sulla vocazione ecclesiale del teologo* (1990). Cfr. A. FUMAGALLI, *L'amore in Amoris laetitia. Ideale, cammino, fragilità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, 8-11.

invece che su un cammino positivo di coppia), rappresenta un fattore di obiettivo impoverimento della «nuova unione».

24. Analogamente si deve dire che AL prende in considerazione (cfr. nota 364 di AL 311) anche un'ulteriore possibilità, implicitamente avvalorata da FC 84. Ossia la possibilità, per il fedele in nuova unione, di essere ammesso alla comunione eucaristica anche senza osservare la continenza sessuale, se alla comunione eucaristica egli premette ogni volta (cioè dopo ogni atto sessuale coniugale) la confessione sacramentale. Questa possibilità – che potremmo definire della *confessione perpetua e frequente* – è stata implicitamente autorizzata da san Giovanni Paolo II nella *Lettera al Cardinal W.W. Baum* del 22 marzo 1996²⁷, che viene appunto citata dalla nota 364 di AL 311²⁸.

Anche in questo caso dobbiamo quindi dire che, se qualche fedele in «nuova unione», d'accordo col proprio confessore, volesse ancora attenersi a questa disposizione disciplinare, è sicuramente legittimato a farlo: si confessa ogni volta prima di fare la comunione.

Non si possono però sottacere gli evidenti limiti di questa soluzione pratica. Risulta infatti abbastanza difficile ipotizzare un fedele sinceramente pentito e sinceramente disposto ad evitare, per il futuro, nuove “cadute” nel peccato sessuale. Assai più frequentemente un fedele in nuova unione, che viene a confessarsi, ben sa del fatto che “ricadrà” nuovamente nel peccato sessuale, e anzi, normalmente, non ha nessuna intenzione di rinunciare alla vita sessuale. La pratica pastorale, confermata appunto dalla Lettera al Card. Baum, ci insegna che, in casi simili a questo, il fatto di confessarsi ogni volta mantiene comunque la sua validità, poiché *«la prevedibilità di una nuova caduta non pregiudica l'autenticità del proposito»*. Tuttavia appare evidente il latente pericolo di una deriva di fariseismo e di legalismo presente in questa prassi pastorale. Vi accenna chiaramente anche la nota 364 di AL 311, laddove afferma che questo modo di pensare e di agire contiene certamente *«un grande desiderio di fedeltà alla verità»*, ma al di sotto del quale può trovarsi nascosta semplicemente una coscienza troppo scrupolosa. Con la conseguenza che *«la misericordia sfuma sotto la ricerca di una giustizia ipoteticamente pura»*.

Inoltre, in questa prospettiva gli atti sessuali coniugali vengono considerati non solo oggettivamente disonesti (“non co-onestabili” sul piano oggettivo), ma anche almeno sempre un po' colpevoli sul piano soggettivo (almeno peccati “veniali”, se non “mortalì”). Da cui il dovere di confessarli ogni volta, inserendoli così in una logica di gradualità che ipotizza e tende sinceramente al loro progressivo superamento. Anche nell'ipotesi di un fedele sinceramente pentito e sinceramente disposto ad evitare nuove “cadute” nel peccato sessuale, ne deriverebbe una visuale alquanto negativa e pessimista della sessualità.

In definitiva dobbiamo quindi dire che anche questa prassi della confessione perpetua e frequente, per quanto formalmente non rigettata, si allontana considerevolmente dalla lettera e dallo spirito di AL, e come tale va considerata.

²⁷ Cfr. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* XIX, 1 [1006], 589.

²⁸ Viene citata anche dai vescovi argentini, al punto 5 della Nota del 5 settembre 2016, che poi papa Francesco ha avvalorato come interpretazione fedele di AL col suo rescritto del 16 settembre, cfr. *Acta Apostolicae Sedis*, ottobre 2016 (1071-1074).

25. Il fatto che queste due indicazioni disciplinari («astinenza dai rapporti sessuali coniugali» e «confessione perpetua e frequente»), tipiche della tradizione precedente, non siano di fatto rigettate, ma in qualche modo ancora validate (sia pure con riserva), ci autorizza a parlare della disciplina di AL come «*disciplina allargata*» rispetto alla tradizione precedente. Come figura nel titolo di questo approfondimento teologico-morale.

Questo non rigettare formalmente alcune possibilità della disciplina precedente deve essere visto come un segnale di cautela da parte di AL, che vuole venire incontro in tutti i modi alla coscienza dei fedeli in una materia tanto delicata, dove anche dubbi e scrupoli, per quanto magari eccessivi, meritano di essere affrontati con estrema delicatezza e comprensione.

Questo però non autorizza affatto a minimizzare o a mettere in secondo piano la nuova via del discernimento in foro interno effettivamente inaugurata da AL. Anzi, varrà semmai il contrario: bisognerà stare attenti che l'attaccamento, non sempre privo di ombre, ad alcuni aspetti della precedente disciplina, non oscuri o porti a trascurare la portata innovativa della proposta contenuta in AL.

26. AL non rappresenta quindi una rottura rispetto alla tradizione precedente, e in particolare rispetto alla morale dell'atto presupposta in FC ed esplicitata poi in *Veritatis splendor*. Semplicemente AL recupera, e applica alla situazione dei fedeli in nuova unione, un elemento di questa tradizione: la giustificabilità – sul piano soggettivo (il piano concreto dei condizionamenti e delle circostanze storiche), e in forza di un deficit cognitivo e/o volitivo, che configura una condizione di assenza di piena avvertenza (ignoranza invincibile) e/o deliberato consenso (debolezza invincibile) – **di un'azione che oggettivamente rimane non co-onestabile**. FC questo modello di ragionamento etico lo applicava solo allo «stato» di vita della coppia in nuova unione, ma non agli «atti» sessuali coniugali; AL invece lo applica anche agli «atti» sessuali coniugali.

27. Sul piano degli atti sessuali coniugali FC stabiliva che il discernimento sugli atti era da concludersi, per così dire, “tuzioristicamente”, ossia sempre e solo a favore dell'oggettività della norma morale; **AL invece lascia aperto il discernimento**. Esso potrebbe concludersi a favore dell'oggettività della norma; e allora il confessore chiederà ai fedeli in nuova unione di astenersi dai rapporti sessuali. Ma il discernimento potrebbe anche concludersi a favore della soggettività dei condizionamenti e delle circostanze storiche: e allora il confessore non chiederà ai fedeli in nuova unione di astenersi dai rapporti sessuali.

E' fuori dubbio che in AL c'è una maggiore sottolineatura della dimensione soggettiva, e si assegna alla *coscienza formata*²⁹ un ruolo più marcato rispetto a FC 84³⁰. Ma, strettamente parlando, **questa**

²⁹ Che, come abbiamo ricordato al punto [8], non è la coscienza soggettiva-creativa, ma neanche la coscienza sostituita-eteronoma. Chiaramente, sul punto specifico, la FC faceva una scelta diversa, e privilegiava la sovradeterminazione della coscienza, sempre e comunque, da parte della norma oggettiva. Manifestamente AL fa una scelta diversa ma del tutto legittima, reputando che la conclusione del discernimento sugli atti da parte di FC 84 non valorizzi a sufficienza il ruolo e la competenza della coscienza.

³⁰ «Stentiamo a dare spazio alla coscienza dei fedeli, che tante volte rispondono quanto meglio possibile al Vangelo in mezzo ai loro limiti, e possono portare avanti il loro personale discernimento davanti a situazioni in cui si rompono tutti gli schemi. Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle», AL 37. «A partire dal riconoscimento del peso dei condizionamenti concreti, possiamo aggiungere che la coscienza delle persone deve essere meglio coinvolta nella prassi della Chiesa in alcune situazioni che non realizzano oggettivamente la nostra concezione del matrimonio. Naturalmente bisogna incoraggiare la maturazione di una coscienza illuminata, formata e

maggiore valorizzazione della coscienza – e in particolare questo «lasciare aperto» il discernimento, senza chiuderlo, a-priori a favore dell’oggettivo³¹ – **rimane nell’alveo, e non si discosta, dalla tradizione della morale oggettiva**. Prende congedo indubbiamente dall’inclinazione oggettivista, senza tuttavia nulla concedere all’etica della situazione (rigettata dalla morale cattolica fin dai tempi di Pio XII), né al soggettivismo e al relativismo morale (rifiutati dalla *Veritatis splendor* di san Giovanni Paolo II).

28. Da questo punto di vista potremmo dire che AL è forse anche *più fedele* alla tradizione della «morale oggettiva degli atti» che non FC 84. Nella cui norma “chiusa” e conclusiva (*sempre* astenersi dai rapporti sessuali) era possibile intravedere un tendenziale *oggettivismo*, che – al pari del *soggettivismo* del fare ciò che si vuole senza discernimento – non appartiene alla sostanza più genuina della morale oggettiva³².

Al «divieto d’accesso» di FC 84, AL non contrappone una sorta di «via libera», bensì la via angusta e la «porta stretta» del discernimento pastorale e personale³³. A mio parere non colgono nel segno, a proposito del cap. VIII di AL in rapporto a FC 84, né coloro che sostengono che «tutto è cambiato»³⁴ nella morale cattolica, né coloro che sostengono che «nulla è cambiato»³⁵. Questa conclusione sembra peraltro riportare il cap. VIII alla dichiarazione programmatica di AL 2: “*I dibattiti, che si trovano nei mezzi di comunicazione o nelle pubblicazioni e perfino tra i ministri della Chiesa, vanno da un desiderio sfrenato di cambiare tutto senza sufficiente riflessione o fondamento, all’atteggiamento che pretende di risolvere tutto applicando normative generali o traendo conclusioni eccessive da alcune riflessioni teologiche” (sottolineature nostre).*

29. Resta inteso che, se il discernimento deve rimanere aperto e non deve necessariamente concludersi col primato dell’oggettivo (come invece affermava FC 84), non deve neanche chiudersi necessariamente, e una volta per sempre, con l’imporsi del versante soggettivo: questa eventualità – ossia il prevalere del versante soggettivo – potrà essere soggettivamente difendibile nel singolo caso (dove il discernimento “pastorale” accompagna quello “personale” della coscienza formata, norma prossima dell’agire); ma poi, di fronte ad ogni nuovo atto, il discernimento si propone di nuovo sempre da capo³⁶. Insomma, il cammino della coscienza, esattamente come la nostra vicenda storica

accompagnata dal discernimento responsabile e serio del pastore, e proporre una sempre maggiore fiducia nella grazia», AL 303.

³¹ Cfr. il punto n. 6 di quanto detto al paragrafo [13] di questa nota.

³² Il “larvato oggettivismo” della norma di FC 84 può essere facilmente spiegato come posizione prudenziale assunta dal Magistero – come spesso, e giustamente, è accaduto nella storia della Chiesa – di fronte a una problematica ancora piuttosto acerba, fortemente avvertita all’interno della comunità ecclesiale, e rispetto alla quale le condizioni non erano ancora mature per quel passo in avanti compiuto poi da AL. FC 84 ha assunto la tipica posizione “tuzioristica”: non *in dubio pro lege*.

³³ Si possono sostanzialmente sottoscrivere, come interpretazione adeguata di AL, le conclusioni di A. FUMAGALLI, *L’amore in Amoris laetitia. Ideale, cammino, fragilità*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2017, 119-124.

³⁴ Cfr. S. GOERTZ – C. WITTING (a cura), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2017.

³⁵ S. KAMPOWSKI – J. GRANADOS – J.J. PEREZ SOBA, *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2016; L. MELINA, *Quale pastorale familiare dopo “Amoris laetitia”*, Cantagalli, Siena 2016.

³⁶ «Questa coscienza può riconoscere con sincerità e onestà ciò che per il momento è la risposta generosa che si può offrire a Dio, e scoprire con una certa sicurezza morale che quella è la donazione che Dio stesso sta richiedendo in mezzo alla complessità concreta dei limiti, benché non sia ancora pienamente l’ideale oggettivo. In ogni caso

personale, non è mai concluso una volta per sempre. Il discernimento rimane sempre “aperto”, “in cammino”.

Ma cosa significa, per essere chiari al di là di ogni possibile equivoco, che «il discernimento rimane sempre aperto»?

A mio parere **questo non significa che, una volta assolti e riammessi alla comunione eucaristica, i fedeli in nuova unione siano a posto una volta per sempre**. Questa conclusione mi pare ecceda i limiti della morale oggettiva tradizionale dell'atto, nella quale – se vale la ricostruzione che abbiamo fatto – AL afferma di volersi muovere (al di là del fatto che, come detto, il suo interesse peculiare è pastorale, più che dottrinale e teologico-morale). Questo discernimento concluso “una volta per sempre” mi sembra piuttosto appartenere alle prospettive ulteriori dischiuse da AL, di cui ci occuperemo nei punti successivi (dal n. 31 in poi). Ma che, strettamente parlando, esulano dai limiti della morale oggettiva dell'atto.

«Discernimento sempre aperto» significa che, di volta in volta, il fedele in nuova unione, già riammesso ai sacramenti, esaminerà con il proprio confessore il fatto di aver vissuto dei rapporti sessuali³⁷, tenendo conto che si tratta: (a) di rapporti sessuali vissuti al di fuori di un matrimonio sacramentale; (b) che il loro contenuto oggettivo è *intrinsece malum*; (c) che la riflessione tradizionale sui condizionamenti e sulle circostanze che attenuano (e anche eliminano) la responsabilità soggettiva (configurando appunto una condizione di «ignoranza invincibile» e/o di «debolezza invincibile») sono da trattarsi con estrema cautela e delicatezza, stante il rischio di scadere in forme di lassismo morale, di errata condiscendenza verso la fragilità umana, e di sfiducia nei confronti dell'azione potente della grazia di Dio (cfr. i già citati Concilio di Trento e *Veritatis splendor* 102). Tuttavia è **ben possibile che questo discernimento perpetuo e continuo degli atti concluda ogni volta all'assenza di colpevolezza soggettiva da parte della persona in nuova unione, stante l'azione delle circostanze e dei condizionamenti storico-concreti**.

Chiaramente questa conclusione, per certi versi sospensiva, potrà apparire per certi versi parziale e poco soddisfacente, ma è *quanto consente la morale tradizionale dell'oggettività degli atti*. Nulla vieta, ovviamente, per la ricerca teologica-morale, di andare alla ricerca di nuove e più soddisfacenti prospettive. Quanto acquisito, tuttavia, basta per autorizzare pienamente la nuova disciplina sacramentale delle “nuove unioni” indicata da AL.

30. Rimane però da evadere un ultimo aspetto: la seconda condizione posta da FC 84, ossia il dovere di **non arrecare scandalo** alla fede del popolo cristiano, riammettendo ai sacramenti i fedeli in nuova unione. Tale dovere compare ancora in AL: *«il grave rischio di messaggi sbagliati, come l'idea che il sacerdote possa concedere rapidamente 'eccezioni', o che esistono persone che possono ottenere privilegi sacramentali in cambio di favori...il rischio che un determinato discernimento porti a pensare che la Chiesa sostenga una doppia morale»*, AL 300.

ricordiamo che questo discernimento è dinamico e deve restare sempre aperto a nuove tappe di crescita e a nuove decisioni che permettano di realizzare l'ideale in modo più vero». Sottolineature nostre.

³⁷ In teoria egli dovrebbe anche esaminare continuamente anche l'eventualità di separarsi, se possibile, dalla nuova unione irregolare, ma tale eventualità appare, ovviamente, col tempo sempre più remota e improponibile. Anzi, addirittura, ad un certo punto, persino da dissuadere, dal punto di vista morale, visto che significherebbe la rottura di un legame che, per quanto non sacramentale e quindi oggettivamente irregolare, ha nel frattempo implementato precisi doveri di giustizia e di carità verso le persone coinvolte, in particolare i figli.

Si deve anzitutto notare che, nel frattempo, rispetto a FC 84, la questione dello scandalo appare oggi sensibilmente mutata³⁸. In ogni caso resta comunque sempre molto grave, per i pastori, l'esigenza – per quanto sempre meno avvertita dai fedeli – di evitare lo scandalo del «piccolo gregge». La via da seguire non può che essere quella della catechesi e dei momenti di formazione comunitaria, che spieghino come e perché è possibile che fedeli in «nuova unione» si possano riaccostare ai sacramenti.

La nuova disciplina indicata da AL opera un prudente bilanciamento fra il bene comune dei fedeli, costituito dalla sacra dottrina sul matrimonio e la sessualità (tesoro che non deve essere oscurato, né in alcun modo dissipato), e il bene personale dei fedeli in nuova unione³⁹. Attraverso questo bilanciamento ottempera alla necessità del “*remoto scandalo*”.

5. PROSPETTIVE APERTE PER LA TEOLOGIA MORALE DOPO *AMORIS LAETITIA*

31. Al termine di queste affilate e puntute dissertazioni sull'atto morale, conveniamo che se ne esce con il cervello discretamente in pappa. Del resto l'acribia sull'atto è da sempre il tratto distintivo della morale cattolica, accusabile forse, per questo, di una discreta propensione al moralismo e al fariseismo, ma anche proprio per questo contrassegnata da un elevato grado di precisione ed accuratezza (in forte dissonanza, al riguardo, con la teologia morale sviluppata in ambito ortodosso e soprattutto protestante).

La soluzione prospettata ha sicuramente il pregio di aprire un nuovo spazio di discernimento pastorale per le persone in nuova unione coniugale, e di farlo salvando la sostanziale continuità (e anzi con una migliore valorizzazione dell'intreccio fra “oggettivo” e “soggettivo” e del ruolo della coscienza) rispetto alla tradizione morale precedente.

³⁸ Primo, perché diminuisce sensibilmente la percezione dello scandalo come “difficoltà o confusione dottrinale”: sempre meno fedeli, infatti, si scandalizzano e sentono minacciata l'identità e l'integrità della fede cattolica. Naturalmente questo aspetto, provenendo dalla rarefazione secolaristica della fede, assai più che da una maggiore saldezza e maturità dei fedeli sui contenuti della fede stessa, si presenta tutt'altro che positivo e incoraggiante. Secondariamente sembra che la maggior parte dei fedeli si scandalizzino, oggi, non perché la comunione viene data ai fedeli divorziati risposati, ma perché viene loro negata. Anche qui c'è però da chiedersi se questa reazione derivi da una migliore coscienza della misericordia divina da parte dei fedeli, o non piuttosto dall'assunzione acritica del modo di pensare secolarizzato. Da una parte, quindi, non ci si scandalizza più. Dall'altra ci si scandalizza non perché la comunione viene data, ma perché viene negata.

³⁹ Le esigenze del bene personale dei fedeli in nuova unione, che non possono essere lasciati senza il nutrimento dei sacramenti, sono state espresso in particolare da W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014 (“*non è forse strumentalizzare la persona che soffre e chiede aiuto se noi ne facciamo un segno e un avvertimento per altri? La lasciamo sacramentalmente morire di fame perché altri vivano?*”, 48). Viceversa le esigenze del bene comune dei fedeli sono state espresse da L. MELINA, *Quale pastorale familiare dopo Amoris laetitia?*, Cantagalli, Siena 2016, con l'immagine della distruzione della casa per dare ospitalità a un singolo pellegrino (“*non sarebbe certamente saggezza pastorale, di fronte a persone deboli e infreddolite che si presentano in una notte d'inverno, bussando alla porta, andare a scardinare le travi della casa, i muri portanti o le colonne di sostegno, per alimentare il provvisorio conforto di un fuocherello. Così crollerebbe anche la grande casa, cui quella povera gente si era rivolta*”, 22). Andando oltre l'enfasi delle immagini, che caratterizza entrambe le posizioni, possiamo dire che il punto di mediazione fra le due posizioni trovato da AL sia del tutto soddisfacente.

32. Un dubbio espresso da più autori riguarda però il tratto per così dire “sibillino” che caratterizza il cap. VIII di AL. E cioè: se davvero si tratta – e si tratta – di una “nuova” disciplina di accesso ai sacramenti dei fedeli in nuova unione, non sarebbe stato meglio proclamarlo con maggiore chiarezza? Tipico del magistero della Chiesa, in particolare nella sua espressione più alta che è il magistero del Papa, dovrebbe essere la chiarezza e l’inequivocabilità al di là di ogni ragionevole dubbio? Ora, come è possibile che un cambio di rotta disciplinare, che coinvolge addirittura la disciplina sacramentale (ossia ciò che la Chiesa possiede di più alto e prezioso), sia stato espresso in forma tanto ellittica, per non dire oscura? Quasi di strafoto? A tal punto da invocare una richiesta di chiarimento addirittura da parte di cinque illustri porporati? E al tal punto da permettere che alcuni teologi di sicura fama siano arrivati a dire, senza mezzi termini, che nessuna disciplina sacramentale delle “nuove unioni” è in realtà cambiata con AL, e che quindi la disciplina si attiene ancora totalmente a FC 84? E’ possibile, in altri termini, che una cambio di disciplina, addirittura di carattere sacramentale, risulti neanche dal corpo-testo dell’Esortazione, ma sia affidato a due disperse noticine a piè di pagina (le famose note n. 336 di AL 300, e soprattutto n. 351 di AL 305)?

L’obiezione è del tutto pertinente, ma la risposta è che l’interrogativo dovrebbe essere posto al Santo Padre stesso. Si possono al limite avanzare alcune timide ipotesi interpretative. Piuttosto maliziosamente si potrebbe fare riferimento a una certa intonazione tipicamente “gesuitica” che, avendo a cuore soprattutto l’obiettivo del dialogo (per quanto franco) con tutti, evita di preferenza le prese di posizione troppo nette su quei temi risaputamente divisivi, o sui quali comunque è abbastanza palese la difficoltà di trovare un’intesa unanime⁴⁰. Più probabilmente, invece, la cautela del cap. VIII deriva dal fatto che, per papa Francesco, non sono le persone in nuova unione l’urgenza primaria dell’odierna pastorale familiare⁴¹.

Resta inteso che, se anche la forma espressiva di AL, che codifica il cambio di disciplina, non rispecchia certamente i canoni classici di chiarezza e solennità tipici del magistero precedente, non può ragionevolmente essere messa in discussione, nello spirito e nella lettera di AL, l’esistenza di un tale rinnovamento disciplinare.

33. A margine della via indicata da AL rimangono però alcuni punti **interrogativi**. Anzitutto appare discutibile il punto di partenza del modello tradizionale di ragionamento morale, a cui il cap. VIII di AL fa esplicito riferimento: **la divisione di campo fra “oggettivo” e “soggettivo”**. Come già abbiamo anticipato nella nota 15, lo schema di ragionamento che assume come dato di partenza la divisione fra “oggetto” e “soggetto” può vantare alle sue spalle una ragguardevole tradizione, che affonda le sue radici nella distinzione aristotelico-tomista tra “materia” e “forma”. Di fatto tale schema è diventato classico di tutto il pensiero morale moderno, sia filosofico (a cominciare da Cartesio), che teologico. Tutta la teologia morale moderna si è di fatto costruita nell’alveo di questa distinzione, e della correlativa fatica di trovare il punto preciso di saldatura fra oggettività e soggettività (proprio la vicenda della teologia morale sessuale è documento eloquente di questo

⁴⁰ Il vescovo Alessandro Maggolini di venerata memoria usava chiamare questa caricaturizzazione dello spirito gesuitico “*gesuitismo pascaliano*”, alludendo alla critica feroce mossa da Blaise Pascal alla morale gesuitica del ‘600, campione – diremmo noi oggi – del “cerchiobottismo”...

⁴¹ “*La forma minimale del riferimento all’accesso sacramentale di quanti vivono in nuova unione corrisponde al limitato peso specifico che, secondo il Papa, tale pur spinosa questione ha nella gravità delle sfide contemporanee sulla famiglia*”, A. FUMAGALLI, *L’amore in Amoris laetitia*, o.c., 87. Questa interpretazione trova diretta conferma nelle già citate parole da lui pronunciate sull’aereo di ritorno dall’isola di Lesbo, dove Francesco richiamava che le sfide drammatiche che riguardano oggi la famiglia sono ben altre (per es. la disaffezione dei giovani al matrimonio e il calo vertiginoso della natalità). Cfr. anche AL 246: “*Senza dubbio il nostro compito pastorale più importante, riguardo alle famiglie, è rafforzare l’amore e aiutare a sanare le ferite, in modo che possiamo prevenire l’estendersi di questo dramma [il divorzio] della nostra epoca*”.

lavoro e di questa fatica). Ora, gli indirizzi più attuali della teologia morale contemporanea – per es. la “fenomenologia” – suggeriscono la necessità di superare il dualismo oggettivo-soggettivo, per rinvenire un nuovo punto di partenza della riflessione morale, “a monte” ed inclusivo della distinzione fra oggetto e soggetto.

34. Ma accanto alle difficoltà teoretiche ci sono anche quelle pratiche e pastorali. *La distinzione fra «oggettivamente disonesto» e «soggettivamente incolpevole»* (giustificabile) – che, come abbiamo visto, costituisce la punta di diamante del ragionamento del cap. VIII – presenta almeno un paio di inconvenienti.

Anzitutto questa impostazione – benché ottenga lo scopo di permettere una nuova linea di azione in merito all’accesso ai sacramenti dei fedeli in nuova unione – continua a presupporre *un accostamento fondamentalmente giustapposto fra «stato di vita» e «atti» sessuali* della coppia in nuova unione, che, come abbiamo visto, costituiva il lato dubbio e problematico (sul piano teologico, antropologico ed esistenziale) della disciplina di FC 84.

Ma soprattutto, e più a fondo, la soluzione proposta dal cap. VIII di AL *lascia sussistere un’ombra insistente e persistente di negatività sia sullo «stato di vita», sia sugli «atti» sessuali* della coppia in nuova unione: e ciò non interpreta adeguatamente il loro vissuto affettivo e coniugale. Ci si chiede fino a che punto, seguendo l’impostazione tradizionale del “soggettivo/oggettivo”, sia ancora giusto qualificare come “oggettivamente disonesto e disordinato” uno stato di vita, e gli atti sessuali propri che ne conseguono, che i fedeli in nuova unione certamente non percepiscono in tal modo. Può essere questo **un invito ad andare al di là dello schema “soggettivo/oggettivo”**, ricercando un nuovo approccio per la teologia morale matrimoniale e sessuale⁴²?

35. La teologia morale si interroga quindi sull’opportunità di proseguire oltre, nella direzione indicata non tanto dal cap. VIII, ma dal tenore più complessivo disegnato da AL. Introducendo uno schema di ragionamento diverso, che, senza trascurare l’oggettività degli atti, parta dall’unità della persona. Più precisamente dall’**unità fra lo «stato di vita» coniugale della persona e i suoi «atti»**. Questo permetterebbe fra l’altro una teologia del matrimonio che valorizzi, come segno dell’amore di Cristo, *tutta la vita coniugale, e in massimo grado (ma non esclusivamente) gli atti dell’intimità sessuale*.

Perno del ragionamento sarebbe dunque *l’unità fra stato di vita e atti*, recuperando all’interno di questa unità la loro distinzione, anziché partire dalla loro distinzione (che risulta alla fine troppo oggettivistica e divisiva). “Distinguere nell’unito”, quindi, si potrebbe dire con uno slogan, e non “distinguere per unire”.

⁴² Il perno di tutto il ragionamento del cap. VIII – abbiamo visto – è *“la possibilità/doverosità che i fedeli divorziati rinunciano alla loro nuova unione. Se ciò, in base al discernimento personale e pastorale, non risultasse possibile e quindi doveroso, la nuova unione dei fedeli divorziati potrebbe ancora definirsi una ‘situazione oggettiva di peccato’? una situazione di tipo coniugale che né può, né deve interrompersi, può essere definita tale?”* Cfr. A. FUMAGALLI, *L’amore in Amoris laetitia*, o.c., 111. Sul piano esistenziale e concreto questa osservazione del Fumagalli corrisponde a un dato di tutta evidenza. Ovviamente i sostenitori dell’approccio tradizionale rispondono che noi non possiamo però eliminare il dato oggettivo di un legame che non è sacramentale, e quindi la realtà di rapporti sessuali che sono, sempre oggettivamente, almeno in senso analogo, “adulterini”. L’irriducibilità di questi due profili segnala appunto la necessità di andare oltre lo schema tradizionale “oggettivo/soggettivo” e di cercare eventualmente nuovi approcci fondativi per la teologia morale matrimoniale e sessuale. Ottimi spunti di riflessione in G. ZANNONI, *«In uscita» incontro all’amore. Leggendo Amoris laetitia*, Marietti, Genova 2017.

La conseguenza sarebbe che **la qualificazione morale dello stato di vita coniugale si riverbera sulla qualità morale degli atti suoi più tipici**. Questo schema potrebbe avere due diversi livelli di attuazione.

36. Ad un *primo livello* – *permanendo però ancora all'interno dello schema «oggettivo-soggettivo»* –, lo «stato di vita» dei fedeli in nuova unione si qualifica come soggettivamente giustificato (in ragione della sua irreversibilità), benché oggettivamente contraddica elementi salienti della dottrina cattolica come l'unicità, l'indissolubilità e la sacramentalità del legame matrimoniale. Tale qualifica morale dello «stato di vita» si trasferisce quindi sugli «atti» sessuali coniugali, anch'essi da considerare giustificati (incolpevoli), benché non onesti.

La differenza, rispetto alla posizione tradizionale, sarebbe che *il discernimento sugli atti sessuali coniugali non avrebbe da compiersi ogni volta da capo, ma sarebbe compiuto una volta per sempre assieme al discernimento sullo stato di vita*, e perdurerebbe tanto quanto lo stato di vita di nuova unione continua ad essere valutato praticamente e moralmente irreversibile. In altre parole, una volta che il discernimento personale e pastorale abbia appurato l'irreversibilità della nuova unione, e fintanto che perdura tale irreversibilità⁴³, i fedeli in nuova unione possono vivere l'intimità sessuale senza bisogno di un continuo discernimento, giacché tali atti, in quanto atti propri di uno stato di vita non co-onestabile ma giustificato, ne condividono la medesima qualificazione morale.

37. Ad un *secondo livello* – decisamente più ardito, ed effettivamente innovativo rispetto alla tradizione – si potrebbe ipotizzare finalmente la fuoriuscita dallo schema «oggettivo-soggettivo», tale per cui lo stato di vita di nuova unione – una volta portato a termine il discernimento – potrebbe qualificarsi non semplicemente «giustificato ma oggettivamente disordinato», bensì *intrinsecamente buono*. E quindi questa qualifica di bontà intrinseca, che connota lo stato di vita, si riverbererebbe anche sugli atti suoi tipici, qualificati quindi anch'essi come buoni, e non semplicemente come giustificati (oggettivamente disonesti e disordinati).

Evidentemente sarebbe qui in gioco una teologia della grazia molto più coraggiosa (pienamente in linea, peraltro, con l'impostazione complessiva di AL), tale per cui l'onnipotenza della misericordia storica di Dio sarebbe in grado di ricreare per l'uomo (peccatore e pentito, ma ormai impossibilitato a porre fine al nuovo legame) una nuova possibilità di cammino di grazia.

In altre parole, secondo questa ipotesi, una volta che il discernimento personale e pastorale abbia appurato l'irreversibilità della nuova unione, nulla tratterrebbe dal considerare buono il nuovo stato di vita coniugale e buoni gli atti suoi propri coniugali.

38. Queste nuove ipotesi interpretative suscitano però anche un paio di notevoli **difficoltà**. La prima è chiedersi *cosa accerta e legittima, di fatto, lo stato di vita simil-coniugale* della coppia in nuova unione (non importa, a questo punto, se con la qualificazione di «buono» piuttosto che di «soggettivamente giustificato»). La risposta è evidente: è il *discernimento* compiuto in foro interno a legittimare (in qualche modo) tale stato di vita, e quindi anche gli atti che ne derivano. Ma questo crea difficoltà per il fatto che, da sempre, il matrimonio è una realtà non si esaurisce nel foro

⁴³ Presumibilmente per sempre, giacché, come abbiamo già detto, non appare ipotizzabile una separazione, e, anzi, a questo punto, una separazione dovrebbe considerarsi moralmente da dissuadere.

interno, ma ha tipicamente *una dimensione esterna, pubblica, ecclesiale*. Può il discernimento compiuto in foro interno – che non risulta da nessun registro, da nessun documento, si basa solo sulla parola del fedele in nuova unione, non ha quindi una forma canonica propria opponibile a terzi – supplire totalmente questa dimensione esterna, pubblica, ecclesiale? Parrebbe proprio di no.

Si potrebbero al riguardo esplorare forse altre soluzioni. Per es. (1) una sorta di registro (diocesano?) delle nuove unioni. Oppure (2) la possibilità di dare visibilità al discernimento in foro interno mediante una celebrazione penitenziale pubblica, che però riediterebbe lo schema della penitenza antica, decisamente desueto nella prassi ecclesiale corrente del IV sacramento. Oppure ancora (3) la possibilità di siglare la nuova unione, legittimata dal discernimento in foro interno, con un rito o con una benedizione, che però spingerebbe nella direzione della prassi della Chiesa ortodossa delle seconde nozze quasi-sacramentali, un elemento decisamente estraneo alla tradizione cattolica del matrimonio unico e sacramentale.

39. La seconda difficoltà riguarda la possibile, e forse perfino prevedibile, *estenuazione del dato del matrimonio unico, indissolubile e sacramentale*, nella misura in cui la consistenza numerica di queste legittimazioni in foro interno delle nuove unioni coniugali dovesse diventare consistente, maggioritaria o addirittura soverchiante rispetto al numero dei matrimoni “normali” (cioè sacramentali). E’ ovvio che, se a un certo punto il numero delle nuove unioni legittimate dovesse avvicinarsi o addirittura sopravanzare quello dei matrimoni sacramentali (e gli scenari della secolarizzazione avanzante rendono niente affatto implausibile questa eventualità, nelle comunità cristiane ridotte ad essere un piccolo numero), l’effetto di logoramento sulla dottrina del matrimonio unico, indissolubile e sacramentale sarebbe indubbiamente molto forte.

40. Al di là di queste obiettive difficoltà, c’è da dire che una teologia dello «stato di vita» coniugale che unifichi al suo interno gli atti suoi più tipici (padre Klaus Demmer parlava già, anni or sono, dell’importanza dell’«opzione vitale» per la qualificazione morale degli atti) – tale per cui la qualificazione morale dello «stato di vita» (rispettivamente «coniugale/sacramentale»; «coniugale/non sacramentale/soggettivamente giustificato»; «coniugale/non sacramentale/in sé buono») si trasferisce sulla qualificazione morale degli atti sessuali coniugali – potrebbe comportare anche due specifici guadagni.

Il primo, appunto, quello di introdurre *una visione più adeguata, più integrale e più integrata, della persona e dei suoi atti*, sanando gli effetti dell’eccessiva divaricazione introdotta dallo schema oggettivo-soggettivo. Non avremmo quindi una sorta di affievolimento del valore, della dignità, dell’unicità degli atti coniugali, ma la loro migliore comprensione all’interno del dinamismo della relazione coniugale. Si tratterebbe al riguardo di *un avanzamento dottrinale*, nel senso del superamento di uno dei limiti atavici della teologia morale sessuale matrimoniale, appunto quell’attualismo che portava a considerare atomisticamente gli atti sessuali coniugali, come se essi fossero scorparabili dal contesto della relazione coniugale personale⁴⁴.

⁴⁴ Nella storia della teologia morale sono presenti diversi episodi di questo avanzamento dottrinale, nel senso del superamento di visuali e prospettive anguste per approdare a un punto di vista più adeguato (o meno inadeguato). Pensiamo, ad esempio, all’integrazione del procreazionismo con una visione unitiva-relazionale della sessualità. Oppure al superamento di alcune accentuazioni negative della sessualità provenienti più dal retaggio filosofico ellenistico-platonico che non dall’eredità biblica.

Il secondo guadagno consiste nel fatto che l'ancoraggio della legittimazione degli atti sessuali alla legittimazione dello stato di vita, al termine del discernimento in foro interno⁴⁵, *preclude la possibilità di legittimare gli atti sessuali al di fuori del contesto di una relazione coniugale* (per quanto non sacramentale, ma simil-matrimoniale, «di nuova unione»). In altri termini la legittimazione della sessualità, nel contesto di una nuova unione legittimata dal discernimento in foro interno, porta a considerare come abusiva l'eventuale estensione di tale legittimazione ad esempio ai rapporti sessuali pre-matrimoniali (o ai rapporti omosessuali). Anche se, come detto, occorre superare la difficoltà obiettiva di dare visibilità pubblica alla nuova unione legittimata dal discernimento in foro interno, verrebbe messo al sicuro il dato della tradizione morale cristiana secondo il quale gli atti sessuali rimangono gli atti propri e specifici degli sposi. Dovrebbe così essere scongiurato il pericolo di vedere innescate, a partire dalla nuova disciplina di AL sulle nuove unioni, derivate di scivolamento che portino a sgretolare il patrimonio dottrinale della morale cattolica. Non ci sarebbe nessuna possibilità di dedurre, dalla nuova disciplina delle unioni irregolari, la legittimazione degli atti sessuali al di fuori del contesto del matrimonio cristiano, per es. nelle relazioni pre-matrimoniali, oppure fra persone di orientamento omosessuale. Nessuna più o meno analoga legittimazione di un atto sessuale potrà mai essere realizzata a partire da un qualsiasi altro elemento intenzionale o circostanziale (per es. la circostanza di essere fidanzati, o legati in un'unione civile di carattere omosessuale...), in conformità a quanto affermato dal magistero della Chiesa dall'*Humanae vitae* alla *Veritatis splendor*. Il fatto che la legittimazione della sessualità avvenga all'interno della nuova unione coniugale non costituisce quindi il tradimento della dottrina tradizionale, ma semplicemente una più corretta interpretazione dello stato di vita coniugale e di una precisa (e non generalizzabile) fattispecie concreta: quella della «nuova unione». Interpretazione che ha il pregio di consegnarci una visione più adeguata della persona e dei suoi atti.

6. CONCLUSIONI

41. Proviamo quindi a tirare sinteticamente alcune conclusioni operative.

COSA SI DEVE PROPORRE A UN FEDELE IN NUOVA UNIONE CHE CHIEDE DI ESSERE RIAMMESSO AI SACRAMENTI?

Non gli/le si può proporre:

- *la via "ortodossa" delle seconde nozze quasi-sacramentali;*
- *la via "protestante" del discernimento personale, o della coscienza creativa e autonoma (regolarsi da soli secondo coscienza).*

Gli si può proporre, secondo AL:

- *la via di FC 84 (non esclusa, ma neanche auspicata da AL 298, nota 329) dell'astensione dagli atti sessuali coniugali;*
- *la via (non esclusa, ma anche dissuasiva da AL 311, nota 364) della confessione perpetua e frequente degli atti sessuali coniugali;*
- *la via indicata da AL del discernimento personale e pastorale in foro interno (o della coscienza dialogica e formata) con confessione unica e discernimento che rimane aperto per quanto riguarda gli atti sessuali coniugali (considerati legittimi se giustificati soggettivamente "ad acta")*

⁴⁵ A prescindere che questa legittimazione avvenga secondo lo schema più classico del "soggettivamente giustificato" piuttosto che con lo schema più ardito e rivoluzionario del "buono in sé".

Prospettive in corso di approfondimento, in linea con AL:

- *la via del **discernimento personale e pastorale in foro interno** (o della coscienza formata) con confessione unica e **discernimento concluso** anche per quanto riguarda la vita sessuale coniugale (considerati legittimi in quanto **giustificati soggettivamente**)*
- *la via del **discernimento personale e pastorale in foro interno** (o della coscienza formata) con confessione unica e **discernimento concluso** anche per quanto riguarda la vita sessuale coniugale (atti considerati legittimi in quanto **in sé buoni**)*

DOPO CHE IL DISCERNIMENTO PERSONALE PASTORALE IN FORO INTERNO HA PORTATO ALLA RIAMMISSIONE AI SACRAMENTI, COME SI DEVONO VALUTARE, IN FORO INTERNO, I SUCCESSIVI ATTI SESSUALI CONIUGALI DI UN FEDELE IN NUOVA UNIONE?

- *secondo la via di FC 84, sono **peccati** (forse mortali, certo veniali), quindi vanno **evitati***
- *secondo la via della confessione perpetua e frequente, sono **peccati** (forse mortali, certo veniali), quindi vanno sempre **confessati** prima di fare la comunione*
- *secondo la via indicata da AL, **non sono peccati**, sono **disordini oggettivi, soggettivamente giustificati, non vanno confessati**, ma su di essi si mantiene **aperto il discernimento in foro interno***
- *secondo la prima via ipotetica che parte da AL, **non sono peccati**, sono **disordini oggettivi, soggettivamente giustificati, non vanno confessati***
- *secondo la seconda via ipotetica che parte da AL, **non sono peccati**, sono **atti buoni** della vita coniugale*

42. In conclusione emerge ancor di più la necessità di leggere la disciplina del cap. VIII di AL sullo sfondo dell'impostazione più generale non solo dell'intera Esortazione, ma del pontificato stesso di papa Francesco.

Quella che si profila dal cap. VIII di AL è una morale per un tempo storico (il nostro) nel quale la Chiesa, dopo aver abbondantemente percorso i sentieri dell'approfondimento dottrinale, è chiamata a vivere la stagione della misericordia. Cioè la stagione non certo del tradimento o della dimenticanza della dottrina tradizionale⁴⁶, ma della capacità – proprio a partire da quella ricchezza

⁴⁶ Sono innumerevoli i passi nei quali AL richiama l'ideale evangelico del matrimonio e della sessualità, la necessità di proporlo senza sconti e diminuzioni, e quindi l'oggettiva distanza da questo ideale da parte di chi ha rotto l'alleanza coniugale iniziandone un'altra: «*come cristiani non possiamo rinunciare a proporre il matrimonio allo scopo di non contraddire la sensibilità attuale, per essere alla moda, o per sentimenti di inferiorità di fronte al degrado morale e umano. Staremmo privando il mondo dei valori che possiamo e dobbiamo offrire*» (AL 35); «*mentre va espressa con chiarezza la dottrina, sono da evitare giudizi che non tengono conto della complessità delle diverse situazioni, ed è necessario essere attenti al modo in cui le persone vivono e soffrono a motivo della loro situazione*» (AL 79); «*benché sempre proponga la perfezione e inviti a una risposta più piena a Dio, la Chiesa deve accompagnare con attenzione e premura i suoi figli più fragili*» (AL 291); tutto AL 292; «*dato che nella legge non c'è gradualità (FC 34), il discernimento non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità proposte dalla Chiesa*» (AL 300); «*mai si pensi che si pretenda di ridurre la verità del Vangelo*» (AL 301); «*la Chiesa non può rinunciare a proporre l'ideale pieno del matrimonio, il progetto di Dio in tutta la sua grandezza...La tiepidezza, qualsiasi forma di relativismo, o un eccessivo rispetto al momento di proporlo, sarebbero una mancanza di fedeltà al Vangelo e anche una mancanza di amore da parte della Chiesa. Comprendere le situazioni eccezionali non implica mai nascondere la luce dell'ideale più pieno, né proporre di meno di quanto Gesù offre all'essere umano*» (AL 307); «*senza sminuire il valore dell'ideale evangelico*» (AL

dottrinale – di uscire incontro all'uomo accidentato e ferito, lacero e spaesato. A questo uomo, disilluso dalle fandonie della modernità (che invece non hanno potuto prevalere sulle antiche mura della Chiesa, proprio perché fondata sulla pietra solida della sua dottrina), la Chiesa è chiamata oggi a prospettare senza sconti l'altezza dell'ideale evangelico del matrimonio e della sessualità. Ma è chiamata anche ad aiutarlo a discernere i passi concreti e possibili che egli può compiere verso la perfezione. Ed è chiamata anche ad accompagnarlo con cuore materno in questo cammino di crescita, sporcandosi se necessario le mani.

Senza questa anelito misericordioso e materno (1), e senza soprattutto il continuo rimando al primato della grazia e al primato del kerygma di Gesù Cristo (2), la morale cattolica – pur con la maestosità della sua costruzione – rischia di essere un grande «*castello di carte*» (*Evangelii gaudium* 39), che non sta più in piedi, e che, se ancora sta in piedi, non ha più dentro «*il profumo del vangelo*». Nel periodo post-conciliare la morale cattolica, sotto la guida sapiente di san Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, ha compiuto il secondo pezzo del percorso: la ricentatura cristocentrica della morale e la sua assicurazione al primato della grazia e del kerygma. Ora, con papa Francesco e l'AL, si accinge a compiere il primo pezzo, l'assunzione della misericordia come «*architrave*» (AL 310) della pastorale e di tutta la vita della Chiesa.

Quella di AL non è una morale delle «*semplici ricette*» (AL 298), né del «*considerare solo se l'agire di una persona risponda o meno a una legge o a una norma generale*» (AL 304), cosa di cui «*un pastore non può sentirsi soddisfatto*» (AL 305), per quanto non possiamo fare a meno né delle ricette, né delle norme («*le norme generali presentano un bene che non si deve mai disattendere né trascurare*», AL 304). Le norme dottrinali non sono «*polvere*» sbriciolata e liquefatta dal giudizio di coscienza soggettivo e relativistico, ma non sono neanche «*pietre che si lanciano contro la vita delle persone*» (AL 305). Questo perché «*la dottrina cristiana ha volto non rigido, ha corpo che si muove e si sviluppa, ha carne tenera: la dottrina cristiana si chiama Gesù Cristo*» (V Convegno della Chiesa italiana, Firenze, 10 novembre 2015). Così anche la teologia morale non può essere «*fredda e da scrivania*», ma deve sapersi collocare «*nel contesto di un discernimento pastorale carico di amore misericordioso, che si dispone sempre a comprendere, a perdonare, ad accompagnare, a sperare, e soprattutto a integrare. Questa è la logica che deve prevalere nella Chiesa*» (AL 312). Quella di AL è una morale del discernimento e dell'accompagnamento misericordioso, che aiuta a «*trovare le strade possibili di risposta a Dio e di crescita attraverso i limiti...La pastorale concreta dei ministri e delle comunità non può mancare di fare propria questa realtà*» (AL 305).

Naturalmente questo chiede a tutta la Chiesa, e in particolare ai pastori, una profonda «*conversione pastorale*». Non possiamo più permetterci i «*cuori chiusi, che spesso si nascondono perfino dietro gli insegnamenti della Chiesa*» (AL 305). Non possiamo più agire come «*controllori*», ma come «*facilitatori*» della grazia (AL 310). A volte «*poniamo tante condizioni alla misericordia che la svuotiamo di senso concreto e di significato reale, e questo è il modo peggiore di annacquare il Vangelo*» (AL 311). «*Credendo che tutto sia bianco e nero, a volte chiudiamo la via della grazia e della crescita e scoraggiamo percorsi di santificazione*» (AL 305). Al contrario «*Gesù aspetta che rinunciamo a cercare quei ripari personali o comunitari che ci permettono di mantenerci a distanza dal nodo del dramma umano, affinché accettiamo veramente di entrare in contatto con l'esistenza concreta degli altri e conosciamo la forza della tenerezza*» (AL 308).

Don Angelo Riva

308); curare l'integralità dell'insegnamento morale della Chiesa» (AL 311); «*siamo chiamati a tenere viva la tensione verso qualcosa che va oltre noi stessi e i nostri limiti*» (AL 325). In senso contrario: «*la rottura è contro la volontà di Dio*» (AL 291); «*deve essere chiaro che questo non è l'ideale che il Vangelo propone*» (AL 298).