

Convegno

Separati, divorziati, risposati

Fallibilità dell'amore umano nello sguardo di Dio

Bologna 13 settembre 2014

TRADIZIONE E VITA ECCLESIALE

Dal confronto con la pastorale delle Chiese ortodosse circa il divorzio, un possibile orientamento di cui il Sinodo potrebbe farsi carico.

Basilio Petrà

Sono stato invitato a presentare alcune riflessioni sulla pastorale dei divorziati risposati, tenendo conto della prassi e della tradizione orientale. Il sottotitolo da questo punto di vista è significativo: *Partendo dal confronto con la pastorale delle Chiese ortodosse circa il divorzio, un possibile orientamento pastorale di cui il Sinodo potrebbe farsi carico.*

Fin dall'inizio vorrei chiarire che quel che dirò si basa sulla precisa considerazione che tradizione latina e tradizione greca sono due tradizioni che hanno sviluppato nel corso del primo millennio due modalità diverse di fare fronte alla situazione dei matrimoni falliti basandosi su presupposti biblici, teologici e antropologici diversi¹.

Ciò significa molte e diverse cose. Ad esempio, significa che la tradizione ortodossa presenta certamente una soluzione dei matrimoni falliti ma non propriamente una pastorale di essi; chi entra in contatto con le chiese ortodosse da questo punto di vista si renderà conto di avere a che fare con procedure canoniche più che propriamente con un'azione pastorale.

Ancora, altro esempio, ciò significa che il trasferimento da una tradizione all'altra di soluzioni o prospettive concernenti i matrimoni falliti rischia di ingenerare dinamismi incompatibili con l'insieme di ogni singola tradizione e, detto in termini molto elementari, provocare conseguenze peggiori dei vantaggi eventualmente arrecati.

Sono solo due esempi, sufficienti tuttavia io spero a mostrare la necessità di andare più in profondità nella trattazione delle due tradizioni. Tenterò di farlo facendo emergere alcuni elementi che connotano in modo decisivo la tradizione orientale e la sua differenza rispetto a quella occidentale. Ciò ci consentirà di trarre alcune considerazioni in ordine ad una soluzione pastorale cattolica.

Possiamo dunque cominciare. La tradizione greca ha due presupposti fondamentali che spiegano (teologicamente/canonicamente) tutta la sua evoluzione nei confronti della questione del divorzio e delle seconde nozze.

¹ Cfr. B.PETRÀ, *Quando le fragilità diventano causa di rottura...Il fallimento della vita di coppia* in Giovanni DEL MISSIER (a cura), *Vulnerabile e preziosa. Riflessioni sulla famiglia in situazione di fragilità*, Edizioni Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2014, 75-87

Il primo presupposto fondamentale è l'accettazione delle eccezioni matteane (Mt 5,32; 19,9: il caso di *porneia*) come reali eccezioni: il Signore avrebbe ammesso la possibilità di nuove nozze per il coniuge innocente nel caso di adulterio. Si può dire che nella storia greca (orientale) questa eccezione della *porneia* è sempre stata accettata,² con tutte le sue conseguenze: innanzitutto, la possibilità che un comportamento umano potesse determinare la fine di un vincolo coniugale aprendo a nuove nozze valide (cioè non adulterine). Non a caso Asterio di Amasea (+410) porrà sullo stesso piano la morte e l'adulterio come cause di scioglimento del matrimonio³. L'indissolubilità in questo orizzonte ha sempre mantenuto un fondamentale connotato morale (il dovere di non sciogliere più che l'impossibilità di non sciogliere), configurandosi come il comandamento di non sciogliere il legame e di conformarsi al principio, al progetto genesiaco originario: Adamo, Eva, un uomo, una donna per sempre. La tendenza dominante in Oriente è quella dell'eternità del matrimonio vero.

Questa prospettiva ha consentito che in Oriente si desse un punto di incontro tra la legislazione imperiale degli imperatori cristiani e la prassi ecclesiastica intorno alla nozione di 'giusta causa di divorzio' (l'elenco più autorevole delle giuste cause è quello di Giustiniano nella *Novella* 117 del 542, rimasto alla base delle legislazioni ecclesiastiche ortodosse⁴).

Questa nozione costituiva una novità nei confronti della tradizione giuridica romana pre-cristiana in quanto subordinava il divorzio al darsi di una giusta causa quale condizione per accedere ad un successivo matrimonio *nomimos* o legale. Si noti che nei primi secoli dell'impero cristiano il matrimonio *nomimos* non coincideva con matrimonio *enkyros* o valido; progressivamente però si impone il principio che debba essere una sentenza a stabilire l'esistenza della giusta causa e l'estensione della giurisdizione ecclesiastica sul matrimonio porta a maggiore coincidenza tra matrimonio legale e valido.

D'altra parte, questa nozione aveva un chiaro rapporto con il fatto che il Signore stesso aveva ammesso una 'giusta causa' e dunque la Chiesa era nella condizione di poter ritenere giuste cause anche altre riconducibili per analogia a quella matteana, *nello spirito dell'economia ecclesiastica*, accettando anche ecclesiasticamente alcune nozze successive seppure prevedendo anni di penitenza canonica (astensione dall'eucaristia).

La confluenza sulle giuste cause ha avuto una sua forma letteraria caratteristica nella letteratura nomocanonica che ha favorito l'espansione della giurisdizione ecclesiastica sul matrimonio, diventata sempre più piena a partire dal IX secolo e dall'imperatore Leone il Saggio per diventare esclusiva con Alessio I Comneno (XII sec.) e poi nella turcocrazia; per molto tempo anche dopo la

² Per una fondazione più ampia cfr. B.PETRÀ, «Questioni intorno al matrimonio» in *L'ortodossia in Italia. Le sfide di un incontro*, a cura di Gino Battaglia, EDB, Bologna 2011, 297-314; Idem, *Divorzio e seconde nozze nella tradizione greca. Un'altra via*, Cittadella Editrice, Assisi 2014.

³ B.PETRÀ, *Divorzio e seconde nozze nella tradizione greca*, 111.

⁴ B.PETRÀ, *Divorzio e seconde nozze nella tradizione greca*, 29-31.

turcocrazia in alcuni paesi di tradizione ortodossa è continuata –e continua- una forte presenza ecclesiastica nell’ambito matrimoniale. Non sorprende pertanto che ciò abbia determinato un forte coinvolgimento della gerarchia ecclesiastica nella procedura stessa di divorzio (per la determinazione della *pneumatiki lysi* o scioglimento spirituale)⁵ o in ogni caso una notevole connessione dell’esercizio del potere spirituale episcopale con quello civile.

Il secondo presupposto sfugge spesso allo sguardo giacché non ha immediati punti di appoggio nella sensibilità occidentale. Nella tradizione ecclesiastica greca vi è una fondamentale equivalenza teologico/liturgica tra matrimonio dei divorziati e matrimonio dei vedovi⁶.

Ambedue le condizioni infatti sono connotate dalla ‘imperfessione’ nei confronti del principio genesiaco: un uomo, una donna per sempre. Non corrispondono al disegno originario e nascono sempre –in qualche modo- dalla fragilità, dalla insufficienza dell’uomo, dalla sua incapacità di adeguarsi pienamente alla verità, dalla sua infermità, dal suo peccato e, anche paolinamente (mio riferisco a 1 Cor 7), dall’incapacità di gestire la concupiscenza.

Perciò, l’accettazione di tutte le seconde nozze –a cominciare dallo stesso caso evangelico di *porneia* che è considerata come una *divina* condiscendenza- è sempre *anche* un atto di condiscendenza ecclesiale a imitazione di quella divina, un atto di abbassamento sull’uomo e sulla sua debolezza, di *economia*, secondo un linguaggio tipico dell’Oriente ecclesiastico.

Per questa fondamentale comprensione la liturgia delle seconde nozze è identica tanto per i vedovi quanto per i divorziati risposati ed include sempre alcune preghiere penitenziali. Sono previsti anche canoni penitenziali –sottoposti naturalmente all’economia del confessore. Sul piano storico, soltanto lentamente e a fatica il rito delle seconde nozze è arrivato ad includere anche l’incoronazione diventando –nel linguaggio orientale- un matrimonio liturgicamente pieno e benedetto, noi diremmo un matrimonio sacramentale. Controversa tra i teologi

⁵ Si veda la descrizione della procedura in vigore in Grecia, così come è descritta dal metropolita Panteleimon RODOPOULOS: “Secondo la legge romana (*Novella 27* di Alessio I) e durante gli anni del dominio ottomano, le udienze di divorzio furono sotto la giurisdizione delle corti ecclesiastiche. Secondo la legge in vigore in Grecia oggi, queste udienze, per la dissoluzione dei matrimoni religiosi e non solo civili, sono tenute nelle corti civili e, in particolare, nelle corti di prima istanza. Le udienze per la dissoluzione di un matrimonio religioso, tuttavia, devono essere precedute da un tentativo di riconciliazione tra i due sposi separati da parte del loro vescovo (quello del luogo di residenza dell’uomo). Per questo, una formale richiesta deve essere sottomessa dalle parti interessate al vescovo competente, che ha il diritto di tenerla per tre mesi mentre agisce per riconciliare gli sposi. Se il tentativo fallisce, il vescovo la restituisce alla corte annotando su essa il fallimento nel tentativo di accordo. Una volta che la decisione giudiziale che annuncia il divorzio è resa pubblica è perciò stesso irrevocabile; il Pubblico Ministero manda una copia al vescovo della residenza dell’uomo e quest’ultimo dichiara che il matrimonio è dissolto anche spiritualmente. Se il matrimonio è stato celebrato con una cerimonia religiosa il vescovo è la persona competente a dissolverlo, in conseguenza della cerimonia religiosa. La corte civile si assume l’impegno della procedura di pubblicazione del divorzio così come l’esame delle differenze tra gli sposi che cercano il divorzio. L’autorità che di fatto dissolve il matrimonio, tuttavia, è il vescovo che è obbligato ad accettare i risultati del precedente giudizio della corte”: *An Overview of Orthodox Canon Law*, Translated from the Greek original by W.J.Lillie, Orthodox Research Institute, Rollinsford: New Hampshire 2007, 200-201.

⁶ Questa particolarità orientale è forse la prova maggiore che si possa dare a sostegno dell’interpretazione che Giovanni Cereti –da molti decenni- avanza riguardo al canone 8 del Concilio di Nicea.

ortodossi è la questione se la sacramentalità delle seconde nozze sia dello stesso valore delle prime o non vada considerata come una sacramentalità ‘*aneparkês*’⁷ o non bastante.

Il carattere di insufficienza emerge più chiaramente nel caso delle terze nozze, nozze benedette ma per lo più senza incoronazione (come spesso accade nell’Ortodossia, c’è a livello reale una certa varietà) e dunque già liturgicamente meno piene, con maggiore presenza di condizioni penitenziali e di cautele per l’ammissione. E’ abbastanza diffusa la convinzione che non si tratti in questo caso di nozze sacramentali al pari delle prime e nemmeno delle seconde: spesso se ne parla come di nozze semplicemente benedette dal sacerdote. Annoto *en passant* che dal momento che per la dottrina orientale il ministro del matrimonio è il sacerdote e la forma la sua benedizione dire ‘semplicemente benedette e non sacramentali’ ad orecchie occidentali suona strano; per un orientale però la differenza liturgica (se rispettata) è tale che c’è un seria differenza rispetto alle seconde nozze.

Proprio perché concessione estrema, le terze nozze –tanto dei divorziati quanto dei vedovi- sono anche le ultime che hanno un riconoscimento ‘benedetto’ da parte della Chiesa.

Ebbene questi due presupposti fondamentali propri della tradizione greca sono anche i punti nei quali si dà maggiore lontananza rispetto alla tradizione latina. Una lontananza che determina anche diversità strutturali notevoli.

Dal IV secolo in poi in Occidente l’eccezione mattea è stata sempre più caratterizzata come un’eccezione apparente, in quanto consente sì la separazione ma non le nuove nozze, giacché le nuove nozze sarebbero anche nel caso di *porneia* adulterine.

Su questa base –che trova il suo punto di forza patristico in san Gerolamo- la tradizione occidentale è stata facilmente portata a pensare ad un legame che mantiene la sua forza oggettiva pur nella rottura della relazione tra i due sposi. Diventa così possibile lo sviluppo canonistico medievale del contratto matrimoniale tra battezzati che genera un legame tra i due coniugi che va oltre la loro relazione interpersonale e assume un carattere oggettivo a se stante. In questa luce, il legame una volta stabilito ha una sua *aseità* che non può essere violata: o non è stato davvero stabilito il legame (questione della validità o nullità del consenso coniugale e/o del matrimonio); oppure deve essere sottoposto ad un potere che è capace di andare oltre il potere umano giacché il legame ha una sua ‘aseità’ transumana: è questo il potere del Romano Pontefice la cui estensione in ambito matrimoniale ha una lunga storia e il cui limite *sembra* a tutt’oggi costituito solo dal matrimonio rato e consumato, cioè un matrimonio sacramentale validamente celebrato e consumato. By the way, non è forse inutile ricordare che nel cattolicesimo l’unico matrimonio veramente indissolubile è considerato quello rato e consumato, ove consumazione non è una categoria biblica ma molto culturalmente determinata e in fondo stabilita dal diritto.

⁷ Cfr. il mio *Le “seconde nozze” sono sacramento ?* in *Settimana* (2014) n.21, 12-13

Torniamo al nostro percorso. E' lungo questo binario che corre la via latina di far fronte al fallimento matrimoniale, al contrario della via orientale che segue quella delle giuste cause di divorzio sullo sfondo dell'unità del progetto genesiaco rotta dal peccato dell'uomo.

Se grande è la differenza riguardo all'eccezione mattea e grandissime le sue conseguenze, bisogna dire che non meno grande è la differenza riguardo al matrimonio vedovile.

La tradizione latina, pur avendo alcuni elementi che sottolineano qualche imperfezione del matrimonio vedovile (una sorta di inferiorità) specie nella Scolastica, ha considerato e considera la morte del coniuge come equivalente alla morte del legame. Se il coniuge muore, il legame coniugale –pur essendo concepito in vita come indipendente dalle variazioni oggettive della relazione tra i due– finisce. Perciò per la tradizione latina il matrimonio vedovile è senza limiti numerici e, specialmente con il Codice del 1983, è assolutamente uguale al primo matrimonio dal punto di vista liturgico e dal punto di vista della dottrina del matrimonio.

Questa visione del rapporto morte-legame coniugale, originariamente legata alla prassi romana e all'indicazione paolina, trova poi storicamente un forte sostegno antropologico nell'idea consacrata da Agostino del matrimonio come essenzialmente *communio ad procreandum* e dell'atto coniugale come *actus procreativus*. La morte interrompe ogni possibilità procreativa, dunque è facile vederla come risolutiva del legame.

Si è così costituita la visione ordinaria (spontanea) del rapporto tra morte e legame coniugale. Solo che questa visione del rapporto tra morte e legame è oggi insostenibile, giacché il matrimonio non è una *communio ad procreandum* ma è una *communio vitae et amoris coniugalis* che stabilisce una relazione di comunione interpersonale: *il legame o vincolo è l'unità interpersonale dei coniugi stessi, la loro unidualità* (è linguaggio del Magistero). La procreazione, pur preziosa, anche simbolicamente, è un momento non 'costitutivo' di tale comunione (al punto che *l'impotentia generandi* conosciuta non impedisce un matrimonio valido).

Se permettete, vorrei chiedervi una particolare attenzione a questo punto, giacché apre probabilmente una via lungo la quale la tradizione occidentale può raggiungere una soluzione pastorale che ha una sorta di equivalenza con la soluzione canonica ortodossa, pur essendo strutturalmente diversa.

Infatti, mentre la tradizione orientale ha da sempre visto l'unità nel senso della monogamia assoluta o unicità del vero matrimonio, la tradizione occidentale l'ha vista sempre connessa piuttosto con il legame concreto della coppia nella realizzazione del matrimonio procreativo. In altre parole, l'Occidente ha sempre considerato che il legame nuziale fosse –come notava p. Dürrwell– distruttibile dalla morte, anche se oggi si trova nella strana situazione teologica che non può più dire facilmente questo perché il legame della coppia si identifica con l'unità interpersonale e non con l'agostiniana *communio ad procreandum*.

Associazione Viandanti • Rete dei Viandanti

Qualcuno potrebbe dire: allora, se le cose stanno così, neanche ai vedovi si dovrebbero permettere nuove nozze. Qualcuno lo ha detto, qualcuno potrebbe sostenerlo.

Tuttavia, la mia posizione è diversa, perché nella prospettiva latina – piegata procreativamente da Agostino- si conserva in realtà la sapienza pastorale paolina che pur non considerando soluzione migliore le nozze vedovili le ha consentite stabilendo che sono possibili in continuità con il diritto ebraico e/o romano.

E Paolo non pensava in termini procreativi –almeno in quel contesto- ma in termini di gestione della concupiscenza, diremmo oggi in termini di gestione della vita affettiva. Per Paolo era chiara l'idea che avrebbe potuto essere troppo chiedere ad un essere umano di affrontare la via della concreta solitudine affettiva pur pensando alla superiorità ideale di un vedovo che non si risposa.

Questa paolina sapienza pastorale dovrebbe essere assunta pienamente e formalmente, nel nuovo orizzonte di consapevolezza, e vedere nella 'morte' la categoria adeguata per affrontare pastoralmente la condizione dei divorziati risposati. Come la Chiesa latina ha ammesso da sempre e ammette oggi la possibilità di nuove nozze in caso di morte corporea del coniuge (pur sapendo bene, specie oggi, che la persona non muore - è anzi destinata a riassumere il corpo nella risurrezione - e che il legame costitutivo del matrimonio è un legame interpersonale), affidando alla sapienza di Dio la soluzione delle eventuali difficoltà incluse in tale permissione, così la stessa Chiesa potrebbe ammettere una soluzione simile nel caso di *fine o fallimento irreversibile* sul piano esistenziale della forma coniugale del legame, sulla base di un adeguato giudizio pastorale e di un eventuale percorso di riconciliazione disposto in modo per quanto possibile corrispondente alla vicenda vitale delle persone.

Per questa via si avrebbe una soluzione ultimamente (nei suoi effetti) equivalente a quella ortodossa anche se con aspetti strutturali diversi, forse anche con qualche vantaggio ecclesiale rispetto a quella ortodossa (troppo coinvolta sul piano delle procedure giuridiche di divorzio).

Questa sorta di analogia tra fallimento del matrimonio e morte permetterebbe alla Chiesa cattolica di recepire nella sua struttura teologico/liturgica un elemento che gli Ortodossi hanno certamente ben conservato. Essi non hanno separato l'esercizio vero della sessualità dal darsi di una condizione coniugale riconosciuta in quanto tale dalla Chiesa.

L'Ortodossia infatti, come abbiamo visto, ritiene possibili nuove nozze dopo divorzio e offre loro una forma liturgica in forza della quale esse sono ecclesialmente e pienamente riconosciute nel suo orizzonte teologico.

Su questo punto, dovremmo imparare la lezione ortodossa, almeno se si vuole conservare la bimillenaria dottrina etica della Chiesa che congiunge la verità della vita sessuale con la condizione coniugale delle persone e, per i battezzati, con la condizione di un matrimonio nel Signore, nella Chiesa.

Associazione Viandanti • Rete dei Viandanti

Sottolineo questo punto, perché è spesso trascurato: se la Chiesa cattolica accettasse l'esercizio della sessualità da parte di coppie l'unione delle quali non fosse ecclesialmente riconosciuta (in forza cioè di un atto ecclesiale specifico e, molto probabilmente, di qualche valore sacramentale), opererebbe una grande rivoluzione etico-culturale riguardo ai suoi duemila anni di storia morale giacché legherebbe la legittimità della comunione sessuale non al matrimonio ecclesialmente riconosciuto ma all'affetto di tipo coniugale tra due persone. Potrebbe anche non essere molto grave, tuttavia se ne deve essere consapevoli⁸.

⁸ Alcuni propongono che la Chiesa cattolica si limiti a offrire un riconoscimento ecclesiale alle nuove unioni senza una celebrazione sacramentale –sul tipo ortodosso- o al massimo con una sorta di benedizione. Al di là del permanere dell'annotazione ricordata nel testo, questa soluzione porterebbe a introdurre *due tipi* di matrimoni per i fedeli della Chiesa: due battezzati infatti potrebbero essere riconosciuti come uniti coniugalmente senza validità sacramentale del loro matrimonio (una sorta di unione di fatto riconosciuta nella Chiesa). Una novità certamente rilevante e foriera di grandi problemi.