

“Eucaristia: generoso alimento per i deboli”

Simbolo rituale senza “retorica ecclesiale”

Teologie lungimiranti e teologie di corte (vedute)

di Andrea Grillo

in “Viandanti” (www.viandanti.org) del 16 settembre 2014

“La domanda se i divorziati possano fare la Comunione dovrebbe essere capovolta. Come può la Chiesa arrivare in aiuto con la forza dei sacramenti a chi ha situazioni familiari complesse?”

Carlo Maria Martini¹

"Rifiutando di dare a se stessi il posto della verità, [i cristiani] possono confessare la loro fede in ciò che osiamo chiamare Dio - Dio, indissociabile per noi dall'esperienza che rende gli uomini contemporaneamente irriducibili e necessari gli uni agli altri. Non so che cosa diventerà la religione domani, ma credo fermamente all'urgenza di cercare questa teologia pudica e radicale"

M. de Certeau²

La prospettiva che vorrei sviluppare, in rapporto al tema del Convegno, è una analisi più diretta del rapporto tra “legame matrimoniale” e “comunione sacramentale”. Noi dobbiamo infatti riconoscere più apertamente di quanto non si faccia di solito che la “domanda di comunione”, avanzata da parte di soggetti che vivono forme di relazione sentimentale familiare che non godono di pieno (o di nessun) riconoscimento ecclesiale, spesso avviene in un linguaggio e in una forma non adeguata non solo ai tempi, ma alla “res” in questione. Mi spiego meglio, e lo faccio in modo lapidario: negli ultimi 200 anni non sono cambiate solo le forme della vita matrimoniale, ma anche le forme della comunione sacramentale.

È del tutto comprensibile che, nella discussione che oggi mettiamo in campo, appaia anzitutto la “novità matrimoniale” rispetto alla tradizione del “fare la comunione” nella Chiesa. Ma non dovremmo affatto dimenticare che, mentre cambiava il modo di vivere la relazione matrimoniale, a partire dalla metà del 1800, iniziava anche un lento fenomeno di ripensamento della “comunione sacramentale”. Quando oggi pensiamo all’”accesso alla comunione” per i “separati, divorziati e risposati” dobbiamo pensare correttamente non solo i soggetti, ma anche l’atto a cui potrebbero, dovrebbero accedere. Vorrei allora sintetizzare, in primo luogo, le novità con cui nella Chiesa possiamo e dobbiamo pensare questo “atto” del “fare la comunione”. Alla luce di questa novità condurrò la mia riflessione sui soggetti cosiddetti “irregolari”:

a) Fare la comunione non è più, anzitutto, un atto di culto personale di un soggetto, ma il “rito di una comunità”. Vi è ancora, nel linguaggio ecclesiale, un modo di pensare la “comunione sacramentale” come l’azione di un individuo, per la santificazione personale. Senza negare questa dimensione, dobbiamo ricontestualizzarla nel suo ambito rituale, ecclesiale e spirituale proprio

b) Fare la comunione è la conseguenza di un “duplice dono dello Spirito”: quello che scende sui “doni” del pane e del vino e quello che scende sui soggetti, riunendoli in un solo corpo. La duplice dimensione della “epiclesi” eucaristica richiede, evidentemente, un contesto più ricco di quello al quale ci eravamo abituati. La comunione sacramentale non è semplicemente la “conseguenza della consacrazione”, ma è il rito che segue una liturgia della parola e una liturgia eucaristica in cui non solo “si riceve”, ma “si diventa” il Corpo di Cristo

c) Partecipare tutti all’unico pane spezzato e all’unico calice condiviso è la forma più piena di “segno” di quella unità che la Eucaristia realizza. D’altra parte, bisogna ricordarlo con forza, l’effetto di grazia della Eucaristia è la unità della Chiesa, rispetto a cui la “presenza reale” di Cristo

sotto le specie è soltanto “effetto intermedio”.

Come è ovvio, questa lettura della “comunione sacramentale” conduce ad una relazione assai profonda tra la vita del soggetto in relazione e la forma eucaristica della comunione. Ma impedisce una lettura individualistica del “ricevere la comunione”, che risulta sfasata sia storicamente, sia tematicamente rispetto alla discussione che vogliamo qui condurre. Rifletto ora sui “soggetti” che possono/debbono accedere alla logica ecclesiale del “fare la comunione”, per tornare, alla fine, sul livello della “comunione sacramentale”.

1. Bisogna riconoscere che una “teologia di corte” si dimostra, molto spesso, “teologia di corte vedute”. È molto facile, in ambito matrimoniale, scivolare in queste forme anche raffinate di “teologia cortigiana”. Non si tratta affatto di una teologia poco seria. Tutt’altro. Si tratta di una teologia troppo seria, di una teologia “intemperante” nella serietà, di una teologia massimalista. In campo matrimoniale è facilissimo diventare massimalisti e così tradire quel sacramento che, più degli altri, vive di delicati equilibri, di sfumature quasi impercettibili, di logiche complesse e fragili. Il “sacramento grande”, ossia il rapporto fedele, indissolubile e fecondo tra Cristo e la sua Chiesa può essere significato e testimoniato dall’amore tra un uomo e una donna. Ma questo, appunto, non può essere deciso a priori, non è un automatismo oggettivo, non è un meccanismo cieco che si impone da sé, ma è “dono di grazia”. Una teologia di corte respira è sempre tentata di “imporre” dal tavolino del teologo, o dall’ufficio del prelado, quelle logiche che, invece, devono scaturire dai corpi, dai tempi, dalle coscienze, dalle attese, dalle aperture di credito, dalle emozioni, dalle sofferenze e dalle gioie; in altre parole, che sgorgano dalla fine mediazione del desiderio naturale con la istituzione culturale, del sentimento con la legge, dell’amore col dovere, perché il dono appaia, al principio e alla fine, come il tesoro più prezioso di quella vicenda di relazione che chiamiamo matrimonio.

2. Il tema del prossimo Sinodo non riguarda anzitutto le “patologie” matrimoniali. Ma è chiaro che la bontà delle categorie che interpretano la fisiologia del matrimonio cristiano – il suo fiorire e il suo dare buona testimonianza - sono messe a dura prova nel momento in cui debbono affrontare le crisi e le condizioni problematiche della vita dei cristiani separati, divorziati e risposati. L’occasione della prossima Assemblea dei Vescovi è propizia ad un profondo ripensamento del Vangelo del Matrimonio, che sappia tradurre le categorie fondamentali con cui la tradizione cattolica pensa, sperimenta ed esprime il dono di grazia nella vita degli sposi e delle famiglie. Come ha detto bene Mons. Bruno Forte, nella presentazione ufficiale dell’Instrumentum Laboris, non è in gioco un “divorzio cattolico”, ma una dottrina e una disciplina del matrimonio che sappia pensare con finezza, profondità e coraggio il grande cambiamento che ha riguardato la vita degli uomini e delle donne negli ultimi due secoli. Di fronte a questi cambiamenti continuare a ragionare soltanto con le categorie di “validità” e di “nullità”, di “consenso” e di “consumazione” e tradurre il dono positivo con un termine negativo come “indissolubilità” costituiscono anche un grave peccato di omissione, da parte della Chiesa e in particolare dei teologi.

In tal modo essi diventano, talora inconsapevolmente, “teologi di corte”, perché ripetono una dottrina che non è più capace di interpretare la vita, i sentimenti, le speranze e le sofferenze degli uomini e delle donne contemporanei. La Chiesa deve “saper tradurre”. Questo è il suo compito. E nel farlo deve restare certa che la “sostanza della antica dottrina” può e deve assumere altri e nuovi rivestimenti, se vuole restare se stessa. Questo progetto conciliare, che ha ispirato il disegno e lo svolgimento del Vaticano II, diventa oggi non solo una necessità pastorale, ma anzitutto una urgenza culturale.

3. L’esperienza dei matrimoni falliti, nell’ultimo secolo, ha attraversato la vita degli uomini e delle donne, a partire dall’Europa e dal Nord America, per estendersi a molta parte del mondo. Questo fenomeno ha costretto le diverse Chiese a ripensare il modo con cui avevano impostato il proprio “sapere” sul matrimonio. Anche la Chiesa cattolica è stata coinvolta in questo profondo

cambiamento, fin dal XIX secolo. Da un lato la Chiesa ha sempre cercato di andare incontro ai soggetti che sperimentavano il fallimento del proprio legame matrimoniale. Ma le forme di questa “vicinanza” e “sollecitudine” non sono e non possono essere immutabili. Anzi, la elaborazione ecclesiale ha trovato diverse vie, lungo la storia. In particolare oggi noi dovremmo uscire da quella contrapposizione –tipicamente antimoderna – di “oggettivo” contro “soggettivo”, che impedisce di comprendere il sacramento del matrimonio nella sua verità.

La oggettività indissolubile contrapposta alla soggettività del divorzio sono categorie troppo rozze e troppo astratte per poter realmente interpretare il soggetto tardo-moderno nella sua esperienza matrimoniale. Per questo giustamente anche Bruno Forte ha stigmatizzato una impostazione che polarizzi le posizioni in modo del tutto forzato: secondo questa lettura erronea, ogni cedimento alla logica del soggetto sarebbe una smentita della oggettività che solo la disciplina tradizionale sarebbe in grado di garantire.

È vero piuttosto il contrario. Una impostazione giuridica che affronti le questioni delle patologie matrimoniali con la categoria della “validità/indissolubilità” e della “nullità/reversibilità” aggira e rimuove l’unico livello realmente problematico, ossia le crisi del vincolo stesso. La forma ecclesiale del ragionamento appare aproblematica – e per questo è proprio “teologia di corte vedute”: se il vincolo c’è, deve imporsi in quanto tale. Se invece c’è crisi è forse perché il vincolo non c’è mai stato. O tutto o niente. Non ci sono mezze misure. Questo è un approccio tipicamente pre-moderno. Sia chiaro: esso ha la sua linearità, la sua bellezza, la sua grandezza, nessuno può contestarla: ma nel mondo tardo-moderno diviene causa di ipocrisie, ingiustizie, formalismi, astrattezze e indifferenze. Diventa un “alibi” per dislocarsi altrove. È il mezzo, comodissimo, per una presa di distanza dal reale, che viene ricostruito in modo forzato, caricaturale. Fa la caricatura dell’uomo e anche di Dio, che risulta quasi irriconoscibile in tutto questo gioco di specchi. Dobbiamo maturare un approccio diverso: dobbiamo pretendere da noi tutti maggior rispetto per l’uomo e maggior rispetto anche per Dio: questo è il campo del lavoro teologico sul nostro tema.

4. Da dove viene, dunque, la novità? Non è una novità anzitutto deontologica. È piuttosto una novità ontologica e antropologica. Siamo entrati, negli ultimi 200 anni, in buona parte del mondo, gradualmente, in una forma di vita che chiamiamo “tardo-moderna”, nella quale il soggetto individuale, in modo ambiguo, straordinario e preoccupante, esaltante e disarmante, ha acquisito una nuova e inedita rilevanza. Questo mondo ha profondamente ripensato tutte le forme di “autorità comunitaria”. Lo ha fatto sul piano politico, sul piano pedagogico, sul piano economico, sul piano sentimentale e anche sul piano religioso. È importante dire che le forme sono “cambiate”, non solo che sono “peggiorate”. Le forme di vita “borghesi”, la libertà di coscienza, il primato dell’individuo, la possibilità di “secondo nozze” e di famiglie allargate hanno profondamente modificato il panorama civile e culturale, almeno del contesto europeo. A ciò la Chiesa ha reagito in diversi modi. Arroccandosi su posizioni di scontro frontale, elaborando teorie più adeguate del sacramento, talvolta scivolando su letture giuridico-metafisiche totalmente sorde alle nuove istanze offerte dal nuovo mondo liberale. Mi sembra che la relazione del Card. W. Kasper, al Concistoro di febbraio, abbia seriamente tenuto conto della impercorribilità delle strade “autoreferenziali”. Su questo, tuttavia, una riflessione profonda della Chiesa sulla “trasformazione dell’intimità” (A. Giddens) e sull’ “amore come passione” (N. Luhmann) mi sembra ancora del tutto carente³. Ma se manca questo passaggio, la questione dei “divorziati risposati” non può essere riconosciuta in tutta la sua urgenza, come sintomo di una lettura inadeguata del matrimonio contemporaneo. Per comprendere la questione dei “divorziati risposati” dobbiamo dare corpo ad una “teologia del matrimonio” che annunci il Vangelo della grazia di Cristo in modo non autoreferenziale, che non si perda nelle “mistiche nuziali” utilizzandole come ‘alibi’ per non fare i conti con la realtà⁴. Per farlo dobbiamo “tradurre”, avendo ben chiaro che per tradurre occorre considerare non solo la lingua del mittente, ma anche quella del destinatario.

5. Ciò che dovremmo considerare è precisamente la tensione, che si è venuta a creare, tra maggiore facilità di relazione e la maggiore precarietà della relazione stessa. Ciò che N. Luhmann ha

chiamato maggiore esigenza di impersonalità della società complessa e quindi maggiore desiderio di personalizzazione. Questa evoluzione non può essere letta semplicemente in prospettiva morale/moralistica, ossia con la categoria del “dovere”. La struttura sociale e culturale oggi aumenta gli spazi individuali di libertà (dei bambini come delle madri, dei mariti come dei nonni o degli zii, dei maschi come delle femmine) e per questo rende molto più precario il collegamento strutturale che la famiglia classica offriva, non solo per “senso del dovere”, ma per dipendenza economica, sociale e culturale. I ruoli fissi hanno i loro limiti, ma anche la libertà ha il suo bel prezzo.

Mi pare che talvolta il giudizio che taluni ambienti ecclesiali propongono sugli sviluppi degli ultimi 200 anni siano basati su una profonda incomprensione della “regula aurea” che sovrintende al matrimonio cristiano: ossia quella di essere - tra tutti i sacramenti - quello che più strutturalmente dipende da condizioni naturali e culturali, che la Chiesa non pone, ma che “riceve”. Su questo mi pare che il difetto di riflessione oggi sia molto accentuato, se lo paragoniamo con la spregiudicatezza medioevale e moderna di riflessione sullo stesso tema. Mentre i medievali e i primi moderni sapevano essere “spregiudicati” nell’inventare nuove soluzioni, nuove teorie, nuove pratiche, noi siamo come paralizzati. Ci pare di poter essere fedeli alla tradizione ripetendo le formulette giuridiche o catechistiche elaborate per un altro mondo, per un altro uomo, per un’altra donna, per un’altra famiglia...

6. Un secondo “fronte” di discussione è quello della “legge”. Non intendo qui tanto la questione della “legge naturale”, quanto quella di una concezione che definirei “ostinatamente pedagogica” della legge. Il mondo tardo-moderno, in forme sempre più ricche e complesse, ha elaborato una nozione di “legge” che produce una forte accentuazione dei “diritti del soggetto”. Questo sviluppo, che non è affatto privo di problemi e di rischi, non può essere contrastato semplicemente con una teoria “oggettiva” e “pedagogica” della legge. Su questo punto, come credo, le riletture della tarda modernità come “perdita del valore pedagogico della legge” sembrano rimaste indietro rispetto al nuovo equilibrio tra libertà e autorità che questa epoca ha elaborato in modo originale. A me pare che il matrimonio sia un luogo esemplare di questa rilettura del rapporto tra libertà e autorità. Se a ragione dobbiamo riconoscere alla tarda modernità una certa semplificazione del matrimonio come “luogo della autorità”, cionondimeno la Chiesa non può appiattare il vangelo semplicemente sulla difesa di un assetto comunitario e sociale di impianto pre-moderno. Nel matrimonio appare evidente, oggi, che il soggetto, il legame e il riconoscimento sociale procedono in modo nuovo e non necessariamente peggiore. Accettare questo orizzonte nuovo dovrebbe essere un prerequisito del dibattito in vista del Sinodo. Accettando, anche, che il mondo non è tutto uguale. Che le dinamiche individuali e sociali in Europa, in Asia, in Africa e in America non si possono assimilare sotto un medesimo modello. Forse un “papa americano” saprà garantire la sufficiente articolazione della esperienza della famiglia, così come ha fatto per la prima volta il Concilio Vaticano II, mettendo insieme le esperienze dei Vescovi di 5 continenti.

7. Un altro motivo di riflessione, non separato dai due precedenti, può essere individuato nel mutamento culturale del concetto di “intimità”. Le opere di grandi pensatori dell’ultimo secolo (come Foucault, Luhmann e Giddens) hanno accuratamente sondato questo mutamento. La intimità “oggetto di cura”, “codificata” e “trasformata politicamente” è una grande novità degli ultimi 200 anni. D’altra parte il concetto di intimità era stato usato da Agostino come un modo di comprendere Dio stesso, da lui inteso e definito “intimior intimo meo”.

Che cosa accade quando il concetto di intimità subisce un mutamento tanto radicale e acquisisce nuove forme di evidenza e di correlazione, con gli uomini e con Dio? Su questo la Chiesa ha bisogno, oggi, di una riflessione spregiudicata, nella quale maturi la coscienza della correlazione tra Dio e uomo affidata a concetti “fragili” come quello di intimità. Senza cedere né alla tentazione di irrigidire ontologicamente la relazione, né alle forme più improvvisate e meno fondate di conciliazione e di adattamento. Certo, una tradizione che ha negato ogni relazione tra sacramento del matrimonio e sentimento dell’amore incontra oggi molta difficoltà ad elaborare una teoria

adeguata del sacramento e dell'uomo stesso. Una non piccola responsabilità sta nel modo con cui abbiamo insegnato, nei Seminari, il Corso di diritto canonico sul Matrimonio. Ma anche qui, sia pur lentamente, ci stiamo liberando da modelli teorici e pratici del tutto asfittici, che però sono subito ricomparsi nelle tesi più avverse alla "relazione Kasper" al Concistoro.

8. Nel mio libro "Indissolubile?"⁵ ho cercato di proporre una "diversa traduzione" di indissolubilità, che sappia uscire dalla contrapposizione tra "vincolo oggettivo indissolubile" e "legame soggettivo risolubile". Se si lasciasse imporre questa alternativa in modo secco, la Chiesa sarebbe costretta in un vicolo cieco, ossia a dover negare la logica del "divorzio disponibile" parlando soltanto il linguaggio del 1500. Ma questa alternativa secca risulta falsa. La verità del matrimonio non è veramente custodita da una "teoria oggettiva del vincolo".

La prova è data dal fatto che, di fronte ad una tale teoria vigente, le forme di scappatoia a livello giudiziario raggiungono facilmente il risultato di dichiarazioni di nullità del tutto soggettive e addirittura arbitrarie.

Le parti possono disporre del loro precedente matrimonio accordandosi sul "capo di nullità" da sostenere concordemente davanti al Tribunale ecclesiastico. Solo una "teoria intersoggettiva del vincolo" può essere in grado di offrire una buona soluzione ai "matrimoni falliti". Non dovremo più restare prigionieri della alternativa "valido/nullo". Potremo affrontare, con maggior serenità, l'ipotesi che a morire possa essere lo stesso vincolo.

Che il legame tra i coniugi possa/debba avere una storia, e che in tale storia possa fiorire o morire, costituisce un assunto teorico preliminare, che segna profondamente e irreversibilmente la differenza tra le traduzioni pre-moderne e le traduzioni tardo-moderne del medesimo Vangelo del matrimonio. La differenza tra questa logica e la logica della "disponibilità del vincolo", ossia del "divorzio", appare comunque chiara. Nessuno dispone del vincolo. Il vincolo non è "mio". Ma non è nemmeno un oggetto". Il vincolo è in un "tra", in un "inter", che è luogo delicato di grazia e di disgrazia. Il soggetto coinvolto e la Chiesa come comunità possono constatare, con opportuna procedura, che il vincolo, in determinate circostanze, risulta morto.

9. Annunciare oggi la bellezza di "ciò che Dio ha unito" comporta saper resistere alla tentazione di identificarlo, semplicisticamente, con "ciò che l'uomo non deve sciogliere". La differenza tra "unità" e "indissolubilità" deve essere recuperata e salvaguardata gelosamente. Questo ha come conseguenza un ridimensionamento delle "logiche a priori", che inevitabilmente formalizzano e rendono astratto il dibattito. Se, davvero, nel matrimonio fosse in gioco semplicemente una "ontologia", avremmo già risolto ogni questione sul piano di una "evidenza metafisica", prima ancora che la teologia avesse potuto dire la sua parola più originale.

Avremmo una "antropologia" come somma autorità, ma non riusciremmo più a riconoscere un bene che non fosse "bene massimo". Il massimalismo sarebbe, allora, il peggior alleato del formalismo. Perpetueremo, così, quella "santa alleanza" tra massimalismo del bene e formalismo della istituzione che consente - oggi in modo tanto clamoroso - di essere certi che la validità del matrimonio garantisce la indissolubilità del vincolo da parte di Dio, mentre il minimo difetto del consenso o della consumazione risulta ancora in grado di far scaturire una "nullità" che è capace di spiazzare non solo la storia della coppia, ma Dio stesso nel suo disegno di grazia incarnata. Se non volessimo accettare le logiche storiche, complesse e opache del "male minore", ossia del "bene possibile"; se volessimo invece perseguire soltanto il "bene massimo" nella sua purezza - contrapponendo così alla "relazione pura", che rende evanescente la relazione, il "vincolo puro", che rende evanescente il soggetto - finiremmo in una serie infinita di contraddizioni, di finzioni giuridiche, di equilibrismi, cui ci siamo già condannati mediante l'impiego ordinario di categorie inadeguate, che impediscono alla esperienza di essere riconosciuta e alla dottrina del Vangelo di essere riconoscibile.

10. Possiamo definire una serie di "conseguenze pastorali" del nostro ragionamento. Questo è precisamente il compito pastorale della Chiesa: restare in una continuità vitale con la propria

tradizione. Difenderla scrupolosamente, ma senza paura di farla parlare con i linguaggi più persuasivi, più profondi e, nello stesso tempo più pudichi e più rispettosi. Salvaguardare il sogno di Dio per la vita delle coppie e per il loro "per sempre" non significa tradurre la Parola di Dio nelle categorie della necessità e della imperturbabilità delle cose morte. Dire che il matrimonio viene trascritto nelle categorie dell'essere - ad imitazione della storia teologica dell'eucaristia - non è affatto solo a garanzia della qualità della testimonianza che si reca alla volontà di Dio. Dio, se trascritto nelle categorie del necessario, può perdere il suo tratto più caratteristico, ossia di stare oltre, al di là della necessità, di essere "più che necessario".

Se la formulazione della dottrina e la strutturazione della disciplina accettassero la logica di questa "traduzione" della indissolubilità nella indisponibilità, ne potrebbero derivare una serie di conseguenze non irrilevanti. Ne faccio un primo elenco provvisorio, in forma di prima provocazione e di iniziale proposta, bisognosa di integrazione e di migliore precisazione:

- salvaguardare la "indisponibilità" del vincolo significherebbe poter valutare le condizioni successive al consenso e alla consumazione, e dunque non dover essere necessariamente costretti a "retrodatare" tutte le questioni, escludendo, tuttavia, tutti quei casi che negassero apertamente la indisponibilità del legame matrimoniale.

- tale processo di "accertamento della morte del vincolo" potrebbe essere ancora affidato ai tribunali ecclesiastici, ma sarebbe collegato, strutturalmente, ad un percorso penitenziale e pastorale, per elaborare il lutto della morte e il perdono del peccato;

- la "esperienza di morte" che i coniugi vivono nella loro separazione e divorzio dovrebbe essere letta non solo con le "categorie penitenziali", ma anche con le "categorie della infermità, della fragilità e della morte". Pastoralmente la Chiesa conosce "due vie" di guarigione: quella dalle crisi "per colpa" (penitenza) e quella dalle crisi "senza colpa" (unzione degli infermi). Recuperare un approccio "terapeutico" al matrimonio fallito significa non soltanto "aprire itinerari penitenziali", che riconoscano tutte quelle mancanze e quelle colpe che hanno causato la morte del vincolo, ma anche integrare le coppie fallite nel "campo profughi ecclesiale". Anche da questo punto di vista la tradizione orientale ha conosciuto una prassi di "unzione" delle coppie malate, che potrebbe ispirare non tanto imitazioni dirette e forse inopportune, ma ispirazioni e sintonizzazioni accurate del tatto ecclesiale e del gusto relazionale.

- quando fosse constatata la "morte del matrimonio", questa dichiarazione non impedirebbe affatto al soggetto di restare fedele al coniuge del matrimonio dichiarato estinto, in analogia con quanto accade nel caso di vedovanza.

- questa ipotesi, evidentemente, non solo non impedirebbe, ma manterrebbe immutate, meglio garantite - e certo anche ridimensionate e ricondotte al loro senso più autentico - tutte le prerogative dell'istituto del riconoscimento della nullità del matrimonio. Che tornerebbe a marcare così una più forte distanza della "presumptio iuris" rispetto alla "fictio iuris".

- si confermerebbe, cionondimeno, una discrepanza evidente tra divorzio civile e morte del matrimonio ecclesiastico. Questa resterebbe, obiettivamente, una differenza insuperabile, e garantirebbe il necessario spazio per la profezia ecclesiale rispetto alla logica del mondo, che rischia sempre di rendere "disponibile" ciò che ogni uomo e ogni donna può riconoscere, nel profondo, di aver ricevuto anzitutto come un dono, anche quando non ha saputo o potuto accoglierlo, valorizzarlo e comprenderlo.

11. Una grande riconciliazione tra la dottrina e l'esperienza è ciò che il Concilio Vaticano II ci ha voluto insegnare, in modo magistrale. Oggi, intorno al rilancio di questa grande opzione, possiamo accordare una attenzione nuova alle dinamiche di quei soggetti che vedono "morire" il vincolo del

loro matrimonio e non sanno come poter accettare le uniche due soluzioni che la Chiesa offre alla loro coscienza: o di riconoscere che quel vincolo non c'era mai stato, o di impegnarsi a far morire tutto ciò che nella nuova realtà di coppia potrebbe contraddirlo. Affrontare la questione nuova con gli strumenti di una chiesa e di una società che non c'è più è una risorsa tipica di una "istituzione autoreferenziale". Un aiuto decisivo per affrontare questa sfida è costituita dalla rinnovata esperienza di "comunione sacramentale" cui la Chiesa si lascia iniziare dal proprio riformato rito dell'eucaristia. In esso, infatti, essa sperimenta con maggior evidenza, alcune "simboliche" del tutto decisive:

- a) la correlazione strutturale tra "corpo di Cristo sacramentale" e "corpo di Cristo ecclesiale": lo Spirito Santo scende, contemporaneamente, sulle offerte e sugli offerenti: partorisce, amando, la unità della Chiesa.
- b) Tale correlazione ci fa uscire da una lettura troppo angusta della "presenza del Signore come sola consacrazione". La Presenza del Signore è non solo l'intera "preghiera eucaristica", ma anche la "presenza nella parola proclamata" e "presenza nel pane spezzato e nel calice condiviso".
- c) La forma stessa sia della ministerialità (articolata) della Parola, sia del rito di comunione (con la articolazione della materia e del rapporto con essa) dicono una nuova percezione del "fare comunione" e dell'"essere comunione".

Sintonizzare questo livello simbolico-rituale della "eucaristia" con la "trasformazione della intimità" non è cosa semplice, ma è una urgenza ecclesiale. D'altra parte, proprio nella logica dell'urgenza, resta vero che anzitutto "caritas Christi urget nos": far spazio ad un "surplus" di misericordia e di amore esige dalla Chiesa di oggi e di domani una grande forza e una grande franchezza, per poter essere nello stesso tempo intelligente nel leggere la propria tradizione matrimoniale e eucaristica - e coraggiosa nel volerla profondamente rilanciare e rinnovare. Con pudore intelligente e con radicalità coraggiosa.

Come ha detto, in modo indimenticabile, un grande teologo del XX secolo come M. De Certeau:

"Rifiutando di dare a se stessi il posto della verità, [i cristiani] possono confessare la loro fede in ciò che osiamo chiamare Dio - Dio, indissociabile per noi dall'esperienza che rende gli uomini contemporaneamente irriducibili e necessari gli uni agli altri. Non so che cosa diventerà la religione domani, ma credo fermamente all'urgenza di cercare questa teologia pudica e radicale"

Una teologia che sappia evitare la tentazione cortigiana della spudoratezza e della superficialità, avrà il solo fine di meglio distinguere e articolare - nel matrimonio contemporaneo e nella esperienza della comunione sacramentale - "ciò che non muore, e ciò che può morire", come ha scritto un "teologo" del XIV secolo come Dante in una terzina indimenticabile della sua *Commedia* (*Paradiso*, XIII, 52 - 54), con cui voglio qui concludere:

Ciò che non more e ciò che può morire
Non è se non splendor di quella idea
Che partorisce amando il nostro Sire

- - - - -

¹ Dall'intervista che P. G. Sporschill e Federica Radice hanno tenuto con il Cardinale il giorno 8 agosto del 2012, e che venne pubblicata sul "Corriere della Sera" il giorno dopo la sua morte, il 1 settembre 2012, con il titolo "Chiesa indietro di 200 anni".

² M. De Certeau, *La debolezza del credere*, Troina, Città Aperta, 2006, 239.

³ Cfr. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna, Il Mulino, 1990.

Pagine affascinanti si possono leggere anche in N. Luhmann, *Amore come passione*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, che nell'originale tedesco del 1982 reca il sottotitolo *Zur Codierung von Intimitaet*, "Sulla codificazione della intimità".

⁴ Cfr. F. Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Oxford, Blackwell, 2007.

⁵ Cfr. A. Grillo, *Indissolubile? Contributo al dibattito sui divorziati risposati*, Assisi, Cittadella, 2014.