

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2015 | XXXI | 2



ANTHROPOTES Rivista ufficiale del
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia

Direttore Scientifico:
Prof. LIVIO MELINA

Direttore Editoriale:
Prof. JOSÉ NORIEGA

Comitato dei Consulenti:
CARL A. ANDERSON (Washington, D.C.); DOMINGO BASSO (Buenos Aires); MARIO BINASCO (Roma); S.E.Mons. JEAN-LOUIS BRUGUÈS (Roma); CARLO Cardinal CAFFARRA (Bologna); ROBERTO COLOMBO (Roma); JOHN FINNIS (Oxford); LUKE GORMALLY (London); JOSÉ GRANADOS (Roma); STANISLAW GRYGIEL (Roma); STEPHAN KAMPOWSKI (Roma); S.E.Mons. JEAN LAFFITTE (Roma); ANTONIO LÓPEZ (Washington, D.C.); NIKOLAUS LOBKOWICZ (Eichstätt); GILFREDO MARENGO (Roma); PEDRO MORANDÉ COURT (Santiago de Chile); GERHARD L. Cardinal MÜLLER (Roma); BRUNO OGNIBENI (Roma); MARC Cardinal OUELLET (Roma); JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Roma); S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ (Alcalá de Henares); DAVID SCHINDLER (Washington, D.C.); ANGELO Cardinal SCOLA (Milano); ANDREJ SZOSTEK (Lublino); PEDRO JUAN VILADRICH (Pamplona); GIANFRANCESCO ZUANAZZI (Verona).

Redazione:
Prof. JOSÉ NORIEGA, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: +39 06698 95 542 – Fax: +39 06698 86 103
E-mail: anthropotes@istitutogp2.it
Internet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm>

Segretaria di Redazione:
Dott.ssa ELEONORA STEFANYAN

Abbonamenti:
EDIZIONI CANTAGALLI SRL
Via Massetana Romana, 12 – C.P. 155 – 53100 SIENA
TEL. +39 0577/42102 – FAX +39 0577 45363
E-mail: anthropotes@edizionicantagalli.com
Pagina web: www.edizionicantagalli.com/anthropotes

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

Le paiement du tarif peut être effectué avec les moyens suivants:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

– tramite bonifico bancario

Banca di Credito Cooperativo di Sovicille – Siena

Codice IBAN: IT94 G088 8514 2000 0000 0021 350 - Codice SWIFT (=BIC): ICRAIT3FOL0

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

– tramite versamento su c.c.p.

Conto Corrente n. 59313122

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

<i>Quote:</i>	Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Estero	60,00 €)
	Un fascicolo	22,00 €	(Estero	41,00 €)
	Annata arretrata	60,00 €	(Estero	90,00 €)

La rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Cambi: Dott.ssa MARINELLA FEDERICI, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: +39 06698 95 698 – Fax: +39 06698 86 103
E-mail: biblioteca@istitutogp2.it

© 2016 EDIZIONI CANTAGALLI S.R.L.

ISBN 978-88-6879-351-7

SOMMARIO

Quale via dopo il Sinodo ordinario della famiglia?

J. NORIEGA, *Editoriale* 319

Articoli

J. GRANADOS, *El Sínodo ordinario sobre la familia: balance y perspectivas* 327

S. KAMPOWSKI, *Intercultural Dialogue and God's Project for the Family: Dogma, Culture and History* 361

N.J. HEALY, *The Spirit of Christian Doctrine: Logikē Latreía and Pastoral Accompaniment* 379

J. LARRÚ, *Compasión, tolerancia y misericordia* 395

J.J. PÉREZ-SOBA, *Saber acompañar con pasos de salvación: cómo afrontar las "situaciones complejas"* 409

L. GRANADOS, *"Pastoral Conversions" Through Practices: the Renewal of Family Ministry in the Parish* 439

J.-CH. NAULT, *Nouveauté chrétienne et vérité de l'homme: comment la loi de l'Esprit inclut la loi de la création* 463

A. DIRIART, *Discernement des esprits, discernement du corps* 483

G. SAMEK LODOVICI, *La coscienza può autorizzare deroghe alle norme?* 507

A. D'AURIA, *Mitis Iudex Dominus Iesus. Sfide pastorali per il diritto. Alcune considerazioni sull'art. 14 delle regole procedurali* 525

Meditazione	
S. GRYGIEL, <i>Perché avete paura?</i>	577
Vita dell'Istituto	589
Indice annata 2015	619

**QUALE VIA DOPO IL SINODO ORDINARIO
DELLA FAMIGLIA?**

Editoriale

JOSÉ NORIEGA*

El principal fruto que los dos Sínodos dedicados a la familia han dado ha sido reafirmar la convicción de que la familia es el camino de la Iglesia. La fecundidad a la que está llamada la Iglesia pasa porque se acerque a la familia y sepa acompañarla en su vocación específica. Esto supone una auténtica conversión pastoral, y a ella se han dedicado los dos Sínodos, explorando los caminos a seguir para acercarse a las familias concretas. El artículo del Prof. José Granados, invitado como experto al Sínodo, ofrece una panorámica de conjunto sobre los problemas debatidos y las soluciones dadas, así como una valoración del trabajo realizado.

Antes y durante los trabajos sinodales se ha repetido hasta la saciedad que los dos Sínodos no querían cambiar la doctrina, sino valorar qué disciplina y qué caminos pastorales eran más adecuados para el momento presente. Con ello se establecía un planteamiento en que a una misma doctrina podrían corresponder diferentes pastorales. La diferencia se situaba así entre una pastoral y otra. Con ello, sin embargo, se olvida un elemento decisivo: por la intrínseca relación que en el cristianismo existe entre verdad y vida, la diferencia no puede establecerse entre una pastoral y otra, porque afecta sustancialmente a la fuente de la vida que son los sacramentos, sino que la diferencia se establece entre una pastoral a la que acompaña una doctrina y otra pastoral a la que acompaña otra doctrina.

* Director editorial y Profesor ordinario de Teología moral especial en el Pontificio Instituto Juan Pablo II, Roma.

Esto es, las tensiones que los trabajos sinodales han manifestado se sitúan no simplemente en la práctica pastoral, sino en la visión de lo que es el matrimonio y la familia.

Anthropotes ha querido entrar en las líneas de fondo de las visiones sobre el matrimonio y la familia que han constituido los debates sinodales. De entre ellas, hemos querido destacar en este número dos: la comprensión de lo que es la doctrina, y la novedad transformativa del encuentro entre Dios y el hombre. Es así como se hacen relevantes algunas cuestiones pastorales con las que termina el volumen.

Respecto a la comprensión misma de lo que es la doctrina cristiana, se ha apreciado el peligro de una concepción desencarnada de la misma, como si fuese una idea o teoría que después tuviese que aplicarse a la realidad. Dos son las cuestiones afrontadas: la primera hace referencia a la especificidad de la doctrina cristiana. El Prof. Nicholas Healy, de la sección estadounidense del Instituto Juan Pablo II, ha puesto de relieve en qué modo la verdadera doctrina está ya encarnada, porque se enraiza en la encarnación del Hijo de Dios y en la actuación del Espíritu en los sacramentos. Con ello puede superar la visión moderna de la doctrina, que la asimila a un sistema de proposiciones o normas morales ideales.

Otra cuestión, derivada de la primera, es precisamente la dificultad que se ve en aplicar el Evangelio y la doctrina en contextos culturales diferentes, donde aplicar quiere decir inculturar. El Prof. Stephan Kampowski, de la sede central del Instituto, muestra en su estudio cómo el planteamiento de inculturación no responde a la realidad misma del Evangelio ni al modo como se ha expandido, ya que esconde un dualismo entre fe y cultura, ajeno a la misma experiencia cristiana. Su propuesta es ver las cosas no desde la inculturación, sino desde la interculturalidad, siguiendo la intuición de Joseph Ratzinger. De esta forma puede valorar cómo el encuentro entre una cultura cristiana y otra que no lo es pone en evidencia que lo que está en juego es la comprensión sobre lo humano. Ahí está el enriquecimiento que cada cultura recibe al encontrarse con una cultura cristiana: lo humano se acrece y se aclara.

El encuentro de lo divino con lo humano, del amor divino con el amor humano, segunda línea de fondo analizada, se refleja también en dos cuestiones presentes en las discusiones sinodales: la primera hace referencia al modo como el Espíritu asume lo humano y lo plenifica.

En la tradición teológica esta convicción ha sido expresada en modos diferentes, pero ha tenido en la reflexión sobre la ley nueva y su relación con la ley antigua y la ley natural un momento de comprensión decisivo. Dom Jean-Charles Nault, abad de la Abadía de San Wandrille, pone en evidencia el carácter analógico del concepto de ley, cuya referencia decisiva es la ley eterna, esto es, el proyecto y voluntad salvífica universal de Dios: de ella participan cada una de las leyes, por lo que no puede haber incompatibilidad entre sí, sino integración dinámica. La ley del Espíritu integra en sí la ley natural, esto es, la racionalidad humana, con lo que se hace apta para guiar al hombre a la plenitud. Una comprensión adecuada de cómo el Espíritu guía al hombre requiere una comprensión adecuada del modo como el hombre se guía a sí mismo gracias a su conciencia. Si este punto no se resolviese bien, la acción del Espíritu sería extrínseca al obrar humano. El estudio del Prof. Giacomo Samek Ludovici, de la Università Cattolica de Milán, resalta cómo las normas morales no son algo que se opone a la conciencia, como si fuesen dos polos diferentes que debiesen ser armonizados, sino que son intrínsecas a la misma conciencia, porque señalan el camino de plenitud. Entre norma y conciencia se da una sinergia recíproca que hace posible la vocación al amor, al modo como las dos alas permiten al ave volar. En esta misma línea se sitúa el estudio de la Profesora Alexandra Diriart, de la sede central del Instituto: en él nos ofrece una interpretación de lo que la *Relatio Synodi* quiere indicar acerca del discernimiento. Lejos de referirse a una valoración de las disposiciones subjetivas, el discernimiento valora la situación del cuerpo, en nuestro caso, del cuerpo conyugal, en relación a su fin, a su destino, a la santidad de la *una caro*. Es a esta luz del don ofrecido por el Señor como pueden discernirse las así llamadas “situaciones complejas”.

El segundo argumento relacionado con el encuentro entre del amor divino con el amor humano es el gran tema de la misericordia, promovido en modo del todo especial por Papa Francisco. El Prof. Juan de Dios Larrú, de la Universidad San Dámaso de Madrid, muestra la especificidad con que el amor divino encuentra la miseria humana: no simplemente con la compasión, sino con un amor activo, que mueve a regenerar al sujeto. Por ello no puede ser confundido con la tolerancia del mal. Esta confusión desaparece en cuanto se aprecia que estamos hablando del amor del Padre, cuyo interés se centra en regenerar al hijo,

no en exculparle simplemente, ni en tolerar su mal. Ahí se aprecia la radicalidad del amor del Padre, en que busca el verdadero bien del hijo, que viva en la familia en la verdad de las relaciones.

Estas líneas de lo que es la verdadera doctrina cristiana sobre el matrimonio y la familia nos ayudan a comprender cómo el trabajo pastoral de la Iglesia no puede reducirse a una simple solución de problemas. El Prof. Juan José Pérez-Soba, de la sede central del Instituto, muestra la debilidad de un enfoque pastoral que no sea capaz de apreciar las carencias de determinados modos de vivir la relación afectiva, y se parapetea en su “complejidad”. Lo que está en juego es la verdad de la vocación al amor, esto es, la plenitud a la que Dios llama a las personas, la ayuda concreta que la gracia ofrece y que el trabajo pastoral sabe acompañar. Para acompañar la familia, la Iglesia precisa ofrecer prácticas concretas. El Prof. Luis Granados, del St. John Vianney Theological Seminary de Denver, desarrolla la intuición de MacIntyre sobre la necesidad de prácticas que permitan a las personas un camino de excelencia. Basado en una experiencia pastoral concreta, propone el programa *Toward a Family Friendly Parish*. Se trata de un programa cuyo fin es promover la familia como sujeto de evangelización a través de prácticas concretas.

Por último, el número termina con una reflexión sobre los desafíos pastorales que los nuevos procedimientos canónicos presentan al trabajo de la Iglesia. El Prof. Andrea D’Auria, de la Pontificia Università Urbaniana de Roma, analiza especialmente las causas por las que puede ser autorizado el procedimiento breve de nulidad, ofreciendo una interpretación para su aplicación.

Los documentos que en estos años se han producido por los dos Sínodos y la Secretaría General son varios y extensos. En ellos se evidencia la tensión presente en el aula sinodal, y la ambigüedad que manifiestan refleja el deseo de un consenso que, sin embargo, no ha satisfecho ni a unos ni a otros. A la inicial e ingenua bifurcación de o continuidad o ruptura, se ha propuesto como clave interpretativa la del proceso que se ha abierto: los dos Sínodos habrían abandonado el fácil enrocamiento de la Iglesia y se habría iniciado un proceso de acercamiento a las personas y a las familias reales, proceso del que se esperan pasos mayores una vez que se ha abierto la puerta. Los análisis que este número de *Anthropotes* presenta muestran lo infundado de esta propuesta, y, a la vez, que

una interpretación adecuada de los documentos solo adquiere sentido cuando sus afirmaciones y sus silencios se ponen en relación con la gran tradición de la Iglesia.

ARTICOLI

El Sínodo ordinario sobre la familia: balance y perspectivas

JOSÉ GRANADOS*

SUMMARY: This article provides both an overview and an interpretive key for the ordinary Synod on the family. After a two years synodal journey there is at least one clear conclusion: the family is the way of the Church; any proposal of the Gospel, if it is to be received by contemporary man, must pass by way of the family. In this light, the article highlights the leading threads of the document. It is worth noting the significant improvement in the final text when compared to the Instrumentum Laboris, especially on three of the major questions: the reaffirmation of Humanae Vitae, the assessment of irregular family situations, and the conditions for acceptance to the Eucharist of the divorced and civil remarried. In these three points the article shows how, despite slight hesitations and some ambiguities, the synodal document can be read in full continuity with the Magisterium of the Church. The last part deals with those questions which the Synod opened for further theological reflection.

Tras acabar el Sínodo sobre la familia decía un Padre sinodal que la prensa «se había decidido abiertamente desde el principio a observar este Sínodo como un Sínodo contra o a favor» de una enseñanza del Magisterio reciente; y «a valorarlo en su conjunto únicamente según si, al final, se confirmaba o rechazaba» tal enseñanza. Y el mismo Padre añadía: «con

* Vice-presidente y profesor de Teología dogmática en el Pontificio Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia, Roma.

una perspectiva tan estrecha de miras era imposible que se comprendiera nada de las verdaderas discusiones del Sínodo».

Este Padre era Joseph Ratzinger, y el Sínodo sobre la familia de que hablaba, no el celebrado hace poco, sino el de 1980, que dio lugar a la exhortación apostólica *Familiaris Consortio*¹. Sorprende que la frase, escrita hace treintaicinco años, recoja tan bien la situación actual. La visión de la Iglesia sobre la familia sigue despertando recios debates. Si el tema discutido a que se refería Ratzinger era la encíclica *Humanae Vitae*, ahora se ha tratado de la admisión de los divorciados a la Eucaristía, también abordado en aquel momento, pero con discusión menos vivaz.

Ciertamente, no es cuestión de echar a la prensa toda la culpa de esta miopía al juzgar el Sínodo. La pregunta sobre la disciplina eucarística de la Iglesia ha estado muy presente entre los mismos Padres y, en cierto modo, ha marcado ampliamente el debate. Pienso, además, que el problema concreto de la comunión a los divorciados no ha sido una cuestión artificial ni secundaria. Es cierto que el asunto no parece el de mayor relieve pastoral, en una sociedad donde cada vez se casa menos gente, y donde muchos divorciados no muestran interés por acercarse a la comunión. Pero, por otro lado, se toca aquí un elemento clave de la visión cristiana sobre el matrimonio, el cual brota precisamente del misterio eucarístico, del cuerpo entregado de Jesús por nosotros y de la vida y el amor nuevo que Él nos ofrece. Según se decida esta cuestión se modifican elementos esenciales del ser y la misión de la familia y de la Iglesia, de su estructura sacramental, que marcan hondamente la pastoral de la familia.

En todo caso, sigue siendo cierto lo que decía Ratzinger y ha repetido también el Papa Francisco: abordarlo todo desde este tema concreto supone adoptar una mirada muy miope de lo que ha sucedido en el Sínodo. Incluso para poder juzgar la cuestión concreta “divorcio y Eucaristía” es preciso tener en cuenta el conjunto del Sínodo, que ha considerado la vocación y misión de la familia en el mundo con perspectivas muy amplias.

1 J. RATZINGER, “Retrospectiva del Sínodo de los Obispos de 1980”, en ID., *Permanecer en el amor. Una visión teológica del matrimonio y la familia*, BAC, Madrid 2015, 71-102, 72.

Desde esta mirada de conjunto puede señalarse el primer gran consenso a que han llegado los Padres. Este “camino común” que es el Sínodo ha terminado desembocando en otro camino: la familia misma, que sigue siendo camino de la Iglesia, especialmente ante los retos contemporáneos². El camino sinodal ha desembocado en el camino que es la familia, vía de la Iglesia porque es la vía del hombre; vía del hombre porque es la vía del amor. Estos dos años seguidos de discusión sobre el tema, a la espera de la exhortación apostólica postsinodal del Papa Francisco, han refrescado la urgencia de que el Evangelio toque y transforme la realidad familiar como el gran desafío de la Iglesia hoy, como el gran signo de Dios y el gran signo de los tiempos ante el que hay que medirse.

A partir de aquí querría ofrecer en estas páginas un análisis del documento del Sínodo (1) y señalar las perspectivas de futuro que se abren, sea a la acción pastoral, sea a la necesaria reflexión teológica (2).

1. EL DOCUMENTO FINAL DEL SÍNODO: CLAVES DE LECTURA

Comencemos observando el método usado para elaborar el documento, que sigue las etapas “ver, juzgar, actuar” (*ver*: realizar un análisis de la sociedad; *juzgar*: ponerse a la escucha de la Palabra; *actuar*: la misión pastoral). Nos interesa centrarnos en el primer paso: ver. Una reducción del método consistiría en caracterizar el “ver” como visión meramente sociológica de los problemas, y dejar la mirada de fe para el segundo momento, el del juicio, con lo que la fe llegaría siempre demasiado tarde, y actuaría a remolque de esquemas ajenos al Evangelio, o tal vez incluso marcados por ideologías anticristianas.

Por el contrario, el Sínodo ha querido insistir en que el “ver” propio del método es el “ver de la fe”, como ya había señalado el documento de los obispos latinoamericanos de Aparecida, que habla de una mirada a la realidad con los ojos del “discípulo misionero”³. Los tres momentos no son tres etapas que se suceden en el tiempo, sino tres dimensiones

2 Cfr. SAN JUAN PABLO II, *Carta a las Familias*, 2; cfr. XIV ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Relatio Synodi*, 4-25 de octubre de 2015, n. 2, n. 44 (los números entre paréntesis en el texto se referirán a este documento).

3 Cfr. “Mirada de los discípulos misioneros sobre la realidad”, en V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento Conclusivo*, (Aparecida, 13-31 de Mayo de 2007), CELAM, Bogotá 2008, nn. 33-100.

de un mismo acto. En efecto, desde la visión de fe, que parte del Hijo encarnado, se adquiere una visión del mundo y de la marcha de la historia: es la unidad de ver y juzgar. Además, esta visión de fe se adquiere precisamente cuando se actúa, desde el encuentro con Cristo y desde su envío, porque «la fe ve en la medida en que camina»⁴: ver, juzgar y actuar se dan la mano en un círculo luminoso.

Gran importancia reviste, entonces, un elemento en que han estado de acuerdo los Padres: la centralidad de la Palabra de Dios para iluminar a la familia. Se ha evitado así partir de un análisis sociológico que pone inevitablemente de relieve los problemas que acosan a la familia. Pues adoptar esta perspectiva significa preocuparse solo por resolver dificultades, con lo que se llega siempre tarde, obedeciendo a lógicas ajenas, tapando agujeros. La mirada evangélica, por el contrario, no es solo respuesta a preguntas planteadas, sino que cambia el horizonte mismo en que se sitúan las preguntas. El “ver, juzgar, actuar” de la Iglesia se enmarca de este modo en la visión, el juicio y la actuación salvífica de Dios, evitando todo pelagianismo. Se percibe entonces, a la luz de este don primero, que la familia no es un problema, una institución en crisis; sino un recurso para superar, con futuro nuevo, toda crisis.

Por eso, el primer desafío que la Iglesia tiene con respecto a la familia no procede de las mil dificultades que la acechan hoy y la acecharán mañana, sino del don de Dios, de su llamada, que invita a vivir a su altura la vida familiar y eclesial. Este es el gran desafío, infinitamente mayor que cualquier ataque realizado contra la familia, porque este desafío tiene dimensiones divinas. Y, a la vez, es un desafío asequible, porque se cuenta para abordarlo con la compañía y acción de Dios. Solo desde este desafío – el desafío amoroso que Dios presenta a la Iglesia y a la familia en el sacramento del matrimonio – pueden juzgarse todos los demás retos que el documento estudia en su primera parte.

1.1. *La familia en el contexto contemporáneo*

El Sínodo sitúa el tema de la familia en un contexto amplio: el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno y postmoderno. Pero atención: esto no

4 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen Fidei*, 9.

quiere decir que la familia haya sido solo un pretexto para introducir una discusión más amplia, que sería la que de verdad importa, es decir, la que articula la relación Iglesia – entorno actual. Hemos de decir, después de los animados debates sinodales, que la familia no es solo un caso más de la relación entre Modernidad e Iglesia, sino el lugar más profundo donde se realiza y se decide la suerte de este diálogo. Ya la constitución pastoral *Gaudium et spes* emprendió esta ruta cuando situó la familia como primer ámbito de relación de la Iglesia con la sociedad (cfr. GS 47-52).

Esto es así porque la familia es el único ámbito donde, partiendo de la experiencia personal (único punto de arranque aceptado por el hombre contemporáneo para plantear las grandes cuestiones de la vida) se desarticula la visión individualista y autónoma del sujeto, propia de la Modernidad. Es decir, la familia es el único ámbito experiencial (y un ámbito originario e irrenunciable) donde se genera una visión distinta del hombre: un hombre relacional, comunitario, anclado en el mundo y en la historia, abierto al misterio. Por eso varios análisis de la Modernidad ven la familia y su persistencia como el verdadero problema para que el proceso moderno lleve a conclusión sus premisas. Según el sociólogo británico Anthony Giddens, por ejemplo, lo preocupante hoy no es la crisis de la llamada “familia tradicional”, sino su persistencia, verdadero obstáculo al progreso⁵.

Cuando se lee la *Relación final* del Sínodo y se compara con el texto que se usó como base, el *Instrumentum Laboris*, se observa este cambio de mirada. Donde el *Instrumentum* afirmaba que pocas familias siguen la enseñanza de la Iglesia, el Sínodo comienza notando (n. 1) que muchas familias viven según el Evangelio y agradeciendo su testimonio. Los Padres han querido poner de relieve que la propuesta cristiana sobre la familia no es solo un ideal, sino vida y experiencia concreta en el mundo. Cae, por tanto, una visión de la familia como horizonte altísimo, reservado a unos pocos, al que corresponden luego distintos modelos de familia o realizaciones imperfectas del ideal. Se devuelve así, de algún

5 Cfr. A. GIDDENS, *Runaway World: How Globalisation is Reshaping Our Lives*, Routledge, London 2002, 65: «The persistence of the traditional family – or aspects of it – in many parts of the world is more worrisome than its decline. For what are the most important forces promoting democracy and economic development in poorer countries? Well, precisely the equality and education of women. And what must be changed to make this possible? Most importantly, the traditional family».

modo, la “fe en la familia”, como realidad presente, en la que uno puede apoyarse y sobre la que se puede construir la existencia.

No se trata, notemos, de una visión ingenua, sino de la mirada de fe, que no analiza la realidad solo a partir de estadísticas (el número de divorcios, la crisis de la natalidad...) que cuantifican todo, sino que percibe la cualidad, el peso específico, de las experiencias capaces de generar futuro. La cuestión no es si hay muchas o pocas familias que viven según el Evangelio, sino que precisamente en estas familias se encuentra la potencia de transformar y colonizar el porvenir; que en la familia auténtica se hallan las semillas mientras que, como afirma el documento, “una sociedad que descuida a la familia ha perdido su apertura al futuro” (n. 92). Es una mirada que logra ver, según el dicho inglés, no solo “the seeds in the apple”, sino “the apples in the seed”. A este respecto sigue siendo actual la intuición de Benedicto XVI, que veía la suerte de la familia ligada a las minorías creativas: la familia es la primera y más originaria “minoría creativa”, con fuerza para dar forma a la sociedad⁶.

En este sentido es bueno recordar que la crisis de la familia es concretamente la crisis de un modelo concreto de familia, la familia burguesa, familia privatizada, que se retrae del resto del entramado social y que se cierra ante el misterio último de la vida, para depender casi exclusivamente de la voluntad de los dos cónyuges. Esta crisis va unida a la crisis de un modelo del hombre, el hombre autónomo de conciencia aislada, cuyo horizonte se ha restringido desde hace ya mucho tiempo. Es él quien está en crisis y es en la familia donde se encuentra la posibilidad de superar esta crisis.

Si es costumbre poner de relieve, en muchos análisis sociológicos, el *deseo de familia*, el Sínodo ha querido subrayar que esto no basta. Hay que constatar también el *don de la familia*. Desde el deseo de familia, si no se especifica más, se llega fácilmente a postular distintos modelos de familia, fabricados por el sujeto autoreferencial. Por el contrario, partir del don que es la familia, de la familia como testimonio originario de cuanto recibimos en la vida, podemos reconocer la familia auténtica (fundada sobre la unión permanente del hombre y de la mujer, y abierta a la vida)

6 Cfr. L. GRANADOS – I. DE RIBERA (ed.), *Minorías creativas: El fermento del cristianismo*, *Didaskalos* 8, Monte Carmelo, Burgos 2011; BENEDICTO XVI, *Entrevista durante el viaje aéreo desde Roma a Praga*, 26 de setiembre de 2009.

como la única que corresponde a la dignidad y vocación humanas. Precisamente la familia es, como todo hijo sabe, el lugar donde aprendemos que la vida se recibe de otros. La visión de los modelos de familia, contruidos por cada uno según su voluntad, elimina este carácter originario de la familia como ámbito de la gratuidad y la reduce a un espacio más de lo proyectado y manipulado por el hombre. Por eso el Sínodo ha insistido en la familia como don primordial: es un don la unión esponsal y son un don los hijos que en ella nacen; es un don la diferencia sexual de hombre y mujer, y un don el entramado de generaciones que aquí se forja, testimoniado por los ancianos y los jóvenes.

Desde este punto de vista puede decirse que el Sínodo ha querido luchar contra la colonización ideológica anti-familia, ya denunciada por el Papa Francisco en su viaje a Filipinas⁷. Esta colonización se sitúa en oposición a la “familia tradicional” y propone distintos modelos de familia. Las palabras inequívocas sobre las contradicciones culturales del documento denuncian la “cultura individualista”, “una cierta visión del feminismo”, “la generación del hijo como instrumento para autoafirmarse”, “la ideología de género”... (n. 8). Hay en esta ideología un deseo de acabar con ese último bastión, la familia, donde el hombre surge como ser comunitario, donde la vida humana se arraiga en el cosmos, donde memoria y futuro se enriquecen mutuamente, donde la experiencia del sujeto se abre desde dentro a la persona del otro y al misterio de Dios. Digámoslo de nuevo: la familia, desde sí misma, genera un sujeto relacional, comunitario, con nombre y apellido propios, distinto del sujeto anónimo, secularizado, emotivo que promueve la ideología ambiente.

El documento denuncia además la privatización de la familia, que ya no es sostenida como antes por la sociedad (n. 5) y plantea, frente a ello, una visión de la familia que genera capital social. A esta luz se pasa revista a los distintos males de la cultura contemporánea, muchas veces denunciados por el Papa Francisco: la soledad, la pobreza y marginación social, la crisis ecológica... En todos estos momentos es necesario poner de relieve lo específico de la familia, tarea que el documento solo tímidamente esboza. En realidad, la célula básica de la sociedad no es, como ha pretendido la Modernidad, el sujeto aislado, sino la persona que vive en las relaciones familiares y la comunión que se fragua en familia. Por eso,

7 Cfr. FRANCISCO, *Discurso en el Mall of Asia Arena*, Manila, 16 de enero de 2015.

no es solo que la familia esté amenazada por dinámicas de aislamiento, pobreza, crisis ecológica, y que haya que protegerla contra ellas; sino que la familia es el lugar donde estas dinámicas son contrarrestadas y vencidas.

Respecto a la pobreza, por ejemplo, es bueno recordar que la familia no es solo objeto de cuidado ante las carestías, sino recurso para superar la indigencia. La pobreza está unida al aislamiento y a la marginación; por eso la posibilidad de salir de modo estable de ella se da solo cuando se fortalece la familia. A este respecto ayuda insistir en el nexo entre familia y desarrollo. La ayuda al desarrollo no puede consistir solo en ayuda al individuo, sino que ha de tener en cuenta la sinergia familiar: lograr que la familia misma sea protagonista de desarrollo social. Así, por tomar otro caso, el de la crisis ecológica (n. 16), el documento acierta al decir, no solo que ésta presenta peligros para la familia, sino que la familia, en cuanto que en ella se aprende el lenguaje del cuerpo, que nos permite habitar el cosmos, y en cuanto que en ella se colabora con el Creador, es la verdadera fuente para una visión nueva del hombre, visión que educa para respetar y habitar la casa común.

1.2. *El Evangelio de la Familia*

La segunda parte del documento se centra en escuchar la Palabra de Dios sobre el matrimonio y la familia. Se ha usado a este respecto la expresión “Evangelio de la Familia” (nn. 2, 35, 48, 56, 61), empleada ya por San Juan Pablo II en su *Carta a las Familias* (n. 23) y retomada por Benedicto XVI en la misa de apertura del Sínodo sobre la Nueva Evangelización⁸. En el magisterio de estos Papas no se trata solo de que el Evangelio diga cosas sobre la familia. Sin excluir este aspecto (que permite hablar también, por ejemplo, del Evangelio del trabajo, o del ocio) se quiere añadir: la familia misma es Evangelio; en ella se genera el sujeto cristiano; en ella brilla la primera misericordia de Dios hacia el hombre.

Como ya he señalado, el texto del Sínodo muestra el deseo de partir de la Escritura, de lo que dice Cristo sobre el matrimonio y la familia. Es de notar que haya desaparecido una idea del *Instrumentum Laboris*, que

8 Cfr. BENEDICTO XVI, *Homilía en la apertura del Sínodo sobre la nueva evangelización*, 7 de octubre de 2012; al respecto, Cfr. L. MELINA – J. GRANADOS (ed.), *Famiglia e nuova evangelizzazione: la chiave dell’annuncio*, Cantagalli, Siena 2012.

hablaba de una “doble fidelidad” a Cristo y al hombre contemporáneo, planteando así una extraña simetría entre la solidez de la fe y el ritmo variable de la historia. El documento sinodal se refiere, en modo acertado, a una doble escucha (a los signos de Dios y a la historia) en única fidelidad a Cristo (n. 3). Del abundante contenido del documento, señalaré solo algunos elementos de particular interés.

1.2.1. Semillas del Verbo

Un punto importante es la aplicación a la familia de la expresión “semillas del Verbo” (nn. 37, 47) presentes en las culturas. ¿Qué quiere decir en el documento? Los Padres de la Iglesia habían usado la fórmula para hablar de los paganos que, ya antes de Cristo, conocieron a Dios y se comportaron rectamente. A Sócrates, por ejemplo, se le consideraba mártir, por haber atestiguado la verdad de Dios hasta la muerte⁹. Según esta perspectiva, que parece inspirarse en la parábola del sembrador (cfr. *Mc* 4, 1-20), el Logos ha sembrado su palabra evangélica antes de encarnarse (*Logos spermatikós*), preparando así su venida al mundo, en que sembró con su predicación y vida las semillas de la gracia¹⁰. Estas semillas del Logos poseen por tanto un dinamismo que puede crecer, con la necesaria purificación, hacia la plenitud cristiana. Aunque los Padres aplicaban la expresión “semillas del Verbo” al diálogo cultural con la filosofía, es coherente trasladarlo al diálogo interreligioso, como hizo el Vaticano II (cfr. *Ad Gentes* 11).

¿Puede aplicarse el término “semillas del Verbo” al matrimonio? Para ello es preciso evitar algún malentendido. En efecto, algunos han pretendido comparar el par creación – redención, que va de lo imperfecto a lo perfecto en Cristo, al vínculo entre situaciones matrimoniales irregulares (como la convivencia o el matrimonio civil), por una parte; y el matrimonio, por otra. De este modo parecía usar la expresión

9 Cfr. E. BENZ, “Christus und Sokrates in der alten Kirche: ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums”, en *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 43 (1950/51) 195-224.

10 Cfr. R. HOLTE, “Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin’s Apologies”, en *Studia Theologica* 12 (1958) 109-168; J.H. WASZINK, “Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos”, en *Mullus (FS Th. Klausner)* (Münster 1964) 380-390.

“semillas del Verbo” el *Instrumentum Laboris*¹¹. Ahora bien, en estos casos no puede hablarse de semillas, ya que estas situaciones, como tales, no conducen al matrimonio, sino que obstaculizan el camino hacia él: así lo muestra la investigación sociológica. No hay en estas situaciones (como sí lo hay en las otras religiones con respecto al cristianismo) ningún dinamismo que conduzca a la plenitud, porque faltan en ellas elementos esenciales de la lógica matrimonial. Añadamos otro defecto que impide la analogía: el matrimonio, realidad perteneciente a la creación, que todo hombre conoce desde su experiencia originaria, no puede equipararse a la revelación de Cristo, realidad de gracia no dada desde el principio, para la que hace falta el camino de preparación evangélica.

Por el contrario, el modo en que la *Relatio finalis* del Sínodo usa el término “semillas del Verbo” es adecuado, porque se aplica al matrimonio creatural, en cuanto se orienta hacia el matrimonio cristiano. Aquí sí hay verdaderas semillas, pues el matrimonio natural, como unión permanente entre hombre y mujer abierta a la vida, contiene los elementos estructurales del amor esponsal y puede tender, así, a la plenitud del sacramento, a su asunción y consumación en Jesús (cfr. *Gaudium et spes* 48). Estamos ante una variante del uso tradicional del término, que sigue el eje desde la realidad natural hacia la consumación en Cristo. Basado en esta relación había podido hablar San Juan Pablo II, en sus *Catechesis sobre el amor humano*, del matrimonio como “sacramento originario”¹². Estas semillas del Verbo se encuentran mezcladas, ciertamente, con otros elementos, que necesitan purificación en su camino hacia Cristo. En suma, el documento final ha corregido aquí un punto problemático del *Instrumentum Laboris*.

1.2.2. Teología de la familia

A continuación el documento recoge los elementos centrales de la visión cristiana de la familia, afirmando en primer lugar su apertura hacia

11 Cfr. *Instrumentum Laboris* 2015, n.99: «Essa [la Chiesa] deve essere anche capace di accompagnare quanti vivono il matrimonio civile o la convivenza nella graduale scoperta dei germi del Verbo che vi si trovano nascosti, per valorizzarli, fino alla pienezza dell'unione sacramentale».

12 SAN JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*, Cristiandad, Madrid 2000, cat. 97,6, p. 522; cat. 98,1-2, pp. 525-526; cat. 99,1, p. 529, *et passim*.

el misterio de Dios (n. 38). El amor entre el hombre y la mujer se abre desde sí a lo divino; no puede ser solo una realidad humana, establecida desde el hombre y para el hombre, regulada por la sociedad de los hombres. Quien ama para siempre y quien se une en un amor que transmite la vida a los hijos, sabe que este amor contiene una fuerza que le supera, sabe que en este amor Dios mismo actúa. Así lo atestigua la Escritura, a partir de las palabras de Jesús («lo que Dios ha unido»: *Mt 19, 8*), que recogen la entera experiencia del Antiguo Testamento (cfr. *Gen 4,1*: «he concebido un hijo con la ayuda de Dios»).

La visión cristiana contiene y a la vez perfecciona esta apertura del amor a la transcendencia. Jesús enseña, no solo que Dios está presente en la paternidad humana, sino que Él, en su esencia más honda, es Padre y tiene un Hijo; no solo que Dios une a los esposos en el amor mutuo, sino que Él, en su profundidad divina, es Amor. La presencia y acción divinas en el amor humano son, por tanto, el lugar paradigmático en que Dios nos manifiesta su misterio. Esta revelación del amor alcanza su cima en la Encarnación: el Hijo de Dios ha entrado en el mundo a través de una familia y, de este modo, ha plasmado en la carne el misterio de Dios amor. El amor humano ya no es solo borrosa imagen del amor divino, sino que lo contiene y realiza como signo eficaz que es.

De aquí se puede sacar una conclusión importante: la familia contiene las experiencias básicas para transmitir la fe. Amenazar a la familia, difuminar su presencia en la vida de los hombres, diluirla en modelos alternativos, es corroer los cimientos de la fe cristiana. Pues el cristianismo anuncia la presencia de Dios, no en la subjetividad aislada del individuo, sino en las relaciones corporales que se entrelazan a lo largo de la historia y construyen el bien común, relaciones que se fraguan precisamente en la familia¹³.

Tras citar algunos textos bíblicos sobre la familia, el documento presenta el modo en que Jesús la veía. Es notable que en este contexto se incluyan escenas de vida familiar y no solo textos específicos sobre el matrimonio. De fondo se quería responder a una inquietud: ¿se trataba de un Sínodo sobre el matrimonio o de un Sínodo sobre la familia? Debe

13 Al respecto, cfr. M. EBERSTADT, *How the West Really Lost God*, Templeton Press, West Conshohocken, PA 2013; P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

decirse que hablar de la familia es solo posible si se parte del matrimonio entre el hombre y la mujer, que está en su origen, como unión indisoluble y abierta a la vida. Y que, a la vez, el matrimonio no puede subsistir si no se abre a la comunidad, a la familia y, desde ella, al resto de la sociedad y a Dios. Específico de la novedad cristiana es haber situado en el centro de la familia, como su surtidor y manantial, el “sí” amoroso y libre del hombre y la mujer; y esto, evitando que este “sí” quede aislado, ya que se pronuncia siempre a partir del “sí” matrimonial de las generaciones anteriores, donde fueron engendrados los esposos y donde aprendieron la entrega mutua. El amor del amado y de la amada del Cantar de los Cantares se realiza en aquel lugar preciso donde se recuerda la generación materna (cfr. *Ct* 8, 5).

El documento describe acto seguido las propiedades del matrimonio. Resulta lógico que se insista tanto en la indisolubilidad, precisamente porque la cultura postmoderna de las “relaciones líquidas” tiende a cancelarla. De la indisolubilidad se subraya que no es una carga o peso, sino un don, que permite recorrer el camino de la vida en modo unitario (n. 40). Si pensamos que en la Escritura la misericordia de Dios está siempre unida a su alianza indisoluble, que presta cohesión a todos los momentos de la historia del Pueblo, con origen y fin en Dios, podemos describir la indisolubilidad como una gran misericordia de Dios con marido, mujer e hijos.

A continuación el documento afirma que «la Iglesia es un bien para la familia, la familia es un bien para la Iglesia» (n. 52). Se recoge así una intuición ya presente en el Vaticano II y desarrollada luego por San Juan Pablo II: la familia recibe su identidad a partir de la gran comunión de la Iglesia, porque ella se apoya sobre el sacramento del matrimonio, y su ser más íntimo consiste en ser como una “Iglesia doméstica” (*Lumen gentium* 11), imagen de la unión entre Cristo y su Esposa. Además, por otra parte, como enseña *Gaudium et spes* 48, la Iglesia se mira a sí misma en la familia; la familia cristiana es un lugar donde se contiene la definición de la Iglesia, donde la Iglesia aprende su propio misterio. No es accidental por tanto que, al preguntarse por la familia, el Sínodo haya discutido sobre la misma noción de Iglesia, sobre su presencia y misión en el mundo contemporáneo: el Sínodo sobre la familia ha sido también un Sínodo sobre la Iglesia.

Hay en el n. 48 una expresión algo desafortunada cuando se dice que el matrimonio es una “analogía imperfecta”. La frase hay que entenderla referida a la intensidad del amor de los esposos, que no llega a ser tan grande como el de Cristo y el de la Iglesia, pues el primero conoce infidelidades y está necesitado de perdón. Esta precisión es importante porque, en cuanto sacramento, no se puede ciertamente hablar de “analogía imperfecta”, sino más bien de signo eficaz, obrado por Dios, que hace presente en la carne de los esposos el amor mismo de Cristo y la Iglesia, de modo que la permanencia de esta unión lo es “para siempre” y “a pesar de todo”, como la de Cristo y la Iglesia. La grandeza del matrimonio cristiano es que en esta unión se pone en juego el misterio mismo del amor de Dios por su pueblo, manifestado y actuado en Jesús. Del mismo modo tampoco se habla, por ejemplo, del Bautismo como “analogía imperfecta”; la incorporación a Cristo que nos dona es total, como obrada por Dios mismo; imperfecta será, sí, la realización en nuestra vida de la vocación bautismal. Recordemos, en todo caso, que hablar de “analogía” tiene en cuenta ya la falta total de semejanza: añadir “imperfecta” puede dar la impresión de que se niega la analogía, reduciendo la comparación a mera metáfora, lo que ciertamente no concordaría con la sacramentalidad del matrimonio.

Hay que decir, como señalaremos más adelante, que en esta visión teológica de la familia, que ciertamente contiene muchos elementos positivos, se echa de menos una reflexión más honda sobre el sacramento, y especialmente sobre la relación del sacramento del matrimonio con los demás sacramentos. El Bautismo, por ejemplo, es clave para entender por qué la donación mutua de los esposos sea signo eficaz de la unión de Cristo y la Iglesia. Y la Eucaristía, como centro y culmen de toda la economía sacramental es decisiva para explicar la asimilación del cuerpo de los esposos al cuerpo de Jesús. Tal vez la importancia que había adquirido el problema de la comunión a los divorciados en nueva unión civil ha hecho difícil abordar con serenidad un dato teológico fundante para la teología del matrimonio: su relación con los demás sacramentos¹⁴.

14 Cfr. J. GRANADOS – S. SALUCCI (ed.), *Eucaristia e matrimonio: due sacramenti, un'alleanza*, Cantagalli, Siena 2015.

1.3. Tercera parte: Familia y acompañamiento pastoral

La tercera parte del documento se dedica al actuar de la Iglesia. Como ya he señalado, no se trata aquí de una deducción directa del “actuar” a partir del “ver” y del “juzgar”. Y esto, en primer lugar, porque el obrar de la Iglesia es fuente de luz; al ponerse en marcha, al realizar su misión, Ella profundiza en la revelación. Esto significa, en segundo lugar, que la doctrina de la Iglesia ha nacido precisamente en el ámbito de su acción, como luz que brota de la experiencia de un encuentro con Cristo y de un envío misionero. Por eso la doctrina no es nunca un principio teórico abstracto que luego precise encarnarse, sino que es siempre luz encarnada y luz para el camino. Solo desde esta unidad de las tres partes del documento puede entenderse en modo justo la propuesta pastoral del Sínodo .

La tercera parte se sitúa bajo la mirada de una “conversión pastoral” (n. 56), según *Evangelii gaudium* 25, que debe dirigirse a todas las estructuras de la Iglesia. Notemos que el documento recoge el valor de la espiritualidad familiar, que podría orientar todo el camino de la familia (nn. 87-88). El documento menciona la importancia de la oración en familia e insiste sobre la ternura. Sin quitar importancia a estos aspectos, se lamenta que falte lo específico de la espiritualidad familiar: el camino de santidad de los esposos tiene su base en la caridad conyugal, mencionada solo brevemente al hablar del Magisterio de Juan Pablo II (n. 44). Por la caridad conyugal los esposos realizan su llamada a la santidad, que pasa por su unidad mutua en cuerpo y espíritu, capaz de generar y educar a los hijos y de hacerse fuente de bien común¹⁵.

A partir de aquí, el documento desarrolla el camino de la familia en el tiempo: preparación al matrimonio, acompañamiento en los primeros años, educación de los hijos y cercanía a las familias alejadas. Mencionamos brevemente algunos de estos puntos, en los que más abunda el texto, anticipando también alguna perspectiva para ulterior desarrollo.

15 Cfr. J. NORIEGA, *Eros e agape nella vita coniugale*, Cantagalli, Siena 2008.

1.3.1. Preparación al matrimonio

La preparación al matrimonio resulta clave, si se tiene en cuenta que la mayor misericordia es la que evita la caída¹⁶. La preparación remota comienza en la propia familia; a partir de aquí es preciso acompañar los distintos pasos de acercamiento al matrimonio. Urgencia específica suscita la educación afectiva y sexual: es una tarea pendiente de la pastoral familiar porque, en medio del pansexualismo contemporáneo, originado por la revolución sexual, la predicación y la catequesis no abordan el asunto, dando la impresión de que la Iglesia no tiene una palabra que oriente en este campo de la vida, donde se pone en juego la vocación al amor. Las grandes *Catequesis sobre el amor humano* de San Juan Pablo II contienen el enfoque fundamental que permite iniciar sin complejos este camino, porque asumen el punto de vista de la experiencia personal, privilegiado por el hombre moderno, y abordan desde ahí el lenguaje del cuerpo y la dinámica que conduce a un amor pleno. Se trata de educar la sexualidad y la afectividad, de modo que sea posible integrar todas las fuerzas de la persona para el don personal de sí en el matrimonio, cultivando la virtud de la castidad (n. 31).

Recordemos que uno de los grandes males de nuestro tiempo, que se encuentra a la raíz del miedo de los jóvenes a casarse, es el emotivismo, que reduce el amor a un sentimiento y hace imposible el “para siempre” (¿quién puede prometer un sentimiento eterno?). Es necesario, por eso, acompañar a los jóvenes para que sea posible decir “sí, quiero”. Se trata de una “educación en la promesa”, que jalona el camino hacia el matrimonio, desde mucho antes de que llegue la decisión de la boda. Hay que reconocer que, sobre todo en Occidente, una idea privatizada del amor, unida a cierto romanticismo, ha llegado a excluir del camino y de la decisión de casarse, sea a la familia de los novios, sea a la sociedad y a la comunidad eclesial. A este respecto sería oportuno abrir a los jóvenes a esta participación, espaciando su camino al matrimonio con distintos ritos de paso, de relieve público y litúrgico, que les hagan conscientes de su progreso y preparen su decisión de casarse en el Señor¹⁷.

16 Cfr. SAN JUAN PABLO II, C.Enc. *Dives in misericordia*, 9.

17 Cfr. J. NORIEGA, “La preparación al matrimonio en el noviazgo con prácticas propias”, en J. LARRÚ (ed.), *La grandeza del amor humano. Comentario al documento “La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar”*, BAC, Madrid 2013, 311-322.

1.3.2. Amor conyugal y fecundidad

Seguir las etapas de la vida matrimonial significa referirse necesariamente a la fecundidad, factor de futuro en la vida de los cónyuges. El Sínodo resume la doctrina de la Iglesia (n. 63) en la encíclica *Humanae Vitae*, reafirmando la unidad inseparable entre el significado unitivo y generativo de la unión. Esta unidad pertenece a la verdad del amor humano, y no es una ley que se impone desde fuera a la conciencia, y con la que esta se encontraría en conflicto. Ciertamente, la profundización en esta verdad, que hace posible a los esposos amarse en plenitud, y permite entender la sexualidad como un don de sí (y no como fuerza que se impone sobre el hombre y exige satisfacción) requiere un camino educativo, al que el documento invita. A este respecto es interesante notar la diferencia con el número 137 del *Instrumentum Laboris*. Pues el texto de base presentaba la relación entre conciencia y ley como la de dos polos opuestos que deben ser conciliados, desconociendo la enseñanza de *Veritatis splendor* 54-66. La redacción del texto final, sin embargo, sigue muy otros derroteros, y confirma la consonancia entre la conciencia y la ley moral, promoviendo así una visión de la conciencia a la que no son ajenos los significados del cuerpo ni la verdad del amor interpersonal.

1.3.3. Situaciones “complejas”

Particular espacio dedica el texto a las situaciones de personas alejadas de la Iglesia a las que se alude como situaciones “complejas”. Se entiende que se pretende usar un eufemismo, pero no podemos olvidar que son complejas también para las familias muchas otras situaciones: la pérdida de empleo, la dificultad de educar a los hijos, la llegada de una enfermedad grave...

Notemos enseguida un gran consenso entre los Padres al afirmar que, ante la mucha gente que vive alejada del Evangelio, la Iglesia está llamada a un esfuerzo singular por salir al encuentro y acompañar hacia la conversión, para que no se pierdan la vida grande que Dios les ha prometido. En este sentido es muy oportuna la insistencia en la misericordia. Como ya vio el poeta Charles Péguy, por la palabra de misericordia el Evangelio ha encontrado en el corazón del hombre un punto único que ha despertado “el eco más profundo, / el más antiguo, / el más viejo, el

más nuevo...”. Y que esta palabra es “una palabra que acompaña”, de modo que “cuando el pecador se aleja de Dios [...] arroja al borde del camino [...] la palabra de Dios, sus más puros tesoros”, pero esta palabra nunca la rechazará, “porque es un misterio que nos persigue, es una palabra que nos persigue / en las más grandes / lejanías”¹⁸. Más adelante diremos sobre el modo adecuado de entender la misericordia.

Es de notar que el texto no habla de estas situaciones como de un camino hacia el matrimonio, aunque deja algo de ambigüedad al afirmar los elementos positivos que se encuentran en ellas. ¿Cuáles son estos elementos? ¿Se trata de la decisión misma que se toma al comenzar una convivencia o un matrimonio civil? ¿del matrimonio civil o de la convivencia como tales? Sería oportuno despejar las dudas, pues la estructura de la convivencia y del matrimonio civil, por ellas mismas, no pueden convertirse en camino hacia el matrimonio: de hecho lo obstaculizan, al faltarles elementos clave de la estructura matrimonial.

Para aclarar las cosas ayuda partir del diálogo de Jesús con la samaritana, que se presenta en el número 41 del documento. Cristo empieza dirigiéndose, no a la situación en que vive la mujer, sino a su deseo de un amor grande. A partir de este deseo y de su plenitud Jesús puede mostrar a la samaritana cómo se ha equivocado en las decisiones concretas de su vida y denunciar la situación en que se encuentra, que le hace daño (“el que ahora tienes no es tu marido”). Ya San Juan Pablo II había hablado, en sus *Catequesis sobre el amor humano*, de las experiencias originarias de la persona, que anidan en lo profundo y que ningún pecado puede borrar¹⁹. Quien anuncia el Evangelio sabe que tiene un aliado en el corazón del hombre que le permite llamar a la puerta, confiando en que le abran desde dentro.

De este modo se puede poner de relieve la diferencia entre estas situaciones y el matrimonio, no por deseo de juzgar o condenar a quien vive en ellas, sino de modo parecido al médico que, en un gran hospital de campaña, quiere sanar al enfermo. Insistir sobre elementos positivos que no contienen ninguna dinámica de crecimiento, sería como consolar a un enfermo grave de cáncer asegurándole que posee gran agudeza

18 Cfr. CH. PÉGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, Gallimard, Paris 1954, 163-166.

19 Cfr. SAN JUAN PABLO II, *Hombre y mujer*, cit., catequesis 1-23.

visual. Lo que debe preocupar ante todo es, como afirma el Papa Francisco, ser capaces de iniciar procesos, de poner en marcha a la persona (*Evangelii Gaudium* 223). Y en estas situaciones no matrimoniales falta precisamente el dinamismo hacia la meta, como en el automóvil que carece del motor, de una rueda o del eje de transmisión. Se explica así que las parejas que han convivido tengan más posibilidades de fracasar que aquellas que llegan al matrimonio sin haber convivido. Y lo mismo podría decirse de otras situaciones parecidas. La clave pastoral está en hablar al deseo de la persona para, desde ahí, poder entender el drama de una decisión equivocada, sabiendo que la decisión nunca contiene la totalidad de la grandeza intuida en el deseo. Es importante que la Iglesia no se engañe sobre el diagnóstico, y que luego lo comunique con paciencia y delicadeza a la persona, según la capacidad que esta tiene de escucharlo y de responder a él; capacidad que la Iglesia, con delicadeza materna, busca agrandar.

1.3.4. La cuestión de la Eucaristía y los divorciados en nueva unión civil

Una de las cuestiones que más atención han suscitado en el Sínodo ha sido la posibilidad de un cambio de disciplina eucarística con los divorciados que han contraído una nueva unión civil.

Hay que notar un aspecto importante para entender el debate: el diferente peso con que lo han considerado los Padres sinodales de una u otra tendencia. En efecto, unos lo presentaban como un debate sobre asuntos pastorales; para otros se trataba de mantener una disciplina que se arraiga en la enseñanza de Jesús, según la sentencia defendida por el magisterio ante las dificultades que se suscitaron en el postconcilio, en armonía con la práctica secular de la Iglesia²⁰. Todo esto significa que unos

20 Sobre el asunto me permito referir a J. GRANADOS, *Eucaristía y divorcio, ¿hacia un cambio de doctrina?*, BAC, Madrid 2014. Recordemos que se trata de una disciplina arraigada en la tradición constante de la Iglesia: no se puede mostrar ningún texto ni autor que presente con claridad una práctica distinta, salvo el Ambrosiáster, monje desconocido del siglo IV. Además, hay abundante magisterio pontificio reciente que confirma la práctica, después de estudio detenido, y reafirmando que hay en juego una enseñanza del mismo Jesús: cfr., sobre todo, SAN JUAN PABLO II, Ex.Ap. post-sinodal *Familiaris consortio*, 84; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica "Annus Internationalis Familiae"*, 14 de setiembre de 1994; BENEDICTO XVI, Ex.Ap. post-sinodal *Sacramentum caritatis*, 29.

podían aceptar una gama amplia de soluciones, y aparecer más flexibles; mientras que para los otros era una cuestión de ser o no ser de la Iglesia, que podría separarse en un punto decisivo de la voluntad de Jesús.

Digamos, además, que la cuestión no puede describirse como una lucha entre la doctrina y la pastoral, entre la verdad y la misericordia. Hay que afirmar, más bien, que estamos ante dos modos de entender la pastoral de la Iglesia y ante dos modos de comprender la misericordia. Pues quienes defienden la no admisión a la Eucaristía, no lo hacen por una pretendida rigidez doctrinal, sino como el mejor modo de ayudar a la persona en su camino hacia Cristo.

Podemos además notar que la cuestión no es accesorio, sino que tiene un claro valor para el entero documento. Si es posible la admisión a la Eucaristía de quien vive en contradicción al sacramento del matrimonio es porque se confiere un peso a la conciencia personal al margen de la situación concreta en la carne en que vive la persona. La pregunta decisiva es si el cristianismo toca la carne de los cónyuges hasta el punto de transformar radicalmente sus relaciones y su modo de edificar su vida en el tiempo; si el cristianismo puede pedir una entrega total, no solo en el interior aislado de la conciencia, sino en las relaciones concretas donde se forja el amor y se edifica el bien común. De ahí que la pregunta se asocie directamente a la estructura sacramental de la Iglesia y a la lógica de la Encarnación.

Hay que reconocer que el documento se presta a interpretaciones encontradas, como se ha visto en los análisis de la prensa. No carece de todo fundamento hablar, como hizo un famoso periódico americano, de “consensus through ambiguity”. Ahora bien, esto no quiere decir que no se pueda leer en estos párrafos (nn. 84-86) un mensaje claro. Hay silencios, sí, el texto es incompleto: pero estos silencios solo pueden rellenarse, en buena hermenéutica católica, en continuidad con el magisterio anterior, que el documento en ningún momento niega. De hecho, se habla del acompañamiento de estos divorciados, sin ni siquiera mencionar la comunión eucarística. Se añade, además, que todo el proceso de discernimiento debe suceder “según las enseñanzas de la Iglesia” (n. 85), que incluyen claramente los pronunciamientos magisteriales al respecto, desde *Familiaris consortio* 84 a *Sacramentum caritatis* 29.

Interesa notar la cita de un documento del *Pontificio Consejo sobre los textos legislativos* (2001) que, leído en su conjunto, ofrece un criterio claro: no hay que juzgar a estas personas, porque desconocemos el grado de imputabilidad de su culpa; pero sí es necesario juzgar la situación manifiesta en que viven, contradictoria con las palabras de Jesús, para ayudarles, como haría el buen médico, a superar una situación que les hace daño. De este modo, no solo se confirma la disciplina, sino que se establece una buena práctica pastoral: mal se puede acompañar si no se señala la meta, y la misericordia cristiana no conoce otra meta que conformar al cristiano a la vida concreta de Jesús, que se hace presente a la Iglesia en los sacramentos de la Eucaristía y del Matrimonio. Se trata ahora de acompañar a estas personas, en el diálogo con un sacerdote, hasta que, fortalecidas por la gracia, sean capaces de abandonar la nueva unión o, en el caso de que esto no sea posible, de vivir en continencia en ella, recobrando la sintonía con las palabras y el cuerpo de Jesús.

En definitiva, podemos decir que la preocupación del Sínodo no ha sido la de admitir a la comunión, sino la de abrir un camino para que estos divorciados puedan integrarse más en la Iglesia, la de desplegar una vía de conversión hacia la vida en Cristo. La llamada evangélica aparece siempre difícil, tal vez como un peso insoportable, a quien vive alejado de Jesús; cuanto más se acerca uno a Él, sin embargo, participando en la oración de la Iglesia, en la caridad fraterna, en la escucha de la Palabra, en el ejercicio de la misericordia, más se es capaz de entender que su yugo es ligero. La vía penitencial o itinerario de reconciliación que proponía el *Instrumentum Laboris*, y que ha desaparecido del texto final, puede ser una idea fecunda para que estos bautizados vayan caminando hacia la vida según el Evangelio.

Notemos, eso sí, un elemento ausente del texto, y esencial para una reintegración en la comunidad de estos bautizados: del examen de conciencia de los cónyuges (n. 85) se ha excluido la referencia clara al verdadero obstáculo que impide su participación en la Iglesia, y que no es el fracaso de su matrimonio, sino el haber emprendido una segunda unión. Mientras no se mire a la cara este problema cualquier camino pastoral que se emprenda con los divorciados en nueva unión resultará estéril, como camino sin meta que es.

Es de señalar una notable paradoja, a que ya hemos aludido. La Eucaristía, que estaba presente en la mente de todos durante el debate sinodal, no solo no aparece en estos números sobre los divorciados, sino que tiene muy poco peso teológico al presentar la vocación de la familia y la acción pastoral de la Iglesia. De este modo se empobrece la presentación de la teología del matrimonio. Debe recordarse que la sacramentalidad del matrimonio deriva, en la Escritura y en la gran tradición teológica, del sacramento de la Eucaristía. La unión conyugal de un hombre y una mujer que, por estar bautizados, pertenecen al cuerpo de Cristo y se alimentan de Él, es una unión conyugal según las coordenadas del cuerpo de Cristo, es decir, una unión conyugal en que se manifiesta y realiza, en la carne, el misterio del amor de Cristo: un sacramento. Es de esperar que, confirmada la disciplina eucarística de la Iglesia, se puedan sentar mejor las bases eucarísticas de la visión del matrimonio y, así, de la acción pastoral en favor de la familia.

El documento termina hablando de la misión de la Iglesia al servicio de la familia. Dado que, de este modo, muestra ya una perspectiva de futuro, me referiré a este último apartado en la segunda parte del trabajo.

2. PERSPECTIVAS ABIERTAS PARA EL CAMINO DE LA FAMILIA

Retomo en esta sección los puntos principales que el Sínodo abre para la pastoral familiar o que requieren un ahondamiento teológico.

2.1. *Conversión pastoral*

En primer lugar, el documento ha puesto de relieve la llamada a una conversión pastoral de la Iglesia como *conversión a la pastoral familiar*, es decir, una conversión que ponga la pastoral familiar en el centro de la acción de la Iglesia²¹. No se trata de una predilección arbitraria: la familia es el ámbito primario en que se forja el sujeto humano y cristiano, y donde se ofrecen las claves de la vocación de toda persona al amor. Además,

²¹ Al respecto, Cfr. L. MELINA (ed.), *Conversione pastorale per la famiglia. Sì, ma quale?*, Cantagalli, Siena 2015; Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastorale familiare. Tra programmazioni pastorali e generazione di una vita*, Cantagalli, Siena 2013.

la familia resulta la forma que la Iglesia misma está llamada a asumir para vivir su comunión y abrirse al mundo. Para ser “Iglesia en salida” que, al lanzarse hacia fuera, no pierde su identidad, es necesario que la Iglesia sea “Iglesia generativa” que, a imagen del amor esponsal y fecundo, se desborda en un don nuevo a partir de una comunión cada vez mayor de sus miembros con Cristo.

Esto implica, como ya han puesto de relieve los directorios aprobados por las conferencias episcopales de algunos países después de *Familiaris consortio*, la promoción de una pastoral familiar que toque todos los ámbitos de la actividad parroquial y diocesana (es decir, que sea transversal y no sectorial), integral (porque abraza a toda la persona) y capaz de acompañar en el tiempo, según las etapas de la vida²². Desde este punto de vista hay que entender la llamada a unir la pastoral juvenil y la pastoral familiar (n. 90), suscitando así en los jóvenes la gran cuestión de la vocación al amor e introduciéndoles sin complejos en una educación afectiva, que haga a la persona capaz del don sincero de sí.

Elemento central de esta conversión pastoral es considerar a la familia como sujeto (n. 89-90). Esto ha de entenderse a la luz de la crisis contemporánea del sujeto: un sujeto secularizado, emotivo, de relaciones líquidas y de historia en fragmentos. En esta situación la familia es sujeto, no solo en cuanto capaz de realizar tareas o de participar en actividades (familia como “agente” pastoral), sino porque ella sola permite formar al sujeto humano y cristiano. La labor central de la pastoral familiar está llamada a ser, antes que nada, formativa, no en un sentido meramente intelectual, sino como formación del sujeto humano y cristiano: hijo, llamado a ser esposo, para convertirse en padre o madre.

Dado que el sujeto cristiano se fragua en los sacramentos, no extraña la insistencia del documento sinodal en asociar la vida familiar y la iniciación cristiana (nn. 31, 37, 56, 58, 67, 89). Por un lado, solo la experiencia sacramental (un cuerpo en que Dios se manifiesta y comunica) permite vivir en plenitud la vocación familiar, donde se asocian la gramática del cuerpo y la experiencia del amor²³. Por otro lado, solo la

22 Cfr. por ejemplo, CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España*, 21 de noviembre de 2003.

23 Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi sul matrimonio de la famiglia*, 13 maggio 2011.

experiencia familiar comunica la gramática básica para entender y vivir los sacramentos.

2.2. *Acompañamiento de las familias*

Un término decisivo que el documento señala para esta conversión pastoral es el de “acompañamiento” (cfr. n. 77: “arte del acompañamiento”). Disponerse a acompañar significa, primeramente, reconocer que el hombre no es un ser autónomo que se auto-realiza. Es necesario acompañar porque la persona se fragua en comunidad, porque transita por la vida solo a partir de otros, con otros, para otros. Este acompañamiento genera a la persona, y puede entenderse también como una forma de maternidad de la Iglesia por medio de la familia: *acompañar significa generar*, introducir en una vida grande. Recordemos que este acompañamiento de la Iglesia no substituye a la familia, sino que cuenta con ella, pues quiere permitir que la familia misma sea compañía de las personas en su respuesta a la vocación al amor; que la familia misma genere vida grande para sus miembros.

Esencial es también entender que el método pastoral no podrá ser el de una pastoral de masas, sino que tendrá que seguir siempre el método testimonial del “uno a uno”, pues se trata de formar al sujeto cristiano, según los ritmos propios de la generación y educación, de que la familia es maestra. Se hace urgente, como ya se ha notado, la reflexión sobre las minorías creativas, que permiten al pastor entender el ámbito donde su acción se hace fecunda.

En este contexto (conversión pastoral de la Iglesia, y familia como sujeto de la pastoral) encuentran su puesto las consideraciones sobre la formación del clero, a que se refiere el documento en el n. 61. Pues esta formación no concierne solo a la actividad pastoral del ministro, sino primeramente a su identidad sacerdotal, como padre de los fieles y esposo de la Iglesia. Esta identidad inspirará su misión, que situará en el centro la pastoral familiar, como lugar donde generar a la persona y laboratorio donde ayudar a que fragüen las experiencias fundantes de la vida cristiana.

La pastoral de acompañamiento es, por último, pastoral “narrativa”, atenta a los ritos de paso que estructuran la vida de la persona, según la

realización progresiva de la vocación al amor. La Iglesia acompaña a la familia en las etapas de la vida desde la niñez a la vejez, en el entrelazarse de las generaciones, de celebración en celebración. Ya señalamos, en el apartado anterior, algunos ámbitos concretos de este acompañamiento, como la preparación al matrimonio. El documento insiste también en fomentar la presencia de la Iglesia durante los primeros años de vida conyugal.

2.3. *La importancia de las prácticas*

En cuanto la pastoral del acompañamiento quiere formar el sujeto cristiano está llamada a ser una pastoral generativa. Para ello es necesario, en primer lugar, subrayar la necesidad del testimonio de vida creyente. Este es esencial en la misión educativa de la familia y de la Iglesia, así como en la transmisión de la fe de familia en familia: solo de este modo el evangelio se propaga “por atracción”²⁴.

Ahora bien, el testimonio no puede entenderse como testimonio de una experiencia interior, íntima, subjetiva. De tal forma todo se reduciría a una suerte de juego de espejos, de experiencia subjetiva en experiencia subjetiva, que no sacaría a la persona de su aislamiento. Se trata, por el contrario, de atestiguar una verdad que sucede en un encuentro personal y es capaz, por tanto, de dar forma a las relaciones corporales en que vive la persona, de configurar el tiempo vital, de edificar el bien común.

Todo esto quiere decir que el testimonio está necesariamente unido a prácticas de vida buena, es decir, a formas de acción comunitaria, transmitidas en una tradición, donde se cultivan bienes fundamentales de la vida, que fomentan la excelencia (virtud) de quienes participan en ella²⁵. A esta luz es tarea clave de la pastoral familiar proponer prácticas familiares para todas las etapas del camino de la familia: prácticas celebrativas, prácticas de ocio, prácticas de armonización entre vida de familia y trabajo, prácticas educativas, prácticas de oración, prácticas de reconciliación...

24 FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, 14.

25 Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study In Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1984.

2.4. *Discernimiento de espíritus y discernimiento del cuerpo*

Un puesto de relieve en el documento lo ocupa el “discernimiento”, que se ve necesario en todo acompañamiento personal. El término se usa para evitar juicios precipitados sobre las distintas situaciones en que vive la persona, buscando los caminos mejores hacia la plenitud de vida, de modo especial para quienes se encuentran en situaciones “complejas” (cfr. nn. 3, 18, 35, 47 *et passim*).

Pues bien, es necesario, a la hora de presentar el discernimiento cristiano, aclarar que no puede reducirse a un ejercicio de la conciencia aislada, situado tal vez en intimidad delante de Dios y con el consejo de un padre espiritual, pero sin tener en cuenta la vida concreta de la persona, sus relaciones y su camino en el tiempo.

Tengamos presente, para entender este punto, algunos rasgos esenciales de la conciencia cristiana. Esta es, en primer lugar, siempre relacional: con-ciencia, porque nace a partir de otros (es conciencia de hijo) y se despierta en un encuentro personal; este carácter comunitario hace que la voz de la Iglesia no sea nunca extrínseca a la conciencia. Además, en segundo lugar, la conciencia es conciencia encarnada, porque nace a partir de la situación concreta de la persona en el cuerpo, que contiene ya los signos que anticipan el lenguaje del amor; la vida en la carne, la sexualidad, los afectos, no pueden verse como extraños a la conciencia. Por último, la conciencia cristiana es narrativa, porque se entiende a sí misma situada en una historia, que es siempre historia de familia, a partir de una memoria y a la luz de una vocación y de una promesa²⁶.

En este sentido hay que comprender el discernimiento. Es interesante notar que el discernimiento de espíritus está ligado en la Biblia siempre al discernimiento del cuerpo (cfr. 1 *Cor* 11, 29: “discernir el cuerpo”). San Juan, por ejemplo, da este criterio: “examinad si los espíritus vienen de Dios [...] En esto podréis conocer el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo *venido en carne* es de Dios” (1 *Jn* 4, 1-3). Y cuando San Pablo habla de discernir “la voluntad de Dios, lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto” (cfr. *Rom* 12, 2), lo hace en el

26 Cfr. L. MELINA, “Simbolismo sponsale e materno nella formazione della coscienza”, in ID., *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, PUL - Mursia, Roma 2001, 241-268.

contexto del ofrecimiento del propio cuerpo (cfr. *Rom* 12, 1), donde se viven las relaciones de caridad que unen a los cristianos en el cuerpo de Cristo (cfr. *Rom* 12, 3-8).

Por poner un ejemplo que cobra peso en el documento: el discernimiento “caso a caso” del camino adecuado para los divorciados en nueva unión civil, no puede hacerse sin mirar al modo en que la persona vive sus relaciones en el cuerpo. De ahí que la posibilidad que les dio San Juan Pablo II de recibir la comunión si vivían la nueva unión en continencia²⁷, es decir no en modo conyugal, sea un ejemplo claro de este discernimiento caso a caso, que es un discernimiento, no de la conciencia aislada ante Dios, sino del modo en que la persona se relaciona en su cuerpo, incluyendo la sexualidad y los afectos. En suma, el discernimiento para acompañar no es únicamente un discernimiento de espíritus, sino un discernimiento del cuerpo; o, mejor, es un discernimiento de espíritus solo en la medida en que se discierne el cuerpo, es decir, la situación relacional concreta en que el cristiano vive, en que anuda sus relaciones, en que estructura su vida en el tiempo.

2.5. *Valor pastoral de la doctrina: una pastoral de luz*

Uno de los temas más discutidos a lo largo de los dos sínodos ha sido el de la relación entre doctrina y pastoral. Pues la cuestión concreta que estaba sobre la mesa, la de la comunión a los divorciados en nueva unión civil, planteaba esta pregunta: ¿se toca con ello la doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio?

Un resultado es claro de este debate: no es dado aislar la doctrina de la práctica litúrgica y pastoral de la Iglesia. Tocar una práctica eucarística no puede hacerse sin transformar hondamente la doctrina. Pues la doctrina no es un ideal abstracto e inmaculado, de abolengo platónico, que luego debería encarnarse en la práctica y vida concreta; sino la luz que brota de la experiencia del encuentro con Cristo, y que consiente comprender y vivir en plenitud esta experiencia²⁸.

27 SAN JUAN PABLO II, Ex.Ap. *Familiaris consortio*, 84.

28 Cfr. J. GRANADOS, *Eucaristía y divorcio*, cit.

Superada esta visión de la doctrina es posible recuperar su puesto dentro de la pastoral de la Iglesia. La pastoral tiene que ser, especialmente en nuestro tiempo relativista, una pastoral de luz, que ponga con claridad a las personas ante la cuestión de la verdad. Esta verdad se plantea, al hablar de familia, en sus términos más justos: la verdad del amor²⁹.

Pues si al hombre de hoy no interesa la verdad como opinión, sí le interesa la verdad del amor, es decir, la capacidad del amor de durar en el tiempo; sí le interesa la verdad de la paternidad y maternidad, es decir, su capacidad de transmitir al hijo un sentido en la vida. Esta verdad, que hace posible a la persona entender su vida como un relato global con principio y fin que orienta los pasos en el tiempo, debe situarse al centro de la pastoral de la familia.

Desde este punto de vista puede decirse que la doctrina se desarrolla y crece, y que precisamente la imagen esponsal-familiar sirve para enmarcar este desarrollo. Hay una novedad en la doctrina, como hay una novedad en la familia, donde el amor de los esposos se renueva y cada hijo trae un destino nuevo. La dinámica del amor matrimonial resulta ser fundante para entender de modo adecuado la fecundidad de la doctrina cristiana.

En el Evangelio de la familia encontramos, por tanto, los pilares de la doctrina, sobre los que se levanta su edificio, que son también los pilares de toda experiencia de fe y de todo obrar de la Iglesia. Estos pilares son la forma propia del cuerpo de Cristo, forjados en la vida de Jesús, confiados a la Iglesia en su predicación, presentes en los sacramentos de la Eucaristía y del Matrimonio. Mantener estos pilares no es aferrarse a una visión rígida de la doctrina: al contrario, se trata de proteger el dinamismo que le confiere vitalidad fecunda para alumbrar el camino del hombre.

2.6. *Familia e inculturación*

Otra cuestión importante planteada por el Sínodo toca el nexo entre familia e inculturación. El problema lo ha resumido el Papa Francisco en su discurso conclusivo: lo que en un sitio es normal, puede en otro ser

29 Cfr. FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, 26-28.

casi un escándalo; lo que aquí es precepto obvio, allí resulta violación de un derecho³⁰.

La cosa plantea enseguida una pregunta, debatida en el Sínodo : ¿cuáles son los elementos de unidad de la visión cristiana sobre la familia y cuáles dependen de cada cultura? ¿Puede haber un diálogo entre cristianos desde distintas culturas, que no se limite solo a confirmar las verdades dogmáticas que uno y otro aceptan, sino que les enriquezca mutuamente? Era una cuestión que preocupaba a los Padres y que tenía consecuencias prácticas concretas: ¿qué cuestiones del matrimonio y la familia pueden ser reguladas por las conferencias episcopales, por tratarse de temas específicos de cada cultura?

Para iluminar la cuestión es bueno recordar que el Evangelio de la familia no consiste en un principio general que luego se deba inculcar en las distintas situaciones; sino que este se da siempre encarnado en una cultura, desde que el Hijo de Dios naciera en una familia hebrea, que vivía según la tradición del Antiguo Testamento, asumiendo y reconfigurando esta tradición. Esto significa que el diálogo de la fe con cada cultura se hace siempre a partir de una cultura cristiana común. A este respecto es preferible hablar, como muestra la investigación teológica reciente, de inter-culturalidad³¹.

Por otro lado es necesario enmarcar este diálogo cultural en el contexto de la situación postmoderna globalizada. La postmodernidad presenta muchos rasgos “anticulturales”, como la pérdida de símbolos y de relatos. En realidad, todo lo que es “antifamiliar”, como la ideología de *gender*, es también anticultural. Esta perspectiva postmoderna se ha expandido por todo el mundo, con lo que sería ingenuo suponer culturas aisladas que se relacionan solo externamente entre sí, al margen de la gran pregunta por la relación de la Iglesia con la postmodernidad.

Hay que decir, además, que la realidad creatural de la familia, mediada culturalmente para el cristiano según la historia bíblica, es la base universal que entra en diálogo con cada cultura de cada continente. La

30 Cfr. FRANCISCO, *Discurso conclusivo de la XIV Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos*, 24 de octubre de 2015.

31 Cfr. E. RIPARELLI, “Dalla inculturazione all’interculturalità. I. Valore e limite della categoria d’inculturazione”, en *Studia Patavina* 57 (2010) 593-617; ID., “Dalla inculturazione all’interculturalità. II. Per una teologia interculturale”, en *Studia Patavina* 58 (2011) 115-148.

imagen de los “semina verbi” puede ayudar en este contexto para establecer un diálogo.

Lo dicho nos ayuda a establecer un criterio claro. En primer lugar, la cultura cristiana comparte siempre la verdad originaria, creatural, sobre la familia, que nos transmite la Escritura desde las primeras páginas del Génesis. Esta referencia creatural es asumida, además, no solo como principio estático, sino teniendo en cuenta el camino de Israel en el tiempo, lleno de símbolos y relatos. En segundo lugar, los cristianos comparten, como surtidor originario de cultura, los relatos y símbolos de la vida de Jesús, que se recogen en los siete sacramentos y en toda la visión sacramental cristiana. Recuérdese que los sacramentos no son actos litúrgicos separados de la vida, sino que, precisamente a partir del sacramento del matrimonio, se arraigan en la existencia concreta y crean continuamente cultura. Estos símbolos y estos relatos son compartidos por todo cristiano, y permiten juzgar la relación con las diferentes culturas en que el Evangelio se encarna. De aquí se desprende un corolario: cuanto toca a la custodia de estos signos y relatos, que incluye lo esencial de los sacramentos, no puede ser delegado a la regulación de las conferencias episcopales, pues en ello se custodia la unidad de la Iglesia universal.

A partir de aquí se hace posible el diálogo, no solo con las diferentes culturas, sino también con la perspectiva postmoderna, que quiere en muchos casos engullir los elementos genuinos de humanidad propios de toda cultura.

Desde la matriz cultural cristiana, que se contiene en los signos y relatos sacramentales, se arroja luz nueva para asumir, purificar, perfeccionar, todos estos usos culturales. Pensemos, por ejemplo, en los muchos modos en que cada cultura ha entendido las etapas que conducen al matrimonio, con diferentes maneras de participación de la familia y diferentes espacios para expresar y madurar la decisión de los jóvenes. Pensemos también en las muchas formas en que los ancianos son honrados en la familia como custodios de la tradición y de la memoria de un pueblo.

Desde este punto de vista no puede decirse sin más que dos cristianos de distintos continentes pertenezcan a distintas culturas. Pues comparten elementos culturales comunes a la cultura cristiana. Confrontar sus experiencias desde distintos ámbitos culturales les ayudará precisamente a confrontarse con la cultura común cristiana, para ver si están olvidando

algunos de sus elementos, de modo que el Evangelio conserve su capacidad de asimilar a sí las culturas, en vez de diluirse en ellas.

Podemos recordar de nuevo el balance que Joseph Ratzinger hacía sobre el Sínodo de la familia de 1980, poniendo el acento en una visión cultural compartida:

De este modo, algunas cuestiones se relativizan; uno percibe que muy a menudo nos encontramos en un provincianismo alemán o europeo, el cual, desde la antigua tradición alemana o europea, se plantea a sí mismo como absoluto, pasando de largo junto a aspectos esenciales o incluso junto al núcleo de la cuestión. Por otro lado, también se hace visible la unidad de lo católico; se pone de manifiesto que, a pesar de todas las diferencias, somos capaces de entendernos y que las preguntas y tareas son, en última instancia, las mismas³².

Añadamos un último aspecto: la familia no es solo una realidad que se adapte y se diversifique según las distintas culturas, sino que es capaz de *generar cultura*. La pregunta decisiva consiste en entender cómo generar cultura de la familia en los distintos lugares del mundo³³.

2.7 *El año de la misericordia*

El camino eclesial del Sínodo concluye iniciando otro camino, el del Jubileo de la misericordia. De hecho el tema de la misericordia ha estado muy presente en todas las discusiones sinodales, siendo además un asunto muy querido al Papa Francisco, en continuidad con la importancia que le diera San Juan Pablo II (cfr., por ejemplo, su encíclica *Dives in misericordia*).

El documento sinodal habla de la misericordia en dos momentos significativos (nn. 41 y 55). En el n. 55, dedicado directamente al tema, se subraya que la misericordia es la revelación del secreto más hondo de Dios, que es amor, cuando se encuentra con la miseria humana³⁴. En

32 Cfr. J. RATZINGER, “Retrospectiva del Sínodo de los Obispos de 1980”, cit., 74.

33 Cfr. L. MELINA, *Per una cultura della famiglia: Il linguaggio dell'amore*, Marcianum Press, Venezia 2006.

34 El *Instrumentum Laboris* (n. 68) recogía casi literalmente una frase de W. Kasper en su artículo “Nochmals: Zulassung von wiederverheiratet Geschiedenen zu den Sakra-

el n. 41 la misericordia aparece de modo indirecto, en cuanto ligada a la historia de la salvación. Se afirma que la misericordia contiene en sí, como uno de sus elementos constitutivos, la conversión del hombre. Esto es: aludir a la conversión no disminuye ni limita la libertad, como si hubiera misericordia *solo si* uno se convierte. Al contrario, la conversión manifiesta la grandeza de la misericordia: la misericordia es tan potente que cambia el corazón del hombre, haciendo posible su conversión.

Todo esto nos indica ya que la misericordia es más que una simple compasión (que se identifica con el que sufre pero es incapaz de aliviar su pena) y más también que una simple tolerancia (que hace la vista gorda ante el mal, pero no lo elimina). Además, se pone así el dedo en la llaga sobre el verdadero mal que la misericordia remedia, que es el alejamiento de Dios, el pecado.

Tal visión de la misericordia se opone ciertamente a una concepción individualista del sujeto, que solo da cuentas de sus acciones en su intimidad subjetiva. La misericordia supone la existencia del hombre en el cuerpo; en efecto, la condición encarnada del hombre le abre a otros y hace posible que una voz distinta resuene en su interior, regenerando su deseo y su libertad, y ayudándole a alzarse por sí mismo.

De hecho, la misericordia cristiana se dirige principalmente, no al hombre en cuanto es espíritu, sino al hombre en cuanto está hecho de carne, es frágil, y necesita de alguien que sostenga sus pasos³⁵. La misericordia de Dios en su Hijo Jesucristo ha actuado precisamente en lo visible y tangible de la carne, ha tocado al hombre en su cuerpo, es decir, en su capacidad para trenzar relaciones que determinen su identidad más profunda. La misericordia ofrece al hombre un cuerpo nuevo y una historia nueva, historia de fidelidad, que le permite rehacer su nombre y su destino.

De hecho, la gran tradición teológica ha abordado el tema de la misericordia, siguiendo la parábola del Buen Samaritano, a partir de los

menten?”, en *Stimmen der Zeit* (7/2015) 435-445. La modificación del texto obrada por los padres sinodales (n. 55) parece ir en el sentido de subrayar que el ser más hondo de Dios no es la misericordia (pues en Dios no hay miseria que socorrer), sino el amor que, ante la miseria del hombre, toma la forma de la misericordia, manifestando así su esencia más íntima.

35 Cfr. J. GRANADOS, *Los signos del samaritano: Misericordia y sacramentos*, BAC, Madrid 2015.

sacramentos, medicina usada por Jesús para sanarnos. La misericordia es sacramental porque nace del encuentro concreto con Cristo en la carne, en la que nos ofrece una nueva forma de relacionarnos y de amar, y abre para nosotros una nueva ruta que nos lleva a Dios. Los sacramentos comunican a la vida cristiana la forma propia de la vida de Jesús, y permiten así regenerar al sujeto cristiano según su vocación al amor.

Esta perspectiva, que liga la misericordia a la carne, vuelve a poner en el centro de nuestras reflexiones la relación entre misericordia y familia, que está algo ausente del documento sinodal. En realidad, debe decirse que la familia es la primera misericordia de Dios con el hombre, y la referencia constante para entender la misericordia divina. El servicio de la Iglesia a la misericordia consiste, desde este punto de vista, en ayudar a la familia a ser lo que es, y en presentarse ella misma como gran familia donde la misericordia de Dios se hace tangible. La gran misericordia divina consiste en reintegrar al hombre al Evangelio de la familia.

El tema de la misericordia pone de nuevo sobre la mesa los grandes temas del Sínodo sobre la familia: un lenguaje del cuerpo que es lenguaje del amor, en primer lugar del amor paterno de Dios comunicado en la familia; una promesa escondida en el amor que permite edificar sobre ella la vida, el don de sí para siempre; una fecundidad que permite generar, donar vida a otros (*misericordia ad generationem*, según una idea de San Buenaventura)³⁶.

La misericordia, en cuanto misericordia sacramental, que comienza por reconfigurar las relaciones en el cuerpo y por orientarlas en un camino de crecimiento recoge también el camino de acompañamiento propio de la pastoral familiar. Con él se puede ayudar a los jóvenes que se preparan al matrimonio (misericordia que previene) y acompañar el camino de conversión de quienes están alejados.

Podemos volver así a la pregunta por la que comenzábamos, al tema candente que se ha discutido en el Sínodo. Se trata, expresado en términos positivos, del nexo entre la Eucaristía y el matrimonio. Precisamente que la Eucaristía quiera donarse a la carne de los esposos, que quiera unirse de manera irrevocable al vínculo conyugal, y que la Iglesia pueda mantener la visibilidad de este nexo indisoluble entre Eucaristía y

36 Cfr. J. GRANADOS, "Irrevocabilità delle promesse e tempo del perdono", en J.J. PÉREZ-SOBA (ed.), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014, 247-269.

matrimonio, constituye el gran surtidor de misericordia en la vida de la Iglesia. Pues este nexo asegura que la misericordia de Dios toca la carne del hombre y le ofrece un camino en la historia, camino que Él sostiene y que a Él conduce, desde la familia humana a la familia de Dios. Se justifica entonces la intuición con que comenzábamos este artículo: el “camino común” que es el Sínodo ha desembocado en otro “camino común”, que es la familia, vía de la Iglesia.

Intercultural Dialogue and God's Project for the Family: Dogma, Culture and History

STEPHAN KAMPOWSKI*

SUMMARY: In a world of cultural diversity, what sense does it make for the Church to claim that monogamous and indissoluble marriage between a man and a woman appertains to the natural law? Do not all norms, rules or laws have to be interpreted in the light of the cultural context in which they were first expressed? If this were so, the rule of faith, too, would have to be incarnated ever again into different cultures. The Gospel way of life would then differ from country to country, from century to century. However, for Joseph Ratzinger, a view that implies a dualism between faith and culture is Manichean. The Gospel is not an a-cultural reality that takes flesh in a culture only in a second moment. The Christian vision of marriage and family is a particularly good example for the workings of what Ratzinger calls "inter-culturality". The proposal of a complete relativity of cultures without any reference to human nature is not at all plausible. The different human cultures are the different ways of making the one human nature thrive. Some make human nature thrive more than others; some may even contain elements that impede such thriving. A historical culture can blind itself to some quite fundamental truths of our existence. It ever needs to be confronted with the culture of the Gospel that brings the light of God's revelation to those areas where the human intellect is obscured. Faith indeed generates culture.

* Ordinary Professor of Philosophical Anthropology at the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Rome.

1. CULTURAL DIVERSITY AND THE HISTORICITY OF HUMAN EXISTENCE

«It is well known that, in very rare cases, family bonds cannot be claimed to exist. A telling example comes from the Nayar, a very large group living on the Malabar coast of India. In former times, the warlike type of life of the Nayar men did not allow them to found a family. Marriage was a purely symbolical ceremony which did not result in a permanent tie between a man and a woman. As a matter of fact, married women were permitted to have as many lovers as they wished»¹. This is the example cultural anthropologist Claude Lévi-Strauss adduces to contradict what he calls the extreme position held by a number of his colleagues, namely the idea that «the family, consisting of a more or less durable union, socially approved, of a man, a woman, and their children, is a universal phenomenon, present in each and every type of society»². In his essay he presents cases of socially sanctioned polygamy and polyandry³, of group marriages⁴ and even of instances in which highly ranked women are allowed to marry other women⁵. For him, this is proof that monogamy is not inscribed in human nature⁶. As is well known, for him the *one* universal cultural norm governing marriage is the incest taboo⁷, which, however, is itself subject to divergent interpretations. Thus, certain groups distinguish between different types of cousins, and while

1 C. LÉVI-STRAUSS, "The Family", in H.L. SHAPIRO (ed.), *Man, Culture and Society*, rev. ed., Oxford University Press, Oxford 1971, 334-335.

2 *Ibid.*, 334.

3 Cfr. *ibid.*, 336-337.

4 Cfr. *ibid.*, 338.

5 Cfr. *ibid.*, 345-346: «In several parts of Africa, women of high rank were allowed to marry other women and have them bear children through the services of unacknowledged male lovers, the noble woman being then entitled to become the "father" of her children and to transmit to them, according to the prevalent father's right, her own name, status and wealth».

6 Cfr. *ibid.*, 340: «That monogamy is not inscribed in the nature of man is sufficiently evidenced by the fact that polygamy exists in widely different forms and in many types of societies».

7 Cfr. *ibid.*, 350: «It will never be sufficiently emphasized that, if social organization had a beginning, this could only have consisted in the incest prohibition since, as we have just shown, the incest prohibition is, in fact, a kind of remodeling of the biological conditions of mating and procreation [...] compelling them to become perpetuated, only in an artificial framework of taboos and obligations. It is there, and only there, that we find a passage from nature to culture, from animal to human life».

making the same distinctions, these tribes come to opposite conclusions: for one group a certain kind of cousin makes a preferable spouse, while for the other tribe marrying the same kind of cousin constitutes a sin to which death would be preferable⁸.

Given this great cultural variety, what sense does it make for the Church to claim that monogamous and indissoluble marriage between a man and a woman appertains to the natural law? What meaning could any appeal to a truth about the human being have in a world of cultural diversity? Isn't the insistence on the Christian ideal of marriage as the basis of the family a kind of cultural colonialism that imposes one particular way of living on other people and cultures? Do not all the different forms of living together that are described by Lévi-Strauss in their particular contexts have a certain justification and reasonableness, expressing something valid about the ultimately incomprehensible mystery that is the human person? In an essay written at the turn of the millennium, Cardinal Joseph Ratzinger formulates the issue in these terms:

Christianity's claim to universality, which is based on the universality of truth, is often countered in our day with the argument of the relativity of cultures. It is maintained that, in fact, the Christian missionary effort did not disseminate a truth which is the same for all people, but instead subjugated indigenous cultures to the particular culture of Europe, thus damaging the richness of those cultures that had evolved among a variety of peoples.

The Christian missionary effort thus appears as another of the great European sins, as the original form of colonialism and thus as the spiritual despoiling of other peoples⁹.

On top of this, to ask about culture is also to ask about history. As Ratzinger puts it elsewhere: «Society marches onward, and therefore culture also has to do with history. On its journey through time, culture develops through its encounter with new reality and the arrival of

8 Cfr. *ibid.*, 353.

9 J. RATZINGER, "Culture and Truth: Some Reflections on the Encyclical Letter *Fides et Ratio*", in J.F. THORNTON - S.B. VARENNE (eds.), *The Essential Pope Benedict XVI: His Central Writings and Speeches*, HarperCollins, New York 2007, 369.

new insights»¹⁰. Cultures are open to meet and to progress. Particularly «the Judaeo-Christian cultural world [...] understands the way with God as history. History is thus fundamental to it»¹¹. Historical existence means existence in time, which is an insight that has been very much emphasized by contemporary philosophy. Thus, for Martin Heidegger temporality is at the core not only of human culture but of human existence as such: «The being of Da-sein finds its meaning in temporality. But temporality is at the same time the condition of the possibility of historicity»¹².

The question of course arises where this and similar reflections on human temporality and historicity leave us with respect to human nature. Some see in the fact that the person's existence is temporal and historical sufficient grounds for denying human nature altogether. For José Ortega y Gasset, for instance, the whole point of history is to replace nature: «*Man, in a word, has no nature: what he has is ... history*. Expressed differently: what nature is to things, history, *res gestae*, is to man»¹³. If that is so, it will hardly be possible to define immutable dogmas and norms, inasmuch as they are meant to apply to the way of life of an essentially temporal being that is continually changing. Isn't the working document of the 2015 Synod of Bishops right when it appeals to the Church's need of a *twofold* fidelity, both to «the signs of God and to human history»?¹⁴ Is it not reasonable to assume that the universal law of love that Jesus taught finds different expressions and concrete applications in different historical and cultural contexts?

Cultural diversity, in any case, is a fact that needs to be reckoned with¹⁵. No doubt, in some cultures it is expected that men and women

10 J. RATZINGER, "Christ, Faith and the Challenge of Cultures", in *L'Osservatore Romano* (English edition), April 26, 1995, 5-8, here 5.

11 *Ibid.*

12 M. HEIDEGGER, *Being and Time*, trans. J. Stambaugh, State University of New York Press, Albany 1996, 17 (§ 6).

13 J. ORTEGA Y GASSET, *History as a System and Other Essays toward a Philosophy of History*, trans. H. Weyl, W.W. Norton, New York 1962, 217 (original emphasis and ellipses).

14 Cfr. SECRETARIAT OF THE SYNOD OF BISHOPS, *Instrumentum laboris - The Vocation and Mission of the Family in the Church and the Contemporary World*, June 23, 2015, n. 3: «The task at hand [is]: to read both the signs of God and human history, in a twofold yet unique faithfulness which this reading involves».

15 FRANCIS, *Address on the Occasion of the Conclusion of the Synod of Bishops*, October 24, 2015: «What seems normal for a bishop on one continent, is considered strange and

shake hands, while in others that is contrary to proper etiquette. There are cultures in which any public display of affection – including a couple's holding hands – is considered scandalous, while in others, holding hands or a fleeting good-bye kiss are looked upon as completely acceptable. As Maurice Merleau-Ponty points out, cultural differences go extremely deep, even down to the way we not only express, but *have* emotions: «The behavior associated with anger or love is not the same in a Japanese and an Occidental. Or, to be more precise, the difference of behavior corresponds to a difference in the emotions themselves. It is not only the gesture which is contingent in relation to the body's organization, it is the manner itself in which we meet the situation and live it. The angry Japanese smiles, the westerner goes red and stamps his foot or else goes pale and hisses his words»¹⁶.

2. "INCULTURATION" – THE FAITH AS FORMAL PRINCIPLE OF MATERIAL CULTURE?

Given the great cultural diversity that is found among human beings, what is the role of the Gospel? What is the relationship between the Christian faith and human cultures? In this context it has become customary to speak about "inculturation", which suggests that the faith is inserted into cultures as an immaterial form gives shape to matter. Ratzinger proposes that some indeed look at the question in this way: «One might think that the culture is the affair of the individual historical country [...], while faith for its part is in search of cultural expression. The individual cultures would allocate, as it were, a body to faith. Accordingly, faith would always have to live from borrowed cultures which remain in the end somehow external and capable of being cast off. Above all, one borrowed cultural form would not speak to someone who lives in another culture»¹⁷. It is then thinkable that there could be cultures, all informed by the Gospel, which nonetheless have very different mores,

almost scandalous – almost! – for a bishop from another; what is considered a violation of a right in one society is an evident and inviolable rule in another; what for some is freedom of conscience is for others simply confusion».

16 M. MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith, Routledge, London 2002, 219.

17 RATZINGER, "Christ, Faith", cit., 6.

depending on which “material” culture had initially lent the body to a merely formal faith. Contraception, abortion, adultery, murder, stealing and lying could be grave sins in one culture informed by the faith, while in another culture, informed by the same faith, all or some of these could be considered tolerable or even virtuous. Faith would then be allocated only on the formal level of the transcendental intention. It tells us that God’s plan for human persons is to love each other. It does *not* tell us what the loving thing to do actually is. This depends on the cultural context and may vary greatly. For this approach, in one culture the deliberate killing of an innocent victim may under given circumstances be quite in accord with the love that God commands, while in another culture it may not be.

And it is true that the Church has indeed interpreted a certain number of norms contained in Scripture in more or less this way: that women should cover their head when praying (*1 Cor* 11,5) and be silent in Church (*1 Cor* 14,34), for instance, is usually being interpreted as a rule conditioned by the cultural context of ancient Palestinian or Greco-Roman society, which has lost its binding force for other times and places. The formal level of the norm expressed in St. Paul’s indications would simply seem to be: when assembling in Church, women, and presumably men, too, should always act in a decorous way. It will have to be granted that what it means concretely to act decorously will vary – at times significantly – from culture to culture. Now no one has ever claimed that a woman’s covering her head is a moral question pertaining to the natural moral law as expressed in the Ten Commandments. And what St. Paul had in mind when he exhorted women to be silent in Church is not an easy exegetical question at all. Evidently he allowed for women to pray publically and even to prophesize (these are precisely the occasions he thinks they should cover their head). Indeed, maybe all he meant was that they should not be chatting during the liturgy.

For cultural relativists, however, *all* norms, rules or laws expressed in Scripture and taught by the Church – including the Ten Commandments – can and must be interpreted in the light of the cultural context in which they were first expressed. Then they need to be translated into a different context. While moral norms tend to promote people’s good, one cannot discern what this good actually is without looking at the

given historical and cultural contexts. On these terms, the rule of faith would always have to be incarnated ever again into different cultures. The Gospel way of life will differ from country to country, from century to century. What was valid there and then is not valid here and now. What is binding on us in Europe today was not necessarily binding in Asia two centuries ago. To say it with Ratzinger, «Universality would thereby finally become fictitious»¹⁸. The local episcopal conferences should then decide about moral issues just as they decide about which feast days should be counted among the holidays of obligation.

Let us apply this kind of thinking to the norm “Do not commit adultery”, which is proposed by the Jewish-Christian faith. For ancient Jewish culture, this norm was compatible with polygamy, divorce and remarriage, for Christian culture it was not. Evidently there has been a development here toward a stricter reading of the commandment, though according to the words of Jesus himself, his way of explaining the commandment is not the newer but the older one, corresponding to its original sense: «From the beginning it was not so» (*Mt* 19,8). Jesus thus did not practice any cultural hermeneutics but referred to the original plan of God, from which the culture in which he lived had deviated. Once we get caught, however, in what Ratzinger calls a «hall of mirrors of interpretations»¹⁹, we will of course interpret the evangelist's account itself as culturally conditioned. Relating given norms to the truth of God's original plan with humankind will then just be one culturally conditioned way in which people of a particular place and time tended to interpret moral norms. Thus we will be back to where we've started.

Given human beings' cultural, temporal and historical existence, who says that an exclusive and indissoluble marital relationship is really the best for them in all contexts, times and places? According to cultural relativists, to interpret “Do not commit adultery” in the sense of “Do not have non-marital relations” might have made sense in other times; it still might make sense in *some* cultures today. It will probably have changed in the West. In any case, on the categorical level of

18 *Ibid.*

19 Cfr. RATZINGER, “Culture and Truth”, cit., 368: «Man is not trapped in a hall of mirrors of interpretations; one can and must seek a breakthrough to what is really true. Man must ask who he really is and what he is to do. He must ask whether there is a God, who God is, and what the world is».

concrete application, it will mean something different in each cultural and historical context. Only on the formal level, i.e., on the level of the general intention of doing good, “Do not commit adultery” will have a universal significance. It will simply mean something like “Treat your sexual partner fairly”. And what that means will always vary. Given the relatively recent acquisitions of ready access to contraception and abortion or the new understanding of the role of women in society, treating one’s sexual partner fairly in the West of the 21st century is perhaps quite compatible with pre- and extramarital relationships or may even require them. Isn’t it irresponsible, and hence unloving, to marry someone one hasn’t tried out? If Robert really loves his wife Jane, should he not occasionally try out other women and also allow her to try out other men so as to give a new boost to their relationship? After all, some sociologists suggest that open relationships are often experienced as more satisfying than exclusive ones²⁰.

For Ratzinger, a view that implies a dualism between faith and culture «is at root Manichean. Culture is debased, becoming a mere exchangeable shell. Faith is reduced to disincarnated spirit ultimately void of reality»²¹. It is true that Christians also always belong to the cultural context of their nation. It is also the case, however, that faith itself is a culture and creates and informs a culture. The people of God is itself a cultural subject, though «as a Christian, one remains a Frenchman, a German, an American, an Indian, etc».²² The fact is that with Christianity a “doubling of cultures” arises, «such that man now lives in two cultural worlds, his historic culture and in the new one of faith, both of which permeate him»²³. However, to say that there are two interacting cultures that mutually permeate each other – the culture of the Church as the people of God and any given historical culture – is quite different from saying that «faith would always have to live from borrowed

20 Cfr. A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge, UK 1993, 147: «Episodic sexuality may usually be a way of avoiding intimacy, but it also offers a means of furthering or elaborating upon it. For sexual exclusiveness is only one way in which commitment to another is protected and integrity achieved».

21 RATZINGER, “Christ, Faith”, cit., 6.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*

cultures»²⁴, which, again, would be a Manichean approach that sees the faith as something abstract and disincarnate. The culture of faith can stand in a fruitful tension with the historical cultures that it meets for the first time. It can profit from them and deepen its insights and renew its expressions. It can cleanse and heal them where they do not completely correspond to the truth of our humanity. As Ratzinger puts it:

When the faith and its culture meet another culture hitherto foreign to it, it cannot be a question of dissolving the duality of the cultures to the advantage of the one or the other. Gaining a Christianity deprived of its concrete human complexion at the cost of losing one's own cultural heritage would be as mistaken as surrendering faith's own cultural physiognomy. Indeed the tension is fruitful; it renews faith and heals culture. It would therefore be nonsensical to offer a sort of pre-cultural or de-cultured Christianity which would rob itself of its own historical force and degrade itself to an empty collection of ideas²⁵.

Thus the Gospel is not an a-cultural reality that takes flesh in a culture only in a second moment. Rather, the Gospel creates culture, it is the source of culture. The Christian vision of marriage and family is a particularly good example for the workings of what Ratzinger prefers to call "inter-culturality" rather than inculturation²⁶. Marriage is a reality of the created order and can virtually be witnessed in any known cultural context²⁷. It is the culture of faith that brings this reality to its fullness, strengthening what is good and pruning away what is imperfect. As the Gospel is the source of culture that has repercussions, for instance, on the way people live marriage and family, so the family itself, we may say, generates culture. The family guards the person's origin, it transmits

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 Cfr. *ibid.*: «We should no longer speak of inculturation but of the meeting of cultures or "inter-culturality", to coin a new phrase. For inculturation presumes that a faith stripped of culture is transplanted into a religiously indifferent culture whereby two subjects, formally unknown to each other, meet and fuse. But such a notion is first of all artificial and unrealistic, for with the exception of modern technological civilization, there is no such thing as faith devoid of culture or culture devoid of faith».

27 Cfr. LÉVI-STRAUSS, "Family", cit., 340: All the cultural differences that he observed notwithstanding, Lévi-Strauss testifies that «every society has some way to operate a distinction between free unions and legitimate ones».

language, symbols and narrations. If culture is indeed, «the historically developed common form of expression of the insights and values which characterize the life of a community»²⁸, then it is evident that the crisis of the family will be tantamount to a crisis of culture.

Social customs, arrangements and approaches as they are prevalent in post-modern societies, which deconstruct traditions, values, and people's bond with the past are at once anti-cultural and anti-family. At the same time, this postmodern "culture" claims its own universality. It makes the universal claim that there are no universals; it claims as immutable truth that there is no truth. It spreads from the West also to Asian and African cultures. Its gospel is that human persons are autonomous and independent. Just as they can dare know for themselves, they can live by themselves, which inevitably leads to isolation and alienation. People do not only live alone, they also die alone. It is not unusual to read in the papers about people found dead in their houses months after they had died. No one had missed them. Is this really a cultural achievement? Can one really not say anything about this? If instead we are convinced that cultures can and must be judged, then what would be a better criterion for evaluating them than looking at how they treat the root of culture, that is, marriage and the family?

3. HUMAN NATURE AND HUMAN CULTURE

The proposal of a complete relativity of cultures without any reference to human nature is not at all plausible. To claim that there is a human nature is to claim that something true can be said about the meaning of human existence and behavior, something that has universal validity throughout all times and places. On what grounds can one claim the existence of a human nature? Insofar as this discussion is going on also within the Church, among theologians and bishops, it is important to remember what is at stake here theologically. Evidently Christ can be the redeemer of humankind only if there actually *is* a humankind. The Word became flesh (*Joh* 1,14). By assuming our nature, he elevated it and made us sharers of the divine nature (*2 Pet* 1,4). All this is possible

28 RATZINGER, "Christ, Faith", cit., 5.

only if there is an “us”, if it actually makes sense to speak of humans and humanity. On the nominalist position that denies human nature, there is no humanity that could be saved and elevated. There are as many modes of being as there are individuals who at most have a certain resemblance. If we deny human nature, we deny that there is a common humanity and with that one of the basic conditions for redemption.

Apart from the theological implications, there are grave political ones as well. Without a common human nature, a common humanity, there is no humankind. Now the denial of our common humanity is of course the necessary premise of racism if not its very definition.

Beside the theological and political necessity of positing it, what else speaks in favor of a universal human nature common to all called by the name of human, independent of place, time and culture? There is for one the marvelous fact that, all the justified concerns of modern hermeneutics notwithstanding, we do tend to be able to understand ancient texts. Quite remarkably, script writers of the Hollywood of the twentieth and twenty-first century keep using a 2300 year old manual for successful and appealing story-telling: Aristotle's *Poetics* is one of their key references²⁹. Who decided that Aristotle's ideas are still relevant today? Is this simply an arbitrary choice or the result of bribery from the part of the Greek ministry of culture? No, the Philosopher's relevance simply derives from the fact that he was able to say something *true* about writing a story, something that corresponds to who we are and how we work as human beings. Martians may or may not compose a story differently. Humans of all ages, in any case, have been finding Aristotle's remarks on story-telling quite to the point.

Similarly, when we read historical accounts, we can generally empathize with the actors' hopes and motivations, their doubts and struggles. Despite centuries or millennia that separate us from them and the texts that describe their actions, we recognize our own humanity in them: we'd be frightened by the same threats they were afraid of; we'd be appalled by the same things that outraged them; we'd be attracted by the same goods they were drawn by. It is true, today we wage battles differently than in ancient times, but the reasons why we fight are essentially the same. We use different tools to till the ground and dress in

29 Cfr. A. HILTUNEN, *Aristotle in Hollywood*, Intellect Books, Portland, Oregon 2002.

different types of clothes than people did in the Middle Ages. And yet we still work the field and care about the way we dress. All this would not be possible if human nature were completely transient or inexistent. Indeed, as Francesco Botturi puts it, “It is clear that, if one starts with the presupposition that human nature means *univocity of behavior* – as Montaigne thought – then the result of the research will be negative; if, instead, nature is rather understood as a *tendency that is fundamentally structured*, then the variety of forms regarding the identical interest and the same care, instead of being an objection, can be its most reasonable indirect documentation”³⁰.

Perhaps even more importantly, without a human nature there could not be any human culture in the first place. As Robert Spaemann points out, «The word “culture” comes originally from agriculture; culture is nature humanized, not abrogated»³¹. The farmer is first of all confronted with a given: the field and the seed. Cultivating these means to create the best conditions to make the crops flourish and yield abundant fruit. And while nature needs culture to be brought to its fullness, it is evident that without nature culture would not have anything to cultivate. Once a field and seeds are at hand, the cultivating activity must respect their particular way of being. One can use different ways of proceeding. One can do intensive or extensive farming; one can use a tractor or a horse to pull the plow; there are different types of fertilizers. All the while farmers have to respect the nature of the field and the nature of the seed. Different types of ground need different forms of tilling; different seeds need different fertilizers and different amounts of water. Some ways of cultivating a field work better than others.

Analogously, the different human cultures are the different ways of making human nature thrive. Some make human nature thrive more than others; some may even contain elements that impede such thriving, although if a culture were completely against human nature, it would simply self-destruct and no longer be transmitted to future generations. It would become an “anti-culture”. All of us live within a culture, as it is part of our nature to be cultivated. According to St. John Paul II,

30 F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milan 2009, 326 (my own translation; italics original).

31 R. SPAEMANN, *Happiness and Benevolence*, trans. J. Alberg, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 2000, 167.

human culture is «that through which man as man, becomes more man, “is” more, has more access to “being”»³². Culture brings nature to its fullness. It is «characteristic of human life as such. Man lives a really human life thanks to culture»³³. For instance, human beings do not just feed, they eat, they dine. As Spaemann puts it, «Eating and drinking, as free actions, [...] enter into a cultural context. They are cultivated, culturally remade. In many cultures the cooking of meals is, as Claude Lévi-Strauss has shown, the basic paradigm of culture itself. Eating and drinking become more the meal, the family meal the meal with friends, the marriage banquet. In religion it becomes a sacrament, and even eternal life is presented by the image of the heavenly marriage banquet»³⁴. We may also think of the reality of language, which is both among the clearest expressions of *culture* and a defining element of human *nature*, contradistinguished by its capacity for the word³⁵.

Furthermore, intercultural dialogue would be impossible if there were no human nature. What we said about understanding other human beings along the ages is also true about understanding human beings of other cultures. How is it possible that Lévi-Strauss was able to communicate with the tribes he visited? He could dialogue with them only because he was either able to learn their language or find someone who was able to speak both theirs and his. Languages can be translated. People's reasoning can be understood, even if they are from cultures very different from our own. If there were no common nature, people from one culture could not empathize with or understand people from another one. There would not be enough common ground to be able to begin a dialogue. Cultures would just be closed off. Botturi puts it this way: «It is undeniable that, without some meta-relative reference, relativity degenerates into particularism and into incommunicability: the total relativization of differences leads to axiological in-difference and the closure of subjects and cultures»³⁶.

Indeed, cultural diversity is not as such an argument for the non-existence of a human nature, which of course needs to be understood in

32 JOHN PAUL II, *Address to UNESCO*, June 2, 1980, n. 7.

33 *Ibid.*, n. 6.

34 SPAEMANN, *Happiness*, cit., 166.

35 Cfr. ARISTOTLE, *Politics*, 1253a10.

36 BOTTURI, *La generazione*, cit., 337 (my own translation).

an adequate way. In fact, for Botturi, so long as we do not erroneously identify nature «with a prefixed model of behavior or with a rigid and fixed frame», the evidence gathered by cultural anthropology actually speaks in favor of its existence, inasmuch as cultural anthropology «everywhere documents the efforts to regulate sexual, familial and social relations and in general the search for the practical ordering of human generation»³⁷. Indeed some of the strangest customs Lévi-Strauss relates to us are not based on fundamentally different concerns – as if the people he observed belonged to a different species, unconcerned about “the practical ordering of human generation” – but depend on some very elemental speculative deficiencies. If the members of a given culture are gravely mistaken about where babies come from, not attributing to the male any role in the matter, then it is not surprising that in their culture they will regulate the male-female relationship in a way that is very different from how they would if they were better initiated into the biological mysteries of sexuality³⁸.

Cultures are open to learning from each other, as they are all essentially about the same thing, namely about making humans flourish³⁹. As Lévi-Strauss points out, their interaction is the most common phenomenon: «It is thus clear that the concept of the diversity of human cultures cannot be static. It is not the diversity of a collection of lifeless samples or the diversity to be found in the arid pages of a catalogue. [...] This would be strictly and absolutely true only if every culture or society had been born and had developed without the slightest contact with any others. Such a case never occurs however. [...] Human societies are never

37 *Ibid.*, 325 (my own translation; italics original).

38 Commenting on an Australian tribes, Lévi-Strauss writes: «And since that attitude toward sexual access to a woman existed along with the official dogma that men have no part in physiological procreation (therefore doubly denying any kind of bond between the husband and his wife’s children), the family becomes an economic grouping where man brings the products of his hunt and the woman those of her collecting and gathering». This major mistake regarding the question of where babies come from will necessarily have serious repercussions on the ordering of sexual behavior (LÉVI-STRAUSS, “Family”, cit., 336).

39 As Ratzinger puts it: «Cultures, the expression of man’s one essence, are characterized by the human dynamic, which is to transcend all boundaries. Thus, cultures are not fixed once and for all in a single form; they have the capacity to make progress and to be transformed, as they also face the danger of decadence. Cultures are predisposed to the experience of encounter and reciprocal enrichment» (RATZINGER, “Culture and Truth”, cit., 370.)

alone»⁴⁰. Cultures can encounter each other and interact, only because they have something in common. As Ratzinger puts it, they can meet «because man, despite all the differences of his history and social constructs, remains one and the same being»⁴¹. Just as individuals are open for each other, so are cultures. This openness «can only be explained by the hidden fact that our souls have been touched by truth, and this explains the essential agreement which exists even between cultures most removed from each other»⁴². Indeed, if we look at the sapiential and legal writings of the great cultures of the most different times and places, much more striking than their diversity is the fundamental concurrence with which they recommend or oppose certain types of behavior⁴³.

4. CULTURAL RELATIVISM AND THE COMMON TRUTH

Among today's cultural relativists inside and outside the Church, among those who consider the faith an essentially cultureless phenomenon that needs to be inculturated into different contexts, one notices a curious fact. Most of their relativism is limited to questions pertaining to the sixth commandment. One needs to remember, though, that the commandments are ten in number. One may at least wonder whether advocates of cultural relativism would as readily apply to the fifth or seventh commandment the cultural hermeneutic they use for the sixth. One will hope, at least, that they will not. Otherwise, what would they say about the ritual murder practiced among the Aztecs and the infanticide common among the Spartans? Could these "cultural" practices ever be consistent with the faith? Do these practices give witness to the fact that the commandment "Do not kill" does not express any universal truth about human nature, that it always needs to be interpreted within a given culture, and that it has to be concretely applied according to the context of

40 C. LÉVI-STRAUSS, *Race and History*, UNESCO, Paris 1952, 9-10.

41 RATZINGER, "Christ, Faith", cit., 6.

42 *Ibid.*

43 A highly instructive list of sapiential recommendations, legal norms and moral precepts stemming from a great diversity of cultures – such as, for instance, ancient Babylonian, Egyptian, Chinese, Hindu, Greek and Roman cultures – is adduced in the appendix of C.S. LEWIS' outstanding booklet *The Abolition of Man. How Education Develops Man's Sense of Morality*, MacMillan, New York 1947, 95-121.

the times? All this our “sixth-commandment-cultural-relativists” would have to affirm to be consistent in their logic by which they conclude from the fact that some cultures practice polygamy or wife-lending to the affirmation that the sixth commandment is not universally binding or takes on different and even contrary meanings, depending on the context. Or do the “cultural” practices of the Aztecs and Spartans not rather give evidence to the fact that cultures can and must indeed be judged by the measure of a truth that is potentially common to all but that can at times become obscured, that historical cultures can be severely wounded and fail to make human nature flourish, thus standing in need of the healing power of the Gospel culture?⁴⁴ This is the position that has been advocated in these pages.

Incidentally, those who claim that there is a truth about the human person do not thereby assert that they hold or possess this truth and now intend to impose it on everyone else who is not thus enlightened. Even on the most superficial inspection, it is quite evident that the affirmation, “The question of the human person admits of a truth; there is a good and a bad for human beings; they can flourish and they can perish” is not quite the same as the declaration, “I possess the truth about the human person; the way I say is good for human beings; if they do otherwise, they will perish”. If there is no truth, then there is nothing that is common. There is no ground for dialogue or reasoning. Hence it is precisely those who *negate* the truth – and not those who affirm it – who will have to *impose* their views on others (as long, in any case, as they desire to share them with others). Without truth, arguments have no basis, and “sharing” one’s views inevitably becomes a battle of will and power. Truth is what is common. No human being possesses it, though we can all share in it to greater and lesser degrees. Dialogue, conversation, philosophical argument: all these are ways in which we help each other to participate ever more deeply in the common truth.

At times, indeed, in our heart of hearts, we know much more of this common truth than we want to admit, also because acknowledging this truth may require us to change our ways. How come, for instance, it is

44 In the case at hand, the confrontation with any other culture that deserves this name and that does not consider the slaughtering of human beings a practice pleasing to the gods could have potentially helped the Aztecs to become more human and humane, to overcome what are really their *anti*-cultural practices.

so difficult for people of Western cultures to see that the human embryo is a human being with all the substantial capacities that define human nature? How come it is so difficult to derive practical conclusions from this fact, even if it is acknowledged? Doing so would require a fundamentally different way of practically ordering the questions of human generation. People would have to change the way they engage in sexual activity. Here is how a historical culture can blind itself. It ever needs to be confronted with the culture of the Gospel that brings the light of God's revelation to moments in history where the human intellect is obscured and blind even to the most obvious facts, which on principle they could know quite well even with their unaided reason. Faith indeed generates culture, calling us to conversion and reminding us of God's original plan for the human person, for marriage and for the family.

The Spirit of Christian Doctrine: *Logikē Latreía* and Pastoral Accompaniment

NICHOLAS J. HEALY*

SUMMARY: The aim of this article is to reflect on the meaning of “doctrine” in light of the figure of Jesus Christ. One of the underlying issues at the 2014 and the 2015 Synod of Bishops is the relationship between doctrine and pastoral care. However, this question is sometimes framed in a way that concedes an abstract and disincarnate view of doctrine. If doctrine is conceived as an abstract system of propositions or moral ideals, it is difficult to escape the impression that doctrine is either burdensome or irrelevant to the ordinary life of families. This article suggests that a deeper understanding of the Christological and sacramental dimensions of doctrine holds the promise of a renewed form of pastoral accompaniment guided by the Spirit of Christ.

Thus, following Christ, who is the principle of life, by the sacrifices and joys of their vocation and through their faithful love, married people can become witnesses of the mystery of love which the Lord revealed to the world by his dying and his rising up to life again (*Gaudium et spes*, 52).

«Today the word “love” is so tarnished, so spoiled and so abused, that one is almost afraid to pronounce it with one’s lips. And yet it is a primordial word, expression of the primordial reality; we cannot simply

* Assistant Professor of Philosophy and Culture, Pontifical John Paul II Institute for Marriage and Family at The Catholic University of America, Washington D.C.

abandon it, we must take it up again, purify it and give back to it its original splendor so that it might illuminate our life and lead us on the right path»¹. The word “doctrine” has suffered a fate not unlike the word “love,” albeit in an opposite direction. Whereas the concept of “love” has degenerated into sentimentality and formless affectivity, the concept of “doctrine” has been reduced to an abstract theory or moral ideal unrelated to the joys and struggles of everyday life. And yet these two words “love” and “doctrine” stand or fall together. In order for the truth of love to “illuminate our life and lead us on the right path”, it is necessary to rediscover the original unity of doctrine and love in light of the mystery of the Word made flesh.

The abiding source and the fullness of Christian doctrine is the Person of Jesus Christ, who reveals the mystery of the Father and his love. Christ himself is the form in which the «love of God appeared in our midst» (1 *Jn* 4:9) and remains there «all days even unto the consummation of the world» (*Matt* 28:20). By assuming human nature and offering the totality of his life as gift to the Father and to the Church, Christ discloses the original and unbreakable unity of doctrine and life, words and deeds, theory and *praxis*. His Incarnate life is the «pattern of doctrine» (*Rom* 6:17) into which Christians are baptized and which is expressed in the Church’s confession of faith. Before being formulated as distinct propositions on the Trinity, the Incarnate Word, the Church, the Sacraments, etc., Christian doctrine is summed up and concretized in the figure of the crucified and Risen Lord.

The historical and bodily existence of Jesus Christ is communicated by the Holy Spirit so that Christ’s disciples can participate in his life and love. Accepting in faith the doctrine of Christ means «holding fast to the very Person of Jesus, partaking of his life and his destiny, sharing in his free and loving obedience to the will of the Father»². «Love», in fact, «consists in this: not that we have loved God, but that he loved us and sent his Son as a propitiation for our sins» (1 *Jn* 4:9-10). The only proper and fitting response to God’s total self-gift in Christ is a total self-gift in return, a definitive «delivery over into the pattern of doctrine» (*Rom* 6:17), which then shapes us, body and soul, into a living

1 BENEDICT XVI, *Address to the Pontifical Council Cor Unum*, 23 January 2006.

2 JOHN PAUL II, Enc.L. *Veritatis Splendor*, 19. Cf. FRANCIS, Ap.Ex. *Evangelii Gaudium*, 7.

representation of the Christ-shaped love that we confess. To love as a Christian, then, is primarily to «remain in [his] love» (*Jn* 15:9), not simply with this or that part of ourselves, but with our entire human form, the whole of which is to become a manifestation of the archetypal *Forma Caritatis*. The reason why Athanasius or Maximus the Confessor – to consider just two notable examples – were ready to offer their lives in defense of a precise confession of doctrine is due to the fact that doctrine safeguards and mediates the gift of divine love. The witness of their lives is an eloquent testimony to the unfathomable mystery of God’s descent into the flesh, which includes the humility of human words and dogmatic formulae.

The concrete and existential meaning of Christian doctrine is fully revealed in the gift of the Eucharist. At the heart of the Church’s faith in the real presence of Christ in the Sacrament of the Eucharist is a grateful acknowledgment that Christ has communicated the very substance of his life to the Church. The consecrated host and the chalice of blood contain in truth the totality of Christ’s life, death, and Resurrection. The Eucharist contains, as it were, the whole of doctrine. Within the liturgical act of receiving this gift, the Church confesses her faith anew, knowing that the sacramental depth of her doctrine participates in the reciprocal exchange of life and love made possible by Christ’s gift of himself:

Amen, Amen, Amen, I believe, I believe, I believe. To the last breath of my life, I will confess that this is the life-giving body that your only-begotten Son, our Lord, God, and Savior Jesus Christ took from our lady, the lady of us all, the most pure mother of God, Saint Mary. He has united it to his divinity without mingling, without confusion and without alteration. He witnessed the good confession before Pontius Pilate. He gave it up for us upon the holy wood of the cross, of his own will, for us all. I believe that his divinity has never, for a single instant, been separated from his humanity. It is he who is given to us for the remission of sins, for eternal life and eternal salvation. I believe, I believe, I believe that all this is true!³

3 Orthodox Coptic Liturgy According to Saint Basil, *Prayer of Confession*.

If we turn to consider the understanding of “doctrine” that informed the 2014 and 2015 Synod of Bishops on the Family, a certain tension or unresolved ambiguity comes to light. On the one hand, a guiding principle for both Synods is the idea that the family is not merely the “object” of pastoral care, but the “subject” of evangelization⁴. This rediscovery of the missionary identity of the family as subject of evangelization, which was prepared by the teaching of the Second Vatican Council, presupposes the unity of doctrine and life sketched above. As the “domestic Church”, the family is called to bear witness to the Gospel precisely in its day to day life with its ordinary joys and difficulties. Through the grace of the sacrament of marriage, God’s merciful love is truly present, not simply as a moral ideal, but as a reality that encompasses the lives of the faithful.

On the other hand, this vision of the family as “subject” of evangelization was not always successfully integrated with a second basic concern of the Synod of Bishops: to offer a renewed pastoral care to Catholics in irregular or complex situations. From the *Instrumentum Laboris* for the 2014 Extraordinary Synod through the *Relatio Synodi* of the 2015 Ordinary Synod, there is a tendency to juxtapose the Church’s doctrine on marriage with the merciful gaze of Christ that accompanies each human being in complex situations. For example, the 2014 *Relatio post disceptationem* suggests that «the doctrine of the faith, the basic content of which should be made increasingly better known, should be proposed alongside with mercy»⁵. Similarly, the 2015 *Instrumentum laboris* consistently presents the indissolubility of marriage as an “ideal” to be striven for rather than an ontological reality grounded in the merciful love of God – a reality that heals the incapacity of two human persons to love each forever, unto death⁶.

4 Cfr. FOURTEENTH ORDINARY GENERAL ASSEMBLY OF THE SYNOD OF BISHOPS (2015), *Relatio Synodi*, 2, 3: «It is necessary to rediscover the family as an indispensable subject of evangelization. ... The family is above all called by God to assume a new awareness of its own missionary identity».

5 THIRD EXTRAORDINARY GENERAL ASSEMBLY OF THE SYNOD OF BISHOPS (2014), *Relatio post disceptationem*, 11. While avoiding this simple juxtaposition of “doctrine” and “mercy”, the 2015 *Relatio Synodi* includes formulations that tend in this direction: «while clearly expressing doctrine, pastors are to avoid judgments which do not take into account the complexity of various situations» (51).

6 Cfr. FOURTEENTH ORDINARY GENERAL ASSEMBLY OF THE SYNOD OF BISHOPS (2015), *Instrumentum Laboris*, 42, 60, 129.

The oft-repeated refrain – “no one is proposing a change of doctrine, only a change in pastoral practice” – hides a subtle temptation to conceive doctrine as an abstract set of propositions or moral ideals that do not really address the complex situations of human life. As a result of this abstract and disincarnate view of doctrine, it is difficult to avoid the impression that the Church’s doctrine is a source of difficulty or “exclusionary” and unmerciful practices. According to this view, the abstract doctrines of the Church must be “applied” or “adopted” in a pastoral manner. This conception of doctrine is at odds with the Catholic tradition, which has always upheld the profound unity of doctrine and love. The confession of the whole of the Church’s doctrine in flesh and blood includes a readiness to «bear one another’s burdens» (*Gal 6:2*) and to accompany and heal those who are wounded and suffering. The Church’s doctrine testifies to, and participates in, the love and healing presence of Christ, who reveals the merciful countenance of the Father.

Keeping in mind the consultative and preliminary character of the synodal documents which have been presented to Pope Francis, it may be helpful to reflect anew on the meaning of Christian doctrine in light of the figure of Jesus Christ. A deeper understanding of the incarnational and sacramental dimensions of doctrine holds the promise of a renewed form of pastoral accompaniment guided by the Spirit of Christ.

1. *VERBUM CARO FACTUM EST* – THE UNITY OF DOCTRINE AND LIFE

The abiding source and content of Christian doctrine is the Incarnate Word of God. In the unsurpassable formulation of Saint John of Cross:

In giving us his Son, his only Word (for he possesses no other), he spoke everything to us at once in this sole Word – and he has no more to say. . . because what he spoke before to the prophets in parts, he has now spoken all at once by giving us the All Who is His Son. Any person questioning God or desiring some vision or revelation would be guilty not only of foolish behavior but also of offending him, by not fixing his eyes entirely upon Christ and by living with the desire for some other novelty⁷.

7 ST. JOHN OF THE CROSS, “The Ascent of Mount Carmel 2, 22, 3-5”, in *The Collected Works of St. John of the Cross*, tr. K. Kavanaugh, OCD, and O. Rodriguez, OCD, Institute of Carmelite Studies, Washington DC 1979, 179-180.

As the «mediator and fullness of all revelation» (*Dei Verbum*, 2), Christ is the source of Christian doctrine not simply in the sense that he has communicated a divine message. His very existence as the beloved Son of the Father sent into the world to redeem mankind is a teaching or pattern of doctrine that contains the whole of the Church's faith. The inspired words of Scripture and the binding dogmatic formulae set forth by ecumenical counsels and popes stem from and return to the original fullness of revelation given in and through Christ.

In an early essay on "The Problem of the Development of Dogma" Henri de Lubac noted the limitations of certain neo-scholastic accounts which tended to conceive doctrine as simply a system of propositions. Without in any way denying the legitimate and necessary articulation of doctrine into distinct propositions, de Lubac refocused the Church's attention on the concrete and personal form of doctrine at the heart of the Christian mystery:

What is first and that from which one must start without ever leaving – what is first and last – is the redemptive Action; it is the gift that God makes us of himself in his Son; it is the definitive accomplishment of that great design hidden in himself since the beginning and now revealed: "Our gratuitous vocation to eternal life through Christ and in Christ, or, in other words, Christ, the fullness of God's gift and the unique source for men of eternal salvation". And it is at the same time the revelation of all that. For it is all that which in Jesus Christ, is revealed to us. It is all that which, at first undivided, forms the total Object, the incredible rich Object of revelation. We can call it, to use an equivalent expression, the "Whole of Dogma". And this "Whole of Dogma" is, as its name indicates, is not susceptible to any increase. It, too, like the Whole of the redemptive Action, is at once first and last. It is unsurpassable⁸.

In order to unfold the significance of this concrete and personal understanding of dogma or doctrine, let me briefly note three implications.

The first implication concerns the unity of theory and practice. As noted above, the entirety of Christ's life is a revelation of the mystery of

8 H. DE LUBAC, "The Problem of the Development of Dogma", in *Theology in History*, Ignatius Press, San Francisco 1996, 274 ["Le problème du développement du dogme", dans *Recherches de science religieuse* 35 (1948) 130-160].

the Father and his love. Every word and every gesture of Christ is saturated with doctrinal content. In the Incarnation, the Logos assumes flesh and becomes visible and tangible. This implies a much deeper unity than simply affirming that doctrine presupposes pastoral practice and vice versa. The mystery of the Incarnation of the Word means that Christ's action or "practice" is itself a rational communication of the truth of love. This mystery culminates with Christ sharing his body and his blood through the Institution of the Eucharist and the sacrifice of the Cross. The doctrine of Christ does not need to be "applied", it is already a (rational) deed of love. In short, the Christian mystery is at once a teaching or doctrine and a way of life.

The oft-posed question of whether something pertains to doctrine or pastoral practice needs to be re-framed in light of their original unity within the Person and mission of Christ. There can be no Catholic confession of doctrine that does not include the whole of one's life, including each action of the body. Reciprocally, the saints who are configured to Christ are a living exposition of doctrine⁹. This leads to the second implication, which concerns the significance of the body for Christian doctrine.

Caro cardis salutis. The body is also the hinge of Christian doctrine. The entire mystery of God's self-communication dwells bodily in the figure of Jesus Christ (cfr. *Col* 2:9). The key point here is not simply that Christianity offers a rich teaching about the body, although this remains true. More significantly, the body itself participates in and mediates Christ's gift of himself. This presupposes that the body has an innate language that is capable of mediating and expressing love. The body is not merely inert, pre-moral "stuff" awaiting the intervention of human freedom. In the words of John Paul II, we «discover in the body the anticipatory signs, the expression and the promise of the gift of self»¹⁰. The body, already in its physical structure, is an expression of the person, who is created in love and for love.

9 For an extended reflection on this theme, see H. URS VON BALTHASAR, "Theologie und Heiligkeit" in *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960.

10 JOHN PAUL II, Enc.L. *Veritatis Splendor*, 48.

A Catholic confession of doctrine does not simply belong to a person's interior; it is expressed in the visible life of bodily acts¹¹. Receiving in faith the totality of Christ's life and body calls for an embodied confession of faith. The use that we make of our bodies is either a true confession of Christ or a counter witness to him; it is either Catholic or heretical. «Don't you realize», asks Saint Paul, «that your bodies are members of Christ. So shall I take the members of Christ and make them the members of a prostitute? God forbid! Don't you know that he who cleaves to a prostitute is one body [with her] . . . But he who clings to the Lord is one Spirit [with him]» (1 *Cor* 6:15, 17).

The inclusion of our bodies in the confession of Catholic doctrine implies that the whole of our lives, and indeed the whole material order of creation, can be offered to God in a fitting sacrifice of praise. The term Saint Paul uses to describe this offering is “*logikē latreía*” (*Rom* 12:1; “*rationabile obsequium*”). The act of spiritual worship, which is made in communion with the whole Church, shows the depth and breadth of Christian doctrine as a concrete and embodied form of love. The Church's embodied confession of faith in Christ is expressed in her worship and vice versa:

the worship of God in our lives cannot be relegated to something private and individual, but tends by its nature to permeate every aspect of our existence. Worship pleasing to God thus becomes a new way of living our whole life, each particular moment of which is lifted up, since it is lived as part of a relationship with Christ and as an offering to God¹².

The third point that follows from a concrete and personal approach to Christian doctrine concerns the relationship between letter and spirit. If the source and fullness of the Church's doctrine is the historical and bodily existence of Christ, it is important not to overlook the gift of the Holy Spirit. At the culmination of the Son's mission, the Spirit is sent by the Father (*Jn* 14:26) and the Son (*Jn* 15:26) in order to make known the full depths of what has been accomplished in Christ. Thus, on the one hand, as the Spirit of Christ, the Spirit does not issue a new revelation,

11 Cfr. J. GRANADOS, *Eucaristía y divorcio: ¿Hacia un cambio de doctrina?*, BAC, Madrid 2014, 53-84.

12 BENEDICT XVI, Ap.Ex. *Sacramentum Caritatis*, 71.

but rather reals the truth of the incarnate Christ's words and deeds. On the other hand, it is necessary that Christ go away in order for the Spirit to be given (cfr. *Jn* 16:7). Only in and through Christ's departure can the Spirit make known the full depths of what God has accomplished (and continues to accomplish) in the saving mystery of Christ's life, death, and Resurrection. The whole of Christ's life and mission involves a movement or *transitus* from the flesh to the spirit. Accordingly, both the interpretation of Scripture and the confession of doctrine involve a participation in this movement from letter to spirit. Anyone who clings to the letter of doctrine while ignoring the spirit of doctrine overlooks the purpose of doctrine: the reception in faith of the saving mystery of Christ's life as a revelation of trinitarian love.

At the same time, the movement from letter to spirit follows the path of Christ's death and Resurrection. The letter is not disparaged or left behind but transfigured in and by the Holy Spirit to be a living reflection of divine love. Upholding the spirit of doctrine in communion with the Church means recognizing the hidden depths and the humility of divine love in the letter. The capacity of the Holy Spirit to bring freedom and even "surprise" always involves a deeper unfolding of the inexhaustible depths of the letter of doctrine, which shares in the mystery of Christ's flesh and blood. The tendency to separate or oppose the letter of doctrine with the spirit of doctrine is deeply contrary to the incarnational and sacramental logic of God's plan to reveal himself in the flesh.

2. CHRISTIAN MARRIAGE AS A CATHOLIC CONFESSION OF DOCTRINE

Interpreting *Lumen Gentium's* teaching that the family is the "domestic Church", Paul VI in *Evangelii Nuntiandi* said that «the family, like the Church, ought to be a place where the Gospel is transmitted and from which the Gospel radiates»¹³. Using an equivalent phrase, we might say that the family is the place where Christian doctrine is transmitted and from which Christian doctrine radiates. This claim presupposes a concrete and personal understanding of Christian doctrine along the lines of *Dei Verbum*. If, on the contrary, doctrine is reduced to a system of

13 PAUL VI, Ap.Ex. *Evangelii Nuntiandi*, 71.

propositions that must be believed and then “applied” (hopefully) in a pastoral manner, it is difficult to escape the impression that doctrine is either burdensome or irrelevant to the ordinary life of families. In fact, the family is called to bear witness to the Gospel precisely within the concrete realities of a shared life – the miracle of a child being born, struggles with work and education, the suffering caused by illness, the wounds of sin and the hope for forgiveness. All of these realities are encompassed by God’s merciful love. The family confesses the Church’s doctrine in its ordinary and shared life of love and forgiveness. Through the grace of the sacrament of marriage and in communion with the whole Church, the shared life of the family can and should be *logikē latreía* – rational or spiritual worship.

Paul VI’s exhortation to families, confirmed by Pope Francis, is an invitation to reflect on the unity of doctrine and life within the sacramental mystery of marriage. The missionary identity of the family, which includes the task of confessing and bearing witness to the totality of Catholic doctrine, is grounded in the reality of marriage itself as a natural institution and as a sacrament of Christ’s love for the Church. The challenge today is less a matter of presenting the Church’s teaching and then “applying” this teaching through various new pastoral programs. Instead, families should be reminded that the ordinary life of a family is already saturated with doctrinal content. The enigmatic words of John Paul II, “families, become what you are” suggests a new way of thinking about the sacramental and missionary identity of the family.

In order to deepen this awareness of the family as “subject” of evangelization, it is necessary to consider the relationship between the natural institution of marriage and its sacramental character. Marriage has a unique significance among the sacraments insofar as the institution of marriage belongs to the order of creation. Hence the difficult question, what is the difference between a natural marriage and a sacramental marriage? What does the grace of the sacrament “add” to marriage? The answer to this question involves a rich and complicated development of doctrine from Augustine’s reflection on the goods of marriage through medieval debates about consent and sacramental causality to post-Tridentine disputes between Church and state over the jurisdiction of marriage. Let me note two points.

First, the newness of a sacramental marriage is given in and through the mystery of Christ himself. Here we can recall the words of Irenaeus: «*Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens*». He brought all newness by bringing himself. The essential difference between a natural marriage and a sacramental marriage is grounded in the gift of grace bestowed in and through the life, death, and Resurrection of Jesus Christ. Because Christ has shared his own life and love, the marriage of two baptized persons is dignified with being a real symbol of his spousal love for the Church. Through the grace of the sacrament of marriage, the reciprocal self-giving of the spouses «participates in ... the very charity of Christ who gave himself on the cross»¹⁴.

Secondly, this newness is paradoxical. Christ did not establish a new “outward sign” or a new form for entering into marriage. Instead, he recalled the original truth of creation: he who made them from the beginning made them male and female ... “For this reason a man shall leave his father and mother and be joined to his wife, and the two shall become one” (*Mt* 19:4-6). Rather than “adding” something to marriage from outside, Christ reveals the fullness of God’s original plan for marriage and he accomplishes this plan through his death and Resurrection. Henceforth, marriage between baptized persons represents and participates in Christ’s love for the Church.

Holding these two truths together – the preexistence of the natural institution and the elevation of marriage to a sacrament by Christ – Catholic doctrine affirms the inseparability of the sacrament and the institution (or contract) of marriage. A single text from Leo XIII will serve to illustrate this teaching:

Let no one, then, be deceived by the distinction which some civil jurists have so strongly insisted upon – the distinction, namely, by virtue of which they sever the matrimonial contract from the sacrament, with intent to hand over the contract to the power and will of the rulers of the state, while reserving questions concerning the sacrament of the Church. A distinction, or rather severance, of this kind cannot be approved; for certain it is that in Christian marriage the contract is inseparable from the

14 JOHN PAUL II, Ap.Ex. *Familiaris Consortio*, 13.

sacrament. For Christ our Lord brought to marriage the dignity of a sacrament; but marriage is the contract itself¹⁵.

The implications of this doctrine of “inseparability” are endless. The inseparability of sacrament and institution means that the locus of the sacred sign is not the subjective intention of the spouses that their love symbolize Christ’s love for the Church. *The sacred sign is the marriage itself.* In and through this sacrament, God’s merciful and faithful love gathers up and encompasses the entirety of human life – the ordinary joys and difficulties of family life, even the painful situations of illness, suffering, and abandonment. The family itself is a witness to a greater love. Through the grace of the sacrament of marriage, divine love indwells human love and allows this love to grow beyond itself to be a real symbol of Christ’s love for the Church.

There is, then, an essential and intrinsic relationship between the sacrament of marriage and the mystery of Christ’s Eucharist, which is the sacrament of Christ’s union with the Church. This relationship is expressed and concretized in the gift of an indissoluble bond. Indissolubility is at once the form and fruit of Christ’s going to the end of love by giving the substance of his life to the Father and to the Church and the form and fruit of a genuine human love that vows to be faithful unto death. The indissoluble bond is not simply a moral ideal that the couple should strive toward or aspire to; it is an ontological reality grounded in the merciful and incarnate love of God. Because of this love and faithfulness, even a marriage that has been deeply wounded or trampled on remains a hidden source of mercy and forgiveness, albeit a mercy that might entail drawing close to Christ’s own suffering. God’s love and grace remain present, not simply as an ideal, but in and through the undying marriage bond that remains a sign and source of God’s faithfulness and a real symbol of Christ’s victory over death.

How might this deeper awareness of the missionary identity of the family help the Church’s pastors to address the complex and difficult situations faced by many contemporary families?

15 LEO XIII, Enc.L. *Arcanum*, 23.

3. CHRISTIAN DOCTRINE AS SOURCE AND METHOD OF PASTORAL ACCOMPANIMENT

From the beginning of his pontificate, Pope Francis has called upon the Christian faithful to open their hearts and share the Gospel with those who are poor and those who are wounded. In the context of marriage and family, this requires a particular solicitude for all those who suffer from the effects of divorce, especially children. What new forms of pastoral accompaniment can best reflect the inexhaustible mercy of God? What is the role of Christian doctrine in the art of pastoral accompaniment? What is the vision of pastoral care in the *Relatio Synodi* of the 2015 Synod of Bishops?

These questions can be further specified in terms of the disputed issue of pastoral care for the civilly divorced and remarried Catholics. Beginning with Cardinal Walter Kasper's address to the College of Cardinals in February of 2014 through the various working documents of the Synod of Bishops and the discussion of these texts by the various language groups (*circuli minores*), the question of whether civilly divorced and remarried Catholics can receive the Eucharist emerged as the most contested issue of the Synod. The underlying issue concerns the relationship between marriage and the Eucharist and the pastoral significance of Christ's teaching on the indissolubility of marriage. Is this doctrine a source of mercy, healing, and forgiveness?

The 2015 *Relatio Synodi* treats this issue under the heading "Discernment and Integration"¹⁶. Both of these terms warrant careful consideration and scrutiny. The *Relatio* presents the concept of integration as the "key" to both the method and the goal of pastoral care for civilly remarried Catholics. Pastors should help these individuals «not only to realize that they belong to the Church as the Body of Christ, but also to know that they can have a joyful and fruitful experience in it» (84). At a generic level, this is a true and noble approach to pastoral care for members of the body of Christ. However, the crucial question that needs to be explored concerns the nature and cause of forms of "exclusion" that are opposed to "integration." On this point, the *Relatio Synodi* is deliberately vague and misleading. The only kinds of "exclusion" mentioned

16 Cfr. *Relatio Synodi*, cit., 84-86.

by the text are «the various forms of exclusion, *currently practiced in the liturgical, pastoral, educational and institutional framework*» (84). Notably absent from the entire discussion of “integration” and “exclusion” is any consideration of the reason or ground of the Church’s discipline, or indeed the root cause of “exclusion”. In the New Testament and the Catholic tradition as a whole, the deepest wounds in human life are caused by sin. The reason for broken relationships with God and with other human beings is the (self) exclusion of sin. The disciplinary practices of the Church seek to heal the wounds caused by sin. In this sense, the true path of ecclesial “integration” always involves a response to God’s merciful love which heals and transforms our being by helping us turn away from sin (conversion). An alternative proposal that seeks “integration” without any conversion and healing would seem to be an instance of what Pope Francis identified as a false and «deceptive mercy [that] binds the wounds without first curing them and treating them»¹⁷.

The second concept, “discernment”, suffers from a similar ambivalence or confusion. To explain the sense of discernment in the context of civil divorce and remarriage, the *Relatio Synodi* provides a partial quotation from *Familiaris consortio*, 84. The *Relatio* then presents this partial quotation as a «comprehensive policy which remains the basis for the evaluation of this situations» (85). The partial text from *Familiaris consortio* deals with the need for discernment in situations where a marriage has been wounded or betrayed: «Pastors must know that, for the sake of truth, they are obliged to exercise careful discernment of situations. There is in fact a difference between those who have sincerely tried to save their first marriage and have been unjustly abandoned, and those who through their own grave fault have destroyed a canonically valid marriage» (85). It is of course true that pastoral care in this situation will depend on the particular circumstances that led to marital distress. However, John Paul II was careful not to confuse the level of culpability for the “failure” of a marriage with the question of eucharistic communion for those who enter a second union. The reason for the Church’s practice, which is based on Christ’s teaching, is precisely not an individual’s culpability in the “failure” of their marriage. Instead, it is the objective

17 FRANCIS, “Address for the Conclusion of the Third Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops”, October 18, 2014.

situation of living *more coniugale* with a person who is not in fact their husband or wife. In light of this constant teaching of the Church, the treatment of “discernment” in the *Relatio Synodi* can only be described as ambiguous and misleading.

Although the *Relatio Synodi* mentions “the witness to the indissolubility of marriage” and the need to take account of “the teaching of the Church”, there is no attempt to present the gift of indissolubility as a source of mercy and healing. As noted above, the indissoluble bond is neither a moral ideal nor a burden that requires pastoral accommodation. Instead, it is a wellspring of life and forgiveness, even when it is not experienced as such. The art of accompaniment should help the faithful discover the enduring bond of marriage as a sign that God has irrevocably shared his own life and love, and that his faithfulness endures.

CONCLUSION

In his opening address at the Second Vatican Council, John XXIII called for an essentially “pastoral” Council in order to allow the men and women of our time to encounter anew the saving mystery of the Gospel. What is the relationship between the Church’s doctrine and the pastoral emphasis characteristic of the Second Vatican Council and subsequent magisterial teaching? John XXIII provides an initial answer:

The Catholic Church desires to show herself to be the loving mother of all, benign, patient, full of mercy and goodness . . . To mankind, oppressed by so many difficulties, the Church says, as Peter said to the poor who begged alms from him: “I have neither gold nor silver, but what I have I give; in the name of Jesus Christ of Nazareth, rise and walk” (*Acts* 3:6). In other words, the Church does not offer to men and women of today riches that pass, nor does she promise them a merely earthly happiness. But she distributes to them the goods of divine grace . . . She opens the fountain of life-giving doctrine which allows men, enlightened by light of Christ, to understand well what they really are, what their lofty dignity and purpose are¹⁸.

18 JOHN XXIII, *Opening Address to the Second Vatican Council*, October 11, 1962.

The deepest reason for a pastoral council (or synod) is the catholicity or universality of Jesus Christ. In giving the substance of his life to the Church, Christ has bestowed his catholicity upon the Church; she is given a share in his saving mission. The mystery of Jesus Christ is both the ground and the goal of the Church's pastoral care. The communication of the truth or doctrine of Christ includes a revelation of the truth of human nature and human love. Safeguarding and upholding this truth against the strong currents of contemporary culture that threaten human dignity and human love is a supreme act of mercy. The Church's doctrine, including Christ's teaching about the indissolubility of marriage, allows the simple faithful to share in God's own incarnate love. We learn to love what he loves and to love in the way that he loves – with a love that is ready to die, but that reaches beyond death in hope for the Resurrection.

Compasión, tolerancia y misericordia

JUAN DE DIOS LARRÚ*

SUMMARY: This work aims to show the originality of evangelical mercy, contrasting it with two different ways of understanding it, namely that of “compassion” as understood by ancient philosophy, and that of “tolerance” a concept in modern and contemporary philosophy. On the one hand, Christian mercy springs from a deeper source than compassion as understood by Aristotle. It is therefore able to penetrate deeper into the human heart in order to regenerate it from its deepest center. On the other hand, Christianity simultaneously faces both evil and evildoers, and does not reduce mercy to a purely formal tolerance. The main analogy to explain the mystery of mercy is the dynamic of a parent-child relationship. The fatherhood of God is therefore the mystery most closely linked to merciful love as a relational and narrative momentum.

1. INTRODUCCIÓN

En los coros de los monasterios y de las catedrales, a partir aproximadamente del siglo XI, comienza a aparecer en la parte inferior de los asientos una pequeña ménsula que recibió el nombre de misericordia o paciencia. Se trataba de un tipo de apoyo de la sillería del coro que tenía asientos plegables para cuando había que levantarse y cantar. Su función era servir de descanso al orante para reducir la fatiga en los tiempos prolongados en que había de estar de pie, permitiendo una postura más

* Profesor numerario de Moral fundamental, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid.

cómoda al apoyar las nalgas sobre el asiento. Su nombre parece aludir a una concesión, inicialmente no prevista. Con frecuencia, bajo este apoyo se representaban vicios, pecados capitales o miserias que el hombre había de combatir en su lucha contra las fuerzas del mal.

Esta imagen, aunque contenga elementos positivos que ponen de relieve el realismo y la humanidad ante la vulnerabilidad y fragilidad de la condición humana, no parece sin embargo que sea la más adecuada para penetrar en el corazón del dinamismo de la misericordia divina. Los sínodos sobre la familia han suscitado un creciente interés por el tema de la misericordia¹. Nuestro propósito en este trabajo es repasar brevemente tres concepciones diferentes de la misma para poder profundizar en la originalidad que ofrece el cristianismo. Veremos, en primer lugar, cómo se concebía la compasión en la cultura griega, deteniéndonos particularmente en la explicación aristotélica. En segundo lugar, mostraremos la tolerancia como valor surgido en la época moderna y su relación con la misericordia, para finalmente, por contraste, mostrar algunos rasgos de la específica naturaleza de la misericordia evangélica.

De este modo será posible liberarse de versiones confusas y cortocircuitos culturales que pueden distorsionar el mensaje cristiano de la misericordia en ocasión de este año jubilar por el que la Iglesia está transitando con motivo del 50 aniversario del Concilio Vaticano II que tomó como paradigma de su espiritualidad la antigua historia del Buen Samaritano².

2. LA COMPASIÓN EN EL MUNDO GRIEGO

Los griegos de la Antigüedad clásica no esperaban que sus dioses fueran misericordiosos³. A partir de Platón, los filósofos griegos, principalmente los estoicos, consideraron la compasión como un sufrimiento moral, una debilidad humana. El término técnico que emplean para definirla es *aegritudo animi*, una enfermedad del alma que turba la paz del sabio. En

1 Pueden verse, entre otros: W. KASPER, *Barmherzigkeit Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Herder, Freiburg im Breisgau 2012, J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014.

2 FRANCISCO, Bula de indicción del Jubileo *Misericordiae Vultus*, 11.04.2015, n. 2.

3 K. DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Hackett Publishing Co., Indianapolis 1994 [orig. 1974]), 156.

esta expresión se pone de relieve su estrecho vínculo con la tristeza y la melancolía. La palabra que los griegos normalmente usaban para misericordia o compasión era *éleos*; junto a él, otro término empleado es *oiktos*, que tiene un significado semejante.

El análisis más explícito del término *éleos* en la literatura griega clásica se encuentra en la *Retórica* de Aristóteles⁴. En esta obra el Estagirita discute las diversas emociones que un orador puede desear provocar en el jurado durante un proceso legal. La definición que nos ofrece de la compasión es la siguiente: «Un sentimiento de tristeza, causado por la vista de algún mal destructivo o penoso, que cae sobre quien no lo merece y que podríamos esperar que cayese sobre nosotros o alguien que nos pareciese próximo»⁵. La compasión, por consiguiente, se percibe como un sentimiento complejo, pues tristeza y temor se conjugan en el ánimo del que la experimenta. Por este motivo, el filósofo griego al distinguir genéricamente entre emociones dolorosas y placenteras, encuadra la compasión dentro del primer grupo. En la *Poética* establece una correlación entre la compasión por el inocente, y el temor por el semejante⁶.

Siempre según el Estagirita, sentimos compasión como respuesta a un tipo de desgracia a la que nosotros mismos somos vulnerables. El sufrimiento del otro nos conmueve porque podría sucedernos también a nosotros. De este modo, la compasión griega está expresada lípidamente en esta expresión: “¡podría pasarme a mí!”. En la compasión, el otro me contagia algo de su sufrimiento, de tal modo que se verifica un proceso de identificación con él donde se descubre la constitutiva fragilidad humana. Por consiguiente, para que acontezca la compasión es necesario que exista la cercanía. Aristóteles lo explica del siguiente modo:

como los padecimientos que se muestran inminentes son los que mueven a compasión, mientras los que ocurrieron hace diez mil años o los que ocurrirán en el futuro, al no esperarlos ni acordarnos de ellos, o no nos conmueven en absoluto o no de la misma manera, resulta necesario

4 Además de en la *Retórica*, Aristóteles trata de la compasión en la *Poética*, libros XIII y XIV como un elemento importante de su teoría de la tragedia. Finalmente, menciona dos veces brevemente la compasión en la *Ética a Nicómaco* 1109b y 1111a.

5 ARISTÓTELES, *Retórica*, 1385 b,13-16.

6 ARISTÓTELES, *Poética*, 1452b 32. Para la relación entre la compasión, el miedo y la catarsis en esta obra aristotélica puede verse: CH.B. DANIELS - S. SCULLY, “Pity, Fear, and Catharsis in Aristotle’s Poetics”, en *Nous* 26 (1992) 204-217.

que aquellos que complementan su pesar con gestos, voces, vestidos y en general, con actitudes teatrales, excitan más la compasión, puesto que consiguen que el mal aparezca más cercano, poniéndolo ante los ojos, sea como inminente, sea como sucedido. También es más digno de compasión lo que ha sucedido hace poco o lo que va a ocurrir inmediatamente, motivo por el cual nos conmueven incluso los signos, como por ejemplo, los vestidos de quienes han sufrido el mal y todas las cosas de esta clase⁷.

En la *Retórica* se precisa además quiénes son más propensos a la compasión, cuáles son las situaciones de la que hemos de compadecernos (que serán ante las desgracias graves, pues ante las contrariedades cotidianas sería algo desmedido), y a quiénes se compadece singularmente. Así, por ejemplo, compadecemos a los que son semejantes a nosotros en edad, costumbres, modos de ser, categoría o linaje, ya que en todos estos casos nos da más la sensación de que también a nosotros podría sucedernos lo que a ellos.

Por otro lado, para Aristóteles el sufrimiento inmerecido suscita la más intensa compasión, pues se estima injusto que el inocente o el honesto padezcan un destino adverso. De aquí extrae la conclusión lógica de que quienes han perdido todo son incapaces de sentir compasión, puesto que no creen que pueda sucederles nada peor. Por la misma razón, añade, quienes se consideran a sí mismos extremadamente afortunados tampoco son susceptibles de sentir misericordia; éstas tienden, más bien, a ser arrogantes.

Para que la compasión llegue a ser considerada una virtud, es necesario un juicio: ¿qué males aquejan al otro? ¿son de verdad importantes o únicamente imaginarios? Y lo más importante, es necesario afrontar la cuestión: ¿son esos males su culpa?, pues con el culpable no hay compasión posible, pues sufre merecidamente por su mal. En cualquier caso, conviene notar que la literatura griega registra algunas modalidades de compasión que no presuponen la inocencia de quien padece el mal. La compasión por Prometeo en el drama de Esquilo constituye un ejemplo claro de compasión por el culpable⁸. La sutil distinción que establece la *Poética* entre la compasión (*éleos*) y la pena por la desgracia del malo

7 ARISTÓTELES, *Retórica*, 1386a 29-1386 b2.

8 ESQUILO, *Prometeo encadenado*, Debolsillo, Barcelona 2009, 65-70; 160ss.

(*philantropía*) ha dado lugar, según algunos, a la conjetura errónea de que el Filósofo concibió la inocencia y la compasión como una relación lógica.

El interés de la fenomenología aristotélica de la compasión se muestra en que ha sido objeto de análisis filosóficos contemporáneos. Martha Nussbaum, por ejemplo, subraya que la compasión es una emoción positiva como fundamento para acciones adecuadas⁹. Por otro lado, ha habido interés en conocer las raíces griegas de la compasión cristiana¹⁰.

3. LA TOLERANCIA EN LA MODERNIDAD

La compasión ha seguido siendo objeto de reflexión para los filósofos modernos y contemporáneos¹¹. Jean-Jacques Rousseau convirtió la compasión en fuente de moral. Ella nos hace experimentar una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser vivo, principalmente a nuestros semejantes. Junto con Rousseau, Arthur Schopenhauer es considerado uno de los más grandes apologistas de la compasión¹². Ambos autores se mueven en el ámbito de la secularización, sea la ilustrada del siglo XVII, como la versión atea del siglo XIX.

Para el filósofo alemán, los hombres son superiores a los animales porque son capaces de apiadarse de los demás. Los tres móviles de nuestras acciones son el egoísmo, la maldad y la compasión¹³. Esta última es el origen de los sentimientos altruistas y humanitarios que contrarrestan, de modo natural, el egoísmo. La compasión es un fenómeno asombroso,

9 M. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001. Una crítica al planteamiento de Nussbaum en torno a la compasión puede verse en L. CANNON, “Compassion: A Rebuttal of Nussbaum”, en B.S. ANDREW - J.C. KELLER - H.L. SCHWARTZMAN, *Feminist Interventions in Ethics and Politics: Feminist Ethics and Social Theory*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2005, 97-110.

10 J. ANTOLÍN SÁNCHEZ, “Las raíces griegas de la compasión cristiana”, en *Estudio Agustiniiano* 47 (2012) 123-156.

11 Cfr. M. GARCÍA - BARÓ - A. VILLAR (coord.), *Pensar la compasión*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008.

12 A. VILLAR, “La compasión como fuente de la moral en Schopenhauer”, en AA.VV., *Ser querido y querer. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada Castro*, Editorial San Esteban, Salamanca 2007, 333-356.

13 A. SCHOPENHAUER, *Los dos problemas fundamentales de la ética, II (Sobre el fundamento de la moral)*, Siglo XXI, Madrid 2002, 234.

es el gran misterio de la ética. Se trata de un fenómeno originario que cada persona vive y a ningún corazón le resulta extraño. La compasión descentra al hombre y hace que el otro se convierta en foco de atención, de modo que cada uno reconoce su profunda realidad en el otro. Frena la realización del mal y busca el modo como auxiliar al otro. Lo contrario de la compasión es la crueldad. Quien realizará más tarde una dura crítica a la compasión, tal como la concibe Schopenhauer, será Friedrich Nietzsche¹⁴. Según él se trata de algo empalagoso, que huele demasiado a merengue, síntoma de decadencia moral que envenena nuestros goces terrestres y sofoca nuestra voluntad de vivir. No se trata de un sentimiento natural, y cuando se inspira compasión, inmediatamente se deja de inspirar temor. La compasión es propia de almas débiles, sensibleras, que actúan por temor y resentimiento¹⁵.

En el largo y complejo proceso de la Modernidad, junto a esta reflexión y ambivalencia de la compasión, aparece un nuevo modo de concebirla en términos de tolerancia. Es preciso para ello atender a la evolución histórica de estos siglos. “La historia de la Modernidad es una tensión entre la existencia social y su cultura”¹⁶. Esta afirmación del conocido sociólogo Zigmunt Bauman nos puede ayudar a comprender que la asociación de los términos “modernidad” y “tolerancia” puede resultar obvia a primera vista. La ambigüedad de ambos términos favorece tal asociación. El contexto histórico en que surge la tolerancia es el fenómeno de la Modernidad caracterizado por la complejidad de sistemas, la pluralidad de modos de comprender el mundo y de comprenderse dentro de él. Complejidad y escisiones son dos de sus rasgos más característicos. Como ha señalado John Rawls, la aparición de una cultura de la tolerancia es un hecho dependiente del contexto histórico de las guerras de religión que siguieron a la reforma protestante¹⁷. La tolerancia se elabora conceptualmente como eslabón mediador entre el hecho de las guerras y el desarrollo de las instituciones constitucionales.

14 F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid 1997.

15 En la novela de S. ZWEIG, *La impaciencia del corazón* (El Acantilado, Barcelona 2006) se narra magistralmente esta compasión enfermiza.

16 Z. BAUMAN, “Modernidad y ambivalencia”, en J. BERIAIN (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Anthropos, Barcelona 1996, 84.

17 J. RAWLS, “Justice as Faimess: Political not Metaphysical”, en *Philosophy & Public Affairs* 4 (1985) 225.

De este modo, la tolerancia va a desempeñar un papel estratégico en la sustitución de la religión por la filosofía escéptica, caracterizada por una razón que se concibe como no concluyente. A partir de Montaigne y su doble rechazo de la verdad y de la religión, surgirá el modelo escéptico cartesiano que mutará después sucesivamente a lo largo de la modernidad primeramente en el modelo científico y posteriormente en el modelo crítico rousseauiano y kantiano¹⁸. John Locke quien escribió su famosa *Carta sobre la tolerancia* en 1685 postula cómo la tolerancia supone la separación entre el Estado y las iglesias que puedan coexistir en una sociedad. Para el filósofo británico, la tolerancia es un bien civil o político, pero también religioso pues es la característica principal de la verdadera Iglesia. Por su parte Voltaire, en su *Tratado sobre la tolerancia* escrito en 1763 asocia la expresión “tolerar a los calvinistas” con los términos soportar y asimilar. El tolerante soporta la diferencia y, de este modo, la asimila, la desactiva. Con su interpretación, el pensador francés defiende la tolerancia contra todo género de dogmatismo religioso o de intransigencia.

Es indudable que la tolerancia es uno de los valores más estimados por nuestros contemporáneos. En la lengua inglesa se distinguen dos vocablos *tolerance* y *toleration*. Parece que el primero tiene que ver más con el sentido negativo, de tolerar o ser indulgente con un mal, mientras que el segundo se refiere más bien a la cualidad de aceptar la convivencia, en paz y libertad, de diferentes credos e ideologías. En el primer sentido, la tolerancia se aproxima al respeto por todo aquello que no conlleve una agresión a otros. Se toleran males siempre y cuando no hagan daño a la esfera individual de las personas. Es preciso recordar, como afirma Mendus, que “la tolerancia implica que el objeto tolerado es normalmente censurable. Hablar de tolerancia supone que es el descrédito que un sujeto mantiene con insistencia, el que es objeto de tolerancia”¹⁹. Las tres cuestiones que es necesario afrontar sobre ella son las siguientes: ¿Qué es la tolerancia? ¿Por qué se piensa que es buena? y ¿cuáles son sus límites?

La tradición anglosajona liberal ha sido la encargada de desarrollar y poner en valor en un contexto social conflictivo la importancia de la

18 Describe este proceso histórico: S. SEVILLA, “Tolerancia y modernidad”, en ID., *Crítica, historia y política*, Cátedra, Madrid 2000, 229-248.

19 S. MENDUS, *Toleration and the Limits of Liberalism*, MacMillan, London 1989.

tolerancia. Las sociedades liberales encuentran su fundamento en la separación entre la esfera pública y la esfera privada. La convivencia social es únicamente resultado de un pacto o contrato convencional. En el proceso de secularización caracterizado porque Dios es una opción entre otras²⁰, se ha ido forjando un tipo de sujeto que es emotivo, en el ámbito privado, y utilitarista en el ámbito público. Para este sujeto frágil y en un contexto cultural marcado por la globalización y el multiculturalismo, la cuestión de la verdad se torna cada vez más problemática. El relativismo ha encontrado en la tolerancia un gran aliado para esquivar la pregunta por el fundamento último o por el absoluto.

Por el contexto descrito se puede comprender que cuando la tolerancia se asimila a la misericordia, se desgaja con gran facilidad la estrecha vinculación de ésta con la verdad, resultando una versión emotiva de la misma. Como ha descrito Lipovetsky, refiriéndose al ámbito de los medios de comunicación audiovisual:

Nos hemos vuelto más sensibles a la miseria expuesta en la pequeña pantalla que a la inmediatamente tangible, hay más conmiseración hacia el semejante distante que hacia nuestro prójimo cercano. La caridad de los medios no culpabiliza, no da lecciones de moral, conmueve mezclando el buen humor con los sollozos contenidos, las variedades, los testimonios íntimos, las hazañas deportivas y los niños impedidos. No es ya una moral de la obligación, sino una moral sentimental –mediática–, por todas partes la emoción prevalece sobre la ley (...) lo que culmina en la moral del sentimiento, la única compatible con el desarrollo de las costumbres individualistas. Todo aquello que es directivo retrocede en beneficio de intervenciones de tipo comunicacional y emocional (...) Los individuos se sienten cada vez menos orientados a cumplir deberes obligatorios, pero cada vez más conmovidos por el espectáculo de la desdicha del prójimo²¹.

La emotivización de la misericordia impide la regeneración efectiva de las personas, pues paradójicamente no nos acerca a la realidad concreta sino que nos aleja ella. De este modo, tal emotividad puede convertir la tolerancia en un blindaje ético para no afrontar el drama real de la existencia propia y ajena.

20 CH. TAYLOR, *A secular age*, Harvard University Press, London 2007, 1-22.

21 G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona 1998, 134-137.

4. LA NOVEDAD DE LA MISERICORDIA EVANGÉLICA

Llegados a este punto nos hemos de preguntar por la novedad de la misericordia evangélica. La bula por la que el Papa Francisco anuncia el Año Jubilar extraordinario de la misericordia se inicia de este modo: «Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre»²². En esta sintética expresión se encierra el contenido fundamental del misterio de la fe cristiana. El Padre, rico en misericordia (*Ef 2,4*), hace visible en Jesús de Nazaret, movido e impulsado por el Espíritu, la potencia salvadora de su amor por los hombres. Con ello se pone de relieve las profundas raíces, – cristocéntrica y trinitaria –, del amor misericordioso.

Las palabras con las que se inicia la bula conectan de un modo muy evidente con el magisterio precedente, tanto de San Juan Pablo II en *Dives in misericordia*²³, como de Benedicto XVI, que en *Deus caritas est*, inspirándose en Jesús como Buen Samaritano, afirma que el programa del cristiano es un corazón que ve. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia²⁴. La profunda continuidad entre ver y actuar es la característica propia del Samaritano, que sabe reconocer en el herido a un prójimo que le llama a hacerse próximo suyo. En tal dirección apunta la definición agustiniana de misericordia: «La misericordia es la compasión de nuestro corazón por la miseria del otro, que pudiendo, somos movidos a socorrer»²⁵.

Esta invitación a fijar la mirada en el rostro de Cristo es elocuente. Cristo manifiesta la presencia de Dios que es padre, amor y misericordia. En el rostro del Hijo se percibe con claridad el carácter esencialmente generativo y relacional de la misericordia divina. En la carne de Cristo, ungida por el Espíritu, el Padre nos revela la profundidad de su amor por los hombres. La lógica de la misericordia, que procede como de un manantial inagotable del amor del Padre, alcanza en Cristo muerto

22 FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*, n. 1.

23 JUAN PABLO II, C.Enc. *Dives in misericordia*, n. 1: «Dios rico en misericordia» es el que Jesucristo nos ha revelado como Padre; cabalmente su Hijo, en sí mismo, nos lo ha manifestado y nos lo ha hecho conocer».

24 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 31.

25 S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, IX, 5, PL 41, 261: «Misericordia est alienae miseria in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur». Para la original exégesis cristocéntrica de San Agustín de la parábola del Buen Samaritano, véase: D. SANCHIS, «Samaritanus ille. L'exégèse agustinienne de la parabole du Bon Samaritain», en *Recherches des Science Religieuse* 49 (1961) 406-425.

y resucitado por nosotros su culminación, de modo que todo hombre puede reconocer en el rostro de Cristo la sobreabundancia del amor de Dios. Como dice San Bernardo, es como si Dios hubiera vaciado sobre la tierra un saco lleno de su misericordia; un saco que habría de desfondarse en la pasión²⁶. Para el Doctor Melifluo, Dios no puede padecer, pero puede compadecerse²⁷.

En el misterio pascual de Cristo, con su Muerte y Resurrección, se revela simultáneamente toda la altura y toda la profundidad de la misericordia divina, pues en él se manifiesta de modo sobreabundante el amor misericordioso de Dios²⁸. Del corazón traspasado de Cristo brota, junto a la sangre y el agua, el torrente de misericordia que se dirige hacia toda la humanidad. En el amor más fuerte que la muerte se experimenta de modo radical la misericordia divina. En la carne gloriosa de Cristo resplandece el amor definitivo de Dios al hombre. El día de Pascua acontece el anuncio de la misericordia a los apóstoles reunidos en el Cenáculo (*Jn* 20,21-23). Cristo derrama la misericordia por el don del Espíritu Santo a sus discípulos que les convierte en apóstoles del Evangelio.

De este modo se manifiesta una estrecha conexión entre el amor y la misericordia. La misericordia tiene la forma interior del amor, es como el “segundo nombre” del amor, es su aspecto más profundo y tierno, mostrando su inmensa capacidad de perdón. La conexión entre amor y misericordia es tan íntima que todas las notas del amor se comprenden mejor a la luz de la misericordia: el amor es benigno, paciente, compasivo, no tiene envidia... (*1Co* 13). Lo propio y específico de la misericordia es su contacto con los hombres. Es el amor que toca al hombre frágil y pecador transformándolo desde dentro. El amor divino al contacto con el mal se convierte en misericordia, pues el amor de Dios es más fuerte que el pecado y que la muerte. La misericordia como atributo más profundo de Dios se inclina ante todas las miserias humanas, tanto materiales como espirituales, y busca a los pecadores, a los que sufren, a los infelices...

Como acontece con una teología del amor, para comprender adecuadamente el misterio de la misericordia es necesario acercarse a la

26 S. BERNARDO, *Sermón 1 en la Epifanía del Señor*, 1-2: PL 133, 142.

27 S. BERNARDO, *Comentario al Cantar de los Cantares*, *Serm.* 26, n. 5: «impassibilis est Deus, sed non incompassibilis».

28 JUAN PABLO II, C.Enc. *Dives in misericordia*, nn. 1,7,8.

analogía del término. De otro modo se puede caer fácilmente en una penosa confusión de su verdadero significado.

En primer lugar, como ya hemos insinuado, la misericordia es el mayor atributo o cualidad de Dios que coincide con su ser²⁹. Cuando Santo Tomás de Aquino comenta el versículo *Ef* 2,4 “Pero Dios, rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó...” afirma que la misericordia es casi la raíz del amor divino³⁰. Como raíz originaria y realidad primordial adquiere una posición singularmente relevante para conocer a Dios. Para el Doctor Común, la fuente de la misericordia se encuentra en la bondad divina (*bonitas*)³¹. Así, de la sobreabundancia de su bondad nace la misericordia de Dios. La creación y la historia de la salvación brotan de la misma, por lo que la misericordia es la *caritas operativa et efectiva* de Dios³². La misericordia como atributo divino, junto a la bondad, está estrechamente unida a su omnipotencia y a su soberanía. Todo ello revela una visión radicalmente positiva de la misericordia. La consecuencia de ello es que no podemos conocer verdaderamente la misericordia y su significado último si Dios no nos la hubiera mostrado ejercitándola hacia nosotros.

En segundo lugar, es necesario comprender que desde una metafísica del amor la misericordia tiene un principio afectivo³³. En el orden interno de la acción divina, en la medida que nace del amor, la misericordia tiene una dimensión afectiva. Dios, por tanto, no tiene misericordia sino a causa del amor, en cuanto nos ama como algo suyo³⁴. Como recordó Benedicto XVI en *Deus caritas est* inspirándose en el Pseudodionisio³⁵, el amor de Dios es simultáneamente *eros* y *agápe*. La miseria es contraria a la felicidad³⁶, pues supone el rechazo del amor de Dios. Dado que Dios

29 Cfr. Y. CONGAR, “La misericorde: Attribut souverain de Dieu”, en *La Vie Spirituelle* 106 (1962) 380-395.

30 S. TOMÁS DE AQUINO, *In Ef* II, I, n. 86: «quia cum amor hominis causetur ex bonitate eius qui diligitur, tunc homo ille qui diligit, diligit ex iustitia, in quantum iustum est quid talem amet. Quando vero amor causat bonitatem in dilecto, tunc est amor precedens ex misericordia. Amor autem quo Deus amat nos, causat in nobis bonitatem, et ideo misericordia ponitur hic quasi radix amoris divini *Is* 63, 7.15».

31 S. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q. 21, a. 3, y 4.

32 *Ibid.*, a. 3.

33 *Ibid.*, I-II, q. 28, a. 6 ad 2.

34 *Ibid.*, II-II, q. 30, a. 2 ad 1.

35 BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 9; PSEUDODIONISIO, *De Divinis Nominibus*, IV, 12-14: PG 3, 709-713.

36 Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, II-II, q. 30, a.1.

ama apasionadamente al hombre se hace vulnerable a la recepción de su amor. La misericordia se encuentra en el interior del dinamismo afectivo que misteriosamente habita en el corazón de Dios y que resulta clave para penetrar en la teleología de la acción divina, capaz de superar la ofensa y regenerar al pecador con un amor nuevo.

En tercer lugar, la misericordia es también una virtud³⁷. Santo Tomás de Aquino se pregunta si es la virtud más grande. Responde diciendo que una virtud puede ser la mayor por dos conceptos: 1º) en sí misma y 2º) por comparación al que la tiene. En sí misma, la misericordia es la mayor de las virtudes porque pertenece a ella difundirse a los demás y sobrellevar sus defectos, y esto es propio de una virtud superior. Así que la misericordia es propia de Dios, y por ella, sobre todo, se dice que manifiesta su omnipotencia. En nosotros, la caridad es más excelente que la misericordia, pues respecto al que la tiene, la misericordia no es la mayor virtud, a no ser que quien la posea sea el ser supremo que no tiene superior a sí y a quien están sometidos todos los seres. Porque para el que tiene a alguien sobre sí, mayor y mejor cosa es unirse al superior que soportar el defecto del inferior. Y, por lo tanto, en cuanto al hombre, que tiene a Dios como superior, la caridad, por la cual se une a Dios, es mejor que la misericordia, por la cual soporta los defectos de sus prójimos³⁸.

Esta argumentación nos sitúa en la dinámica de la conversión por el que el inferior ha de volverse hacia Dios. Dios quiere al pecador y al mismo tiempo quiere el bien para él. En este sentido, en la medida que nos conformamos con Cristo que se entrega, somos transformados por Él. Una misericordia que no transforme realmente al pecador no es verdadera. De este modo, la misericordia en cuanto virtud es inseparable de la justicia. Es patente, en tal sentido, que sería un grave malentendido de la misericordia aconsejar a una mujer que aborte o ayudar activamente a un enfermo terminal a cometer un suicidio. El salmo 85 afirma que la misericordia y la fidelidad se encuentran, la justicia y la paz se besan (*Sal* 85,11). En la traducción de la Vulgata se dice que la misericordia y la verdad se encuentran. En contraste con la interpretación puramente

37 Sobre el modo en que Santo Tomás transforma la doctrina aristotélica de la virtud de la misericordia puede verse el sugerente artículo de A. KEATY, "The Christian Virtue of Mercy: Aquinas' Transformation of Aristotelian Pity", en *The Heythrop Journal* 46 (2005) 181-198.

38 S. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* II-II, q. 30, a. 4.

escatológica de esta relación, San Agustín, al comentar este versículo del salmo³⁹, advierte que ambas se pierden cuando se pretende separarlas, y el fundamento de su conexión no es simplemente una promesa escatológica, sino el realismo inaudito de la Encarnación del Verbo⁴⁰.

Por último, es preciso señalar que la misericordia se encuentra en el corazón del Sermón del Monte, en el corazón de las bienaventuranzas: «Dichosos los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia» (Mt 5,7). Santo Tomás de Aquino concibe las bienaventuranzas más que como hábitos como acciones excelentes que participan de la acción de Cristo⁴¹. Es una novedad que consiente integrar los dones y las virtudes en el dinamismo hacia la bienaventuranza definitiva⁴². Al considerarlas como actos, esta bienaventuranza de los misericordiosos está estrechamente unida a las obras de misericordia⁴³.

La analogía de la misericordia comporta, de este modo, una doctrina de la Revelación divina y una teoría de la acción humana que sean capaces de distinguir sus diferentes momentos dentro de su profunda unidad intencional. De lo contrario, como hemos señalado, se puede caer en graves y deletéreas confusiones. La misericordia se dice de muchas maneras: como atributo divino, como don de Dios, como afecto, como virtud, como acto humano, y como bienaventuranza, como la acción humana más excelente.

5. CONCLUSIÓN

El objetivo que nos proponíamos al inicio era profundizar en la verdadera naturaleza de la misericordia evangélica. Tanto la experiencia de la compasión en la Antigüedad griega, como la tolerancia que se acuña en

39 S. AGUSTÍN, *Enarratio in Psalmum*, 84: PL 36,12.

40 Así lo explica L. MELINA, “Misericordia y verdad pastoral”, en *Jornadas diocesanas “Vocación y misión del matrimonio y la familia en la Iglesia y en el mundo”*, Universidad Católica de Valencia, Valencia 2015, 13-14.

41 O. BONNEWIJN, *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2001.

42 Sobre la interacción entre dones y virtudes, véase: J. NORIEGA, “Guiados por el Espíritu”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, PUL-Mursia, Roma 2001, 488-492.

43 Para su historia, véase I. NOYE, “Miséricorde (Oeuvres de)”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1328-1329.

el conflictivo escenario de la Modernidad europea, tienen sus semejanzas con ella, pero podemos afirmar ahora con más claridad que la novedad que porta la misericordia en el cristianismo no se reduce simplemente a términos de tolerancia, concesión, humanidad, o compasión.

Por su naturaleza narrativa, relacional y regenerativa, el evento de la misericordia implica un camino que tiene su origen en Dios y alcanza al hombre miserable y pecador, transformando su corazón para hacerlo capaz de elevarlo y hacerlo volver a la comunión con Dios. Debido a este camino, es necesario saber distinguir niveles en la misericordia a través de un uso analógico del término. La teología de la misericordia está estrechamente unida a la teología del amor, y supone una profundización en el significado de la paternidad divina.

Dios no tolera el mal, pero responde al mal no con la inmisericordia, sino con la misericordia. Ella es capaz de distinguir el mal y el malhechor sin reducir ninguno de ellos. De este modo, se pone de relieve el contraste entre la tolerancia secular y la misericordia evangélica que apunta a la regeneración del malhechor. Al hombre secular no le importa el bien de la persona ni los bienes que hay en juego en sus relaciones, sino simplemente que no le molesten y que no le agredan. Amar de verdad al otro, es por ello, mucho más que tolerarle.

Frente a la imagen estática de la silla de los coros de los monasterios y catedrales medievales con la que comenzábamos, la experiencia de la verdadera paternidad nos ayuda más a acercarnos al misterio de la misericordia. Los Santos Padres conocían muy bien la grandeza de la paternidad de Dios, concentrada en la expresión *tam Pater nemo*⁴⁴. El contexto en que usa esta expresión Tertuliano es precisamente su comentario a la parábola del Padre y los dos hijos (*Lc 15,11-32*), donde se revela la profundidad de la misericordia divina en la forma de la paternidad. No es inicuo, en tal sentido, que la modernidad haya atravesado una crisis de paternidad, denominada bajo diferentes nombres: el eclipse, la ausencia o la evaporación del padre. Redescubrir la misericordia implica recuperar la grandeza de la paternidad y la maternidad como experiencias generativas en la fecundidad de la carne.

44 TERTULIANO, *De paenitentia* 8, CCL 1, 335: «Quis ille nobis intelligendus pater? Deus scilicet: tam pater nemo, tam pius nemo».

Saber acompañar con pasos de salvación: cómo afrontar las “situaciones complejas”

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA*

SUMMARY: In the last Synod, the part dedicated to pastorally complex situations drew particular attention. It is important to consider the reality of these situations from a theological point of view. These situations can be defined as such, not simply due to their complexity, yet more for their human deficiencies that become difficulties for persons. We speak not so much of solving problems, as accompanying people in their difficulties. This is a pastoral activity centered on persons, on the truth of their vocation to love, which finds both its foundation and its strength to live true hope in grace.

El Sínodo de octubre pasado con el que concluye la serie de las dos asambleas sinodales sobre la familia en el mundo actual está lleno de indicaciones pastorales que se ofrecen al papa Francisco como guías para una pastoral familiar más viva e incisiva. Ante todo es una tarea por hacer que requiere, más allá de buenas intenciones, una reflexión seria dentro de lo que ha de ser en verdad una “*conversión pastoral*” de grandes dimensiones¹. Es bien notorio que, entre estas sugerencias, han llamado

* Profesor ordinario de Teología pastoral del Matrimonio y de la Familia en el Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

1 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 25: «una conversión pastoral y misionera, que no puede dejar las cosas como están»; que cita: XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 56. Para una propuesta sistemática en este sentido, sigue siendo un referente: L. MELINA (a cura di), *Conversione pastorale*

especialmente la atención aquellas que se refieren al cuidado de las personas que se encuentran en situaciones que no se corresponden con lo que la Iglesia predica sobre la familia.

El tratamiento de estos casos ha estado envuelto en una gran polémica desde la aparición de la propuesta de Kasper en el consistorio de cardenales de febrero de 2014². La importancia de los debates ha dado lugar a diversas propuestas sobre todo en relación a la situación de los divorciados en una nueva unión.

Las expectativas que se han creado han abierto entonces un torrente de cuestiones pastorales que se presenta ahora con una nueva perspectiva.

1. NUEVOS TÉRMINOS, PARA NUEVAS PROPUESTAS

Ya en el primer Sínodo produjo mucho asombro la *Relatio post disceptationem* (13-X-2014) por su modo de proponer el diálogo con las diversas situaciones, en especial la de las personas homosexuales, la de las parejas de hecho y la de los matrimonios civiles. Lo más curioso es que en ese elenco no estaban los divorciados en nueva unión, pero se comprendía muy bien que lo que en verdad se trataba era de un modo diferente de acercarse a las realidades personales que no eran del todo acordes al Evangelio.

De este modo el “caso” de los divorciados se incluía en una perspectiva mayor que pedía una visión propia y en general “*más positiva*” respecto de dichas situaciones. Se dejaba de concentrar la visión en las bases doctrinales que iluminaban esos problemas³ y se insistía entonces en que se trata más bien del modo de acercarse a las personas que viven de un modo alejado al Evangelio en un ámbito como es la familia que tiene unas grandes consecuencias antropológicas. Esta asimilación que no se hace nunca explícitamente, sino como consecuencia misma de la

per la famiglia: sì, ma quale? Contributo del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II al Sinodo, Cantagalli, Siena 2015.

2 Publicado posteriormente como: W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014. Al menos hay que recordar las respuestas de: R. DODARO (a cura di), *Permanere nella Verità di Cristo. Matrimonio e comunione nella Chiesa Cattolica*, Cantagalli, Siena 2014; J.J. PÉREZ-SOBA – S. KAMPOWSKI, *Il vangelo della famiglia nel dibattito sinodale oltre la proposta del Cardinal Kasper*, Cantagalli, Siena 2014.

3 Para valorar esa marginación de lo doctrinal: cfr. J. GRANADOS, *Eucaristía y divorcio, ¿hacia un cambio de doctrina?*, BAC, Madrid 2014.

visión de conjunto, no es neutra, tiene un contenido importante a nivel de propuesta pastoral. Es la razón de su gran repercusión durante el desarrollo de los Sínodos y en el periodo intersinodal⁴.

En la *Relatio post disceptationem* a la que hemos aludido apareció sobre todo mediante una analogía entre el acercamiento a estas otras situaciones y el diálogo interreligioso⁵. Desapareció, después en la *Relatio final* por la ambigüedad y deficiencias con las que se había expresado. Los mismos Padres sinodales reaccionaron ante una novedad no ponderada y unilateral. No se correspondía con la realidad existencial del matrimonio y de la familia y era contraria a la misma experiencia pastoral en la que se constata la diferencia radical entre esas situaciones. Extrañamente, a pesar de ello, el planteamiento fue retomado con profusión en el *Instrumentum laboris* emanado por la Secretaría de Sínodo⁶ y que, al final, de modo sorprendente, se convirtió en el texto base para la última asamblea de los obispos.

En definitiva, después de los muchos debates ya sea dentro del aula sinodal como fuera de ella, sí ha quedado en los textos de la *Relatio final* una terminología nueva que hay que saber valorar para poder afrontar una pastoral familiar adecuada también a nuestra situación eclesial. El punto clave que va a ser el objeto de nuestra reflexión es el de la denominación de “situaciones complejas” como una categoría pastoral.

2. SITUACIONES COMPLEJAS

“*Situaciones complejas*”, así califica la *Relatio* toda una serie de situaciones personales referidas a la relación hombre-mujer. Lo hace de un modo consciente y significativo porque es el *Título* primero del Capítulo III de la Parte III, que va a ser una sección fundamental del documento. Luego, al leer el contenido del texto determinado por este epígrafe, no es fácil hacerse la idea sobre en qué puede consistir la “complejidad”. Por la misma diversidad de casos y situaciones a los que se hace referencia, no

4 Cfr. A. SPADARO, “Una Chiesa un cammino sinodale: le sfide pastorali sulla famiglia”, en *La Civiltà Cattolica* 165 (2014/III) 218.

5 Cfr. III ASAMBLEA EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2014), *Relatio post disceptationem*, nn. 19-20, con la inclusión de una mención a las *semina Verbi*.

6 Cfr. SECRETARÍA DEL SÍNODO DE OBISPOS, *Instrumentum laboris* (2015) nn. 57, 99, 102, 107.

queda nada claro de lo que se quiere tratar, porque ni siquiera se encuentra entre ellos un criterio suficientemente explícito que los pueda unir en una característica común positiva.

Por otra parte, el calificativo es novedoso. A pesar de todo el proceso de redacción del documento final que se ha realizado mediante la sucesión de textos, en cuanto unos han servido de base para los otros, no encontramos rastros de esta terminología en la *Relatio* del Sínodo precedente que sirvió de *Lineamenta* para el de 2015⁷. Ni siquiera en el *Instrumentum laboris* emanado de la Secretaría del Sínodo se halla ninguna sugerencia en este sentido. Esto es, en los escritos que han sido la base de la *Relatio* conclusiva no hallamos la razón de su inclusión, ni de su valor.

Ni siquiera el término “complejo” tiene una relevancia especial dentro del documento final, pues apenas si es expresado en ese sentido posteriormente. Se trata casi de una especie de *hapaxlegoumenon*, una mención aislada con todo lo que conlleva de dificultad para entender su sentido. La conclusión a la que se llega es que se trata de una fórmula que se ha propuesto durante los debates y que ha sido introducida desde fuera de la redacción concreta del resto del texto. Al estar únicamente en un título ni siquiera ha sido votada como el resto de proposiciones. A pesar de esta posición más secundaria de lo que inicialmente se podría pensar, no deja de ser significativa: nos señala que contiene una *idea* determinada para la pastoral y todo parece indicar que se trata en sí misma de una cierta propuesta. Eso sí, precisamente por provenir de una idea y no de la experiencia pastoral, será importante entender su auténtica validez para el acompañamiento de las familias.

El método que hemos de seguir está claro: una terminología que se propone fuera del contenido total del texto debe ser valorada desde su adecuación pastoral. Es así como podemos enfocarla del mejor modo posible siempre teniendo en vista la forma más apropiada de poder afrontar una pastoral familiar integral y misionera.

7 Se habla de “situaciones complejas” exclusivamente en relación a un ámbito muy diferente, como es el de la educación: cfr. III ASAMBLEA EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2014), *Relatio Synodi*, n. 61: «La Iglesia desempeña un rol precioso de apoyo a las familias, partiendo de la iniciación cristiana, a través de comunidades acogedoras. Se le pide, hoy más que nunca, tanto en las situaciones complejas como en las ordinarias, que sostenga a los padres en su empeño educativo».

Para poder comprender inicialmente lo que se puede contener en el término “compleja” aplicada a la situación de una pareja, hemos de pararnos en el primer texto que, de un modo genérico, las describe inicialmente diciendo: «El Sínodo, al mismo tiempo que aprecia y alienta a las familias que honran la belleza del matrimonio cristiano, se propone promover el discernimiento pastoral de aquellas situaciones en las que la acogida de este don es difícilmente reconocida, o se ve comprometida de diversas maneras»⁸. Parece que es la misma diversidad de los casos la que sostiene el calificativo de ser “complejos”, pero dentro de una unidad anterior que se refiere a la “belleza del matrimonio” que en todo momento ha de ser el quicio de la acción pastoral. En este sentido, no dejan de ser significativos los cambios que se observan si comparamos esa expresión con la del anterior Sínodo que le sirve de base y que decía: «El Sínodo anuncia y promueve el matrimonio cristiano, a la vez que alienta el discernimiento pastoral de las situaciones de tantas personas que ya no viven esta realidad»⁹.

La característica que parece unir a esas situaciones tan dispares no es otra que el no corresponder a la realidad del matrimonio cristiano. Si en el Sínodo extraordinario esto se expresaba simplemente como un hecho a tener en cuenta en la pastoral, en cambio, en la *Relatio* final del último Sínodo, se introduce aludiendo a una *dinámica del don* que le concede una relación intrínseca con el Evangelio de la familia. Esta vinculación es esencial entonces para poder aclarar el modo de tratar a las personas que se hallan en tal situación, porque hemos de ver en ella la fuerza esencial para el acompañamiento pastoral. Todo ello tiene unas claras consecuencias.

3. UNA VALORACIÓN PASTORAL Y NO SOLO JURÍDICA

En primer lugar, nos permite decir en una primera aproximación que el uso del calificativo “complejidad” referido a este tipo de situaciones ha servido para evitar el de “irregularidad”, más usual en este ámbito pastoral y empleado en *Familiaris consortio* por seguir en ello el lenguaje

⁸ XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 69.

⁹ III ASAMBLEA EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2014), *Relatio Synodi*, n. 41.

normal en su tiempo¹⁰. De aquí que llame la atención la ausencia absoluta de este adjetivo en todos los textos emanados por las reuniones sinodales en relación a otras formas de unión hombre y mujer que no son el matrimonio sacramental cristiano. Es evidente que el concepto de “irregular” proviene de la relación con la regla jurídica, lo que le da un perfil más reducido ya que está dirigido a poder hacer un juicio.

Esto conlleva sin duda, un aspecto positivo. Si la pastoral ha de ver en primer lugar a las personas, esto invita a pasar del juicio a la ayuda y este nuevo panorama abre el campo a situaciones que no se pueden llamar “irregulares”, pero que requieren un auxilio especial. Es el caso de los separados sin una nueva unión, que están dentro de las “reglas de la vida cristiana”, pero reclaman con urgencia un apoyo y comprensión muy grandes¹¹. No basta para afrontar dicha situación “regular” las cosas, la pastoral ha de llevar a una vida abundante de las personas. Es más, únicamente si se tiene en cuenta este principio, se puede ayudar de verdad a muchas personas que, de otro modo, por no presentar mayores problemas, se las margina. De hecho, resulta llamativa la brevedad y falta de aliento pastoral del mensaje que el Sínodo dirige a los separados que permanecen fieles a su matrimonio, en comparación con otros grupos¹².

En otro estudio, por motivos pastorales, he preferido llamarlas “situaciones difíciles”¹³. La razón es clara: «La mirada pastoral debe ser más amplia pues no se reduce a este juicio. Partir de lo irregular es ignorar el origen de la acción pastoral: la llamada que tiene la persona concreta a encontrar su propio camino y no solo a ajustarse a la ley. La originalidad de la racionalidad práctica y agápica permite no caer en la tentación de juzgar los casos como si fueran una mera ocasión de aplicar una norma. Sería el legalismo de contentarse con el cumplimiento de la ley, sin buscar la plenitud de vida de las personas»¹⁴.

10 Cfr. JUAN PABLO II, Ex.Ap. *Familiaris consortio*, nn. 79-84.

11 En este sentido es muy significativo el testimonio de: E. SCOTTI, “La fedeltà che scrive una storia”, in J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia, luce di Dio in una società senza Dio. Nuova evangelizzazione e famiglia*, Cantagalli, Siena 2014, 169-186.

12 Cfr. XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 83, un único número y de los más breves del texto.

13 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *La pastorale familiare: tra programmazioni pastorali e generazione di una vita*, Cantagalli, Siena 2013, 151-191.

14 *Ibid.*, 155: «Lo sguardo pastorale, tuttavia, deve essere più ampio poiché non si può ridurre ad un tale giudizio. Partire da ciò che è irregolare vuol dire ignorare l'origine dell'azione pastorale, ossia la chiamata che sente la persona concreta volta a farle trova-

No es una elección extraviada, en la misma *Relatio* la encontramos de modo natural¹⁵, porque se trata simplemente de la valoración de la situación desde el punto de vista humano respecto de la llamada de cada persona a vivir plenamente su vocación. Se podría entonces dar un paso más para profundizar el sentido concreto de las dificultades a las que aludimos.

Hablar de dificultad en el ámbito de la acción pastoral nos impulsa a una *atención particular* de algunas personas por tener una mayor necesidad. Se entiende que esto obedece a la mirada misericordiosa que debe ser la propia de toda la pastoral de hacerse buen Samaritano con el que está necesitado. En este sentido, incorpora toda la realidad de *curar las heridas* y la necesidad de identificarlas, con una mirada incisiva que ha de brotar de la fe¹⁶. Me parece, además, que introduce la acción pastoral en un marco de relación entre personas, pues invita a asumir lo que la otra persona está viviendo. En cambio, la simple mención de “complejidad” parece referirse a la situación como *un problema* a resolver, sin asumir entonces el valor realmente personal que está en juego. Como el personalismo ha dejado claro, la persona no es “un problema”, sino un misterio¹⁷; no se “resuelve”, sino que se acompaña. Quedarse en la consideración de la complejidad, o al menos, insistir principalmente en ella, significa al final ponerse en la posición del que juzga desde fuera y que debe sopesar pacientemente todos los elementos en juego. Desde esta perspectiva, es difícil no dejar al margen la dimensión humana que está en juego, porque, en el fondo, no se toma en consideración. En vez de mirar a la persona en su interior, se la juzga desde obstáculos exteriores y, como sucede con

re il proprio cammino e non solo ad adattarsi alla legge. L'originalità della razionalità pratica e agapica consente di non cadere nella tentazione di giudicare i casi come se si trattasse di una mera occasione per applicare una norma. Ciò equivarrebbe al legalismo che consiste nell'accontentarsi di applicare la legge, senza ricercare la pienezza di vita delle persone».

15 Por ejemplo: XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, nn. 34, 51, 88.

16 Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 31b: «El programa del cristiano –el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús– es un “corazón que ve”. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia. Obviamente, cuando la actividad caritativa es asumida por la Iglesia como iniciativa comunitaria, a la espontaneidad del individuo debe añadirse también la programación, la previsión, la colaboración con otras instituciones similares».

17 Cfr. K. RAHNER, *Theology of Pastoral Action*, Herder –Palm Publishers, Freiburg – Montreal 1966.

la casuística, como un caso más de una situación general. Por desgracia, todavía somos herederos de una cierta visión de la praxis pastoral como una técnica para resolver problemas¹⁸, a pesar de haber experimentado los frutos amargos que produce. En todo caso, hemos de interpretar la indicación de la *Relatio* de un modo cuidadosamente personalista que evite cualquier reduccionismo en este sentido.

De esta manera, no se pierde la llamada de atención que la regla jurídica nos ofrece para poder determinar una carencia grave dentro de una situación. No podemos caer nunca en un principio anti jurídico y anti canónico de la pastoral. Como bien señala el Papa Francisco, el derecho canónico tiene un claro contenido pastoral que hay que saber desarrollar¹⁹. La reforma del proceso de nulidad realizada con la carta apostólica en forma de “Motu Proprio” *Mitis Iudex* insiste precisamente en esta realidad²⁰. Cualquier tipo de dialéctica que enfrente derecho-pastoral, no es adecuada tampoco pastoralmente. Se ha de evitar de raíz un nuevo legalismo que cree que todo se resuelve cambiando leyes “duras” que nadie puede cumplir, con leyes “blandas” acomodadas a la capacidad del hombre emotivo actual. Es el ejemplo más claro de “gradualidad de la ley” que se puede dar, y en el que todavía caen muchos teólogos en el momento de plantear “soluciones novedosas” a los problemas surgidos de estas “situaciones complejas”²¹. Pues es el bien el que debe guiar los pasos (*gradus*) en ese camino: «En realidad no se puede aceptar “un proceso de gradualidad”, si no en el caso de quien con ánimo sincero observa la ley divina y busca aquellos bienes, custodiados y promovidos por la misma ley»²².

18 Cfr. G. MARCEL, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935, 146: «Le propre des problèmes est de se détailler. Le mystère est au contraire ce qui ne se détaille pas». Para un estudio: F. BLÁZQUEZ CARMONA, *La filosofía de Gabriel Marcel: De la dialéctica a la invocación*, Encuentro, Madrid 1988, 157-184.

19 Cfr. FRANCISCO, *Discurso a la Rota*, (24-I-2014): «La dimensión jurídica y la dimensión pastoral del ministerio eclesial no se contraponen, porque ambas están orientadas a la realización de las finalidades y de la unidad de acción propias de la Iglesia».

20 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “La familia, un lugar donde la realidad habla: principio pastoral”, en *Anthropotes* 30/2 (2014) 691-718.

21 Como estudio de esta cuestión de nuevo tan actual, me permito remitirme a: O. GOÏA, “Gradualità e conversione”, en J. J. PÉREZ-SOBA –J. J. D. DE LA TORRE (a cura di), *Primato del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana*, Cantagalli, Siena 2015, 209-226.

22 JUAN PABLO II, *Discurso en la conclusión de la V Asamblea ordinaria del Sínodo de Obispos*, 25-X-1980.

De ningún modo se puede presentar este cambio de terminología como la respuesta a la presunta necesidad pastoral de buscar excepciones plausibles a normas insoportables, porque este modo de concebirla es volver a la casuística más rancia. Parte de la idea inaceptable de que la norma es una imposición exterior autoritaria que no cuenta con su propia razón y que, por ello, es conveniente, en la medida de lo posible, salvar al sujeto de tal opresión. Desde esta perspectiva, por la polaridad radical que se mantiene entre la objetividad del bien y el sujeto que obra, al final todo se intenta medir por la capacidad psicológica subjetiva, fuera de cualquier referencia a un crecimiento en la virtud y sin tener en cuenta el significado pleno de la conversión que debe ser siempre el fin de toda acción pastoral.

4. LA UNIDAD EN LA DINÁMICA DEL DON: LA VOCACIÓN PERSONAL

En segundo lugar, permite una aclaración mayor respecto de la “complejidad”. Según la corrección realizada en el Sínodo con la inclusión de la conversión, más que considerar la multitud de consideraciones que acompañan a la condición humana, en las situaciones a las que nos referimos, la complejidad se debe a la dificultad en *recibir el don*. El principio, esencial, que deriva de la dinámica interna de la donación es ahora muy claro: «todo lo que se recibe se recibe al modo de recipiente»²³. Dios se da a todos, pero no todos lo saben recibir. No podemos quedarnos en la contemplación de la belleza del don en sí mismo, conocemos y recibimos en plenitud los dones de Dios en la medida en que los actuamos.

En el caso en que el don de Dios no se reciba del todo en el hombre, nos hace ver que debe existir una “complejidad interior” que impide el verdadero proceso de crecimiento de ese don en el hombre. La visión de la fe, dentro de una clara conciencia de la comunicabilidad del bien es ahora la que sostiene la acción pastoral en estos casos. El bien en cuanto comunicativo asegura un contenido a las relaciones humanas: «El bien siempre tiende a comunicarse»²⁴. La verdad del bien en su integridad es

23 Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5: «omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis».

24 FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 9. Principio en el que funda la dinámica comunicativa entre los hombres: *ibidem*: «Comunicándolo, el bien se arraiga y se desa-

el fundamento de por qué podemos ayudarnos unos a otros y no quedamos encerrados en mónadas autorreferenciales. Esta dimensión del bien es interna a la dinámica de la donación y, por ello, es una luz fundamental en el tema que tratamos.

En continuidad con lo que hemos expuesto hasta ahora, tomar el *misterio de la persona* como perspectiva pastoral nos introduce en la primacía de la *vocación personal* que toma lo específico de la persona, sin perder la referencia a una totalidad de la vida con contenidos concretos de bien que los califican. Es un principio personalista de máxima importancia, que hace ver de un modo nuevo a la persona en una unidad dinámica donde la llamada es lo esencial. Así lo refleja de un modo muy bello Emmanuel Mounier:

Esta *unificación* progresiva de todos mis actos, y por ellos de mis personajes o de mis estados es el acto propio de la persona. No es una unificación sistemática y abstracta, es el descubrimiento progresivo de un principio espiritual de vida, que no se reduce a lo que integra, sino que lo salva, lo cumple recreando desde el interior. Este principio viviente y creador es lo que llamamos en cada persona su *vocación*²⁵.

La insistencia reside en la *unidad* que establece la vocación en la realización de la persona, es el papel fundamental que el pensador francés otorga a esta dimensión personal que da razón a todas las demás²⁶. Esto significa, sin duda, el modo de superar la complejidad que existe en el corazón de la persona y oscurece esta llamada para ir creciendo,

rolla. Por eso, quien quiera vivir con dignidad y plenitud no tiene otro camino más que reconocer al otro y buscar su bien».

25 E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil, Paris 1961, 528: «Cette *unification* progressive de tous mes actes, et par eux de mes personnages ou de mes états est l'acte propre de la personne. Ce n'est pas une unification systématique et abstraite, c'est la découverte progressive d'un principe spirituel de vie, qui ne réduit pas ce qu'il intègre, mais le sauve, l'accomplit en le recréant de l'intérieur. Ce principe vivant et créateur est ce que nous appelons en chaque personne sa *vocation*».

26 Cfr. E. MOUNIER, *Révolution Personaliste et Communautaire*, en *Œuvres*, I, cit., 178: «La personne est le volume total de l'homme. Elle est un équilibre en longueur, largeur et profondeur, une tension en chaque homme entre ses trois dimensions spirituelles: celle qui monte du bas et l'incarne dans une chair; celle qui est dirigée vers le haut et l'élève à un universel; celle qui est dirigée vers le large et la porte vers une communion. *Vocation, incarnation, communion, trois dimensions de la personne*».

en cambio, en sencillez y claridad, lo cual necesita una ayuda específica, respetuosa al máximo de esta dimensión humana. Como bien señala el autor personalista, no tiene nada de abstracto, procede de lo más íntimo del hombre y en conexión con el impulso interior que motiva todas sus acciones.

La vocación está presente desde un inicio, pero al hombre no le es sencillo descubrirla. Sólo en el proceso de personalización es capaz de ir rastreando, lo cual conlleva un camino difícil con sus complejidades. Es la unidad profunda de esa vocación la que guía todos los pasos y donde la luz de Dios “toca” lo más original de la persona. No podemos sino ver aquí en una profunda vinculación con la dinámica del don, la “lógica del amor” de la que nos habla el Papa Francisco en la *Lumen fidei* con una fuerza misionera muy grande:

El encuentro con Cristo, el dejarse aferrar y guiar por su amor, amplía el horizonte de la existencia, le da una esperanza sólida que no defrauda. La fe no es un refugio para gente pusilánime, sino que ensancha la vida. Hace descubrir una gran llamada, la vocación al amor, y asegura que este amor es digno de fe, que vale la pena ponerse en sus manos, porque está fundado en la fidelidad de Dios, más fuerte que todas nuestras debilidades²⁷.

No es otra la perspectiva fundamental de la XIV Asamblea ordinaria del Sínodo de Obispos que respondía por voluntad del Papa a la cuestión de *La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo*. Tal principio tiene su mejor expresión en el siguiente texto, tan lleno de contenido: «La vocación de la pareja y la familia a la comunión de amor y de vida perdura en todas las etapas del designio de Dios a pesar de las limitaciones y pecados de los hombres. Desde el inicio esta vocación está fundada en Cristo Redentor (cfr. *Ef* 1,3-7). Él restaura y perfecciona la alianza matrimonial a su forma original (cfr. *Mc* 10,6), cura el corazón humano y le da la capacidad de amar como Él ama a la Iglesia ofreciéndose por ella (cfr. *Ef* 5,32)»²⁸.

27 FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 53. Para la importancia antropológica de esta vocación: cfr. M.T. CID VÁZQUEZ, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

28 XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 35.

Las “complejidades” que consideramos, tienen que ver entonces con las “limitaciones y pecados de los hombres” y hallan su luz en la vocación de Cristo Redentor que “da la capacidad de amar como Él ama”. Esto tiene entonces una importancia fundamental, porque partir de la vocación en Cristo asume el gran problema antropológico que está detrás, que no es otro que la verdad del amor en la vida del hombre. No podemos olvidar nunca las preguntas que se hacía el Papa Benedicto XVI como especie de resumen de una cuestión surgida ya en el Sínodo de la Nueva Evangelización:

Se ha hecho patente que en el tema de la familia no se trata únicamente de una determinada forma social, sino de la cuestión del hombre mismo; de la cuestión sobre qué es el hombre y sobre lo que es preciso hacer para ser hombres del modo justo. Los desafíos en este contexto son complejos. Tenemos en primer lugar la cuestión sobre la capacidad del hombre de comprometerse, o bien de su carencia de compromisos. ¿Puede el hombre comprometerse para toda la vida? ¿Corresponde esto a su naturaleza? ¿Acaso no contrasta con su libertad y las dimensiones de su autorrealización? El hombre, ¿llega a ser sí mismo permaneciendo autónomo y entrando en contacto con el otro solamente a través de relaciones que puede interrumpir en cualquier momento? Un vínculo para toda la vida ¿está en conflicto con la libertad? El compromiso, ¿merece también que se sufra por él?²⁹

Queda clara aquí la “complejidad” de las situaciones y las raíces de donde vienen. Las preguntas que surgen son de una importancia decisiva. En cuanto tocan la existencia del hombre, de ningún modo las podemos considerar abstractas o meramente teóricas, su respuesta se ha de dar dentro de la verdad humana que está en juego y, desde luego, a la luz del amor. Ahora, según esta visión es la *vocación al amor* la que debe ser el hilo conductor de toda la pastoral familiar de las “situaciones difíciles”.

Estamos ante un principio pastoral de enorme importancia³⁰, pero todavía muy novedoso, por lo que es necesario clarificar sus implicaciones. Hemos de tener en cuenta que el amor, que por sí mismo es la luz

29 Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia*, 21-XII-2012.

30 Cfr. R. ACOSTA PESO, *La luz que guía la vida. La vocación al amor, hilo conductor de la pastoral familiar*, Edice, Madrid 2007.

del Evangelio³¹, y principio de toda credibilidad, debe ser bien clarificado para evitar determinados reduccionismos³² que pueden actuar como terribles cortocircuitos en la pastoral, sobre todo hacia las personas que viven alejadas de la luz de la fe, sin una ayuda cercana que les acompañe.

5. LA TENTACIÓN DE LA REDUCCIÓN SOCIOLÓGICA

Lo importante, entonces, es que no nos quedamos en datos externos, ni mucho menos puramente sociológicos. Resulta del todo inadecuado y de lo menos personal atribuir esta realidad de gracia a meros hechos externos que no miran lo peculiar de cada persona. Esto es decisivo en la cuestión de la familia, porque entonces es el don mismo de Dios el que mueve internamente al hombre, el que se ha de convertir siempre en la luz para actuar en el corazón de las personas. Se comprende ahora lo terrible que supone la imposición ideológica de los *modelos de familia*³³, porque corrompen directamente lo que acabamos de decir sobre la vocación. No se puede ignorar que esa pretendida diversidad de modelos es uno de los recursos ideológicos que ha propugnado por todos los medios la ideología del género, por lo que el mismo Papa Francisco ha visto necesario ponerse en guardia contra ella. «Yo me pregunto si la así llamada teoría del *gender* no sea también expresión de una frustración y de una resignación, orientada a cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma. Sí, corremos el riesgo de dar un paso hacia atrás. La remoción de la diferencia, en efecto, es el problema, no la solución»³⁴.

Se trata de la imposición de meras *ideas* que no iluminan el corazón del hombre, porque ocultan elementos fundamentales de la verdad del amor que debe guiar sus deseos. De este modo, lejos de ofrecer un

31 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 36: «En este núcleo fundamental lo que resplandece es la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado».

32 Es la enseñanza fundamental del hermoso libro de: H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

33 Cfr. al respecto: S. KAMPOWSKI, *Famiglie diverse: espressioni imperfette dello stesso ideale?*, Cantagalli, Siena 2015.

34 FRANCISCO, *Catequesis sobre la familia*, 10, Hombre y mujer I, 15-IV-2015.

camino, son estos modelos los que “complican” mucho la recepción del don y son, entonces, motivo de la acción pastoral de la Iglesia.

Una pastoral que quisiera partir de esos modelos como hechos, perdería entonces el aliento misionero y conversivo que desea el Papa Francisco. La razón sería muy sencilla: «La realidad es superior a la idea»³⁵. Uno de los aspectos fundamentales de la pastoral familiar es el profundo realismo en el que hay que realizarla³⁶. No existen “familias ideales”, sino que en todas hay luces y sombras, pero la guía de su vida reside en el plan de Dios que se realiza en medio de esas condiciones concretas y, a veces, con muchas limitaciones. Es el amor verdadero el que es capaz de descubrir en ellas la llamada de Dios y la fuerza para responder con *fidelidad* y construir la vida. La parábola de la casa edificada sobre roca (*Mt* 7, 24-27) es una luz clara al respecto, las condiciones adversas permiten descubrir la roca firme de un amor que es capaz de responder a ellas y esto significa “escuchar la Palabra de Dios y ponerla en práctica” (cfr. *Mt* 7, 24-26)³⁷. Estamos tocando el Evangelio puro en la vida de las personas.

Hablamos ahora de la realidad de los deseos humanos que son aquellos que iluminará y moverá la gracia. Es un principio pastoral fundamental ya que hemos de constatar que: «En realidad, casi todos los hombres y mujeres quisieran una seguridad afectiva estable, un matrimonio sólido y una familia feliz. La familia ocupa el primer lugar en todos los índices de aceptación entre los jóvenes»³⁸.

El punto fuerte en donde se ha de asentar la acción pastoral respecto de las “situaciones difíciles” ha de ser entonces el deseo del hombre, en donde Dios mismo actúa y tiene lugar la misericordia de Dios. No es difícil de pensar esto en el caso del hijo pródigo. Él volvió al Padre misericordioso por un deseo que tenía en el corazón y no desde el principio sociológico de la promoción social de los porquerizos como “modelo a ayudar”. El deseo del verdadero matrimonio como respuesta auténtica a la vocación al amor que Dios inscribe en el corazón del hombre, ha de ser la base donde apoyar la acogida, el discernimiento y el acompañamiento de estas personas.

35 FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 231. Expone el principio en nn. 231-233.

36 Cfr. FRANCISCO, C.Ap. *Mitis Iudex*, a. 2.

37 Cfr. L. MELINA, *La roccia e la casa. Socialità, bene comune e famiglia*, San Paolo, Cisinello Balsamo 2013.

38 FRANCISCO, *Catechesis sobre la familia*, 12, Matrimonio I, 29-IV-2015.

Hemos de llegar a un principio afectivo que no es fácil de asumir. En nuestra pastoral eclesial basada en un concepto técnico de acción como resolución de problemas, no estamos acostumbrados a tomar en consideración todas las implicaciones humanas que aparecen en los deseos. Sobre todo en lo que corresponde a su repercusión moral que no se puede resolver únicamente con la ley sino que ha de ver con la *conformación del sujeto*. Con ello retomamos la perspectiva de la *curación del corazón por la misericordia*. Recordemos que algún autor contemporáneo ha comparado la moral con la *terapia de los deseos*³⁹, y que esto tiene una repercusión fundamental en el modo de enseñar la *verdad del amor* como principio moral fundamental.

Se evidencia aquí la imposibilidad de fundar una pastoral en unos datos estadísticos que se basan en hechos objetivables que desconocen el interior del hombre. Los mismos sociólogos han hablado de un terrible “analfabetismo afectivo”⁴⁰ que es la gran carencia que encuentran los jóvenes en el momento de intentar construir sus vidas. O la Iglesia responde a esta carencia, o las “situaciones complejas” se multiplicarán siempre en nuevas formas a las que la respuesta eclesial siempre llegará tarde y se mostrará ineficaz, porque no ha sabido determinar el núcleo de la enfermedad para curarlo desde la misericordia.

6. LA TENTACIÓN DEL INDIVIDUALISMO CASUISTA

La otra tentación que existe es entender la “complejidad” desde una visión que exalta de tal modo lo individual que lo separa de la comunicación personal que une a los hombres. Consiste en considerar “el caso personal” como algo tan único que no puede ser abarcado nunca en toda su complejidad y, por ello, no podría nunca ser juzgado adecuadamente. Las normas que están hechas para la generalidad de los casos, no podrían iluminar lo concreto del caso.

Este principio sería especialmente importante en los momentos de profundo cambio cultural donde las normas que han funcionado dentro

39 Como lo expone: M. C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994.

40 Cfr. Z. BAUMAN, *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Polity Press. Bell, Cambridge 1999.

de un tipo de sociedad más homogénea producen posteriormente perplejidades cuando se aplican en situaciones diversas de cuando fueron formuladas. Sin duda, esto siempre hay que tenerlo en cuenta pues ha sido el constante principio de los grandes cambios morales a los que la Iglesia ha respondido a lo largo de los siglos. Esto se debe en la actualidad a la existencia de una *revolución sexual*⁴¹. En verdad, es muy extraño no encontrar trazas de la misma en la *Relatio* sinodal, cuando hablar de ella es un principio de realismo evidente. Tener en cuenta sus profundas raíces es del todo necesario para poder curar ese analfabetismo del que acabamos de hablar. La banalización de la sexualidad ha alcanzado niveles tan grandes que se alzan múltiples voces desde el mundo no cristiano sobre este fenómeno⁴². Es evidente que los pastores no nos podemos callar: «¡hay que decir “no” a la banalización sexual! No nos dejemos robar la belleza y la grandeza de la sexualidad humana»⁴³.

El reduccionismo del que hablamos consiste en caer en un fácil abandono, el de dejar de pensar las razones de los cambios y de considerar imposible iluminarlos desde la verdad. Es el principio en el que cayeron los *sofistas* que no supieron comprender el cambio profundo entre la *polis* antigua y la *polis* nueva tras la unidad helénica producida por la conquista de Troya. En cambio fue Sócrates el que buscó en medio de esa pluralidad de situaciones las razones profundas por las que actúa el hombre. De hecho, la *ética clásica* nace con una gran sensibilidad ante la dificultad grande de dar normas en relación a una realidad tan contingente como son las acciones. En vez de abandonar el tema y responder con la imposibilidad de acceder a la singularidad del caso que hace imposible cualquier ciencia, buscaron establecer los principios comunes y universales de una sabiduría ética que es capaz de guiar a todo hombre. Para ello, aprendieron a ver que el hombre no obra por normas sino que estas son expresión de una verdad del bien que hace crecer al sujeto y lo convierte en virtuoso. En esta visión, la acción nunca es “un caso”

41 Cfr. C. GIULIODORI, “La missione evangelizzatrice della famiglia di fronte alla cultura pansessuale”, en *Anthropotes* 20/1 (2004) 189-214. Todo el número de *Anthropotes* 20/1 (2004) está dedicado a: “Evangelizzare nella cultura del pansessualismo”.

42 Cfr. L. IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, Éditions de Minuit, Paris 1984; A. BADIOU, *Éloge de l'amour*, avec N. TRUONG, Flammarion, Paris 2009; BYUNG-CHUL HAN, *Agonie des eros*, Matthes & Seitz, Berlin 2012.

43 L. MELINA (a cura di), *Conversione pastorale per la famiglia: sì, ma quale?*, cit., 23s.

concreto de una “norma general”, sino un proceso constructivo de la persona desde principios que se pueden conocer también de modo universal. La toma de conciencia de este hecho ha sido uno de los cambios éticos más importantes en el siglo XX a partir de los años 80⁴⁴, aunque todavía es ignorado por muchos dentro de la Iglesia, sobre todo por los nostálgicos de los años 70 y de la Nueva Moral.

Se puede decir entonces que ha sido el racionalismo del s. XVII de impronta neoestoica el que de nuevo condujo a ver a ley como algo exterior al dinamismo humano que hay que imponer por la fuerza de la voluntad, en primer lugar la de la autoridad. Entonces, el acto se adapta a la cuadrícula de la norma racional abstracta para ser moral. Es el conjunto que dio lugar a los sistemas morales como serie de principios prácticos que ayudasen al discernimiento en concreto de si “en ese caso particular” (complejo) podría aplicarse la norma o no. El resultado fue muy nocivo y ha conducido a un desprestigio enorme de la moral⁴⁵.

Intentar plantear una pastoral desde la ignorancia de estos principios morales básicos resulta del todo inadecuado. Es cierto que muchas personas todavía se han formado desde los planteamientos casuistas de la neoescolástica que, al centrarlo todo en la polaridad ley-conciencia, permiten fácilmente darle la vuelta, al conceder una primacía de la conciencia personal sobre la ley general. Pero esto no es sino caer en un error grave que nos devuelve al casuismo que fue muy claramente rechazado en el Concilio Vaticano II. En la medida en que en la denominada Nueva Moral no se articuló una adecuada concepción del acto humano, el retorno de un nuevo casuismo era una tentación siempre presente⁴⁶, que ahora está tomando cuerpo en determinadas concepciones pastorales.

No hacemos esta advertencia en vano. El calificativo “complejo” aparecía en la famosa pastoral de los obispos de la Baja Renania sobre el acceso a la comunión de los divorciados vuelto a casar. Y lo hace en el sentido de que no se puede valorar la individualidad de la situación de

44 Sobre todo a partir de la obra de: A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1981. Antes se hizo respecto de Santo Tomás de Aquino con: W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Felix Meiner Verlag, Hamburg³ 1998. Una valoración de esta propuesta en: G. ABBÀ, *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989.

45 Cfr. G. ANGELINI (a cura di), *La cattiva fama della morale*, Glossa, Milano 2005.

46 Cfr. J.F. KEENAN –T.A. SHANNON (eds.), *The Context of Casuistry*, Georgetown University Press, Washington 1995.

cada persona, por lo que acuden a la conciencia individual como principio de solución. La consecuencia es clara: «Puede darse una indudable situación - límite, muy compleja, en la que el sacerdote no pueda impedir del todo el acceso a la Mesa del Señor y, por tanto, deba tolerarla»⁴⁷.

Este sentido haría que el sustantivo “complejidad” no fuera sino una descripción de lo que en sí mismo es una “situación humana” llena de circunstancias de todo tipo, objetivas y subjetivas; algo tan “complejo” que nunca puede ser suficientemente conocido. La diversidad de las situaciones, favorecidas por el cambio cultural, obligarían a evitar cualquier tipo de indicación normativa y conducirían a una pastoral del “caso por caso”, sin más criterios objetivos que indicaciones genéricas. Aparentemente, no se podrían dar razones operativas para una pastoral común. Como es obvio, en esta perspectiva se olvida entonces la *verdad del bien* como la fuente de la acción, precisamente el punto fuerte de cualquier ética científica.

Tenemos que hacernos cargo de esta realidad por su evidente repercusión pastoral que se tiene en cuenta en el Sínodo que mira a lo concreto y personal de las situaciones: «En la formación a la vida conyugal y familiar, el cuidado pastoral deberá tener en cuenta la pluralidad de las situaciones concretas»⁴⁸.

En realidad, esta aparente imposibilidad de un juicio moral objetivo, es más relativa de lo que se quiere hacer creer. Los mismos obispos alemanes en la carta pastoral anterior daban una lista de *criterios objetivos* a tener en cuenta para poder discernir en qué casos poder aceptar la comunión de los divorciados vueltos a casar⁴⁹. Como es obvio, se trata prácticamente de los mismos criterios que aparecen en la propuesta de Kasper

47 O. SAIER –K. LEHMANN –W. KASPER, *Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen*, G.A. Walter's Druckerei GmbH, Eltville im Rheingau 1993, 31: «Es kann eine gewisse Grenzsituation bei den Betroffenen gegeben sein, die sehr complex ist und wo der Priester im ganzen ein Hinzutreten zum Tisch des Herrn nicht verwehren kann, also dulden muß».

48 XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 34. Cfr. también: *ibid.*, n. 51: «Por lo tanto, al mismo tiempo que la doctrina se expresa con claridad, hay que evitar los juicios que no toman en cuenta la complejidad de las diversas situaciones, y hay que estar atentos al modo en que las personas viven y sufren a causa de su condición».

49 Cfr. O. SAIER –K. LEHMANN –W. KASPER, *Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen*, cit., 29.

al consistorio⁵⁰. El Cardenal alemán es bien consciente de la necesidad de estas razones operativas que guían la acción y la presenta como algo urgente de alcanzar en los Sínodos: «aunque una casuística no es posible y ni siquiera deseable, habría que proporcionar y anunciar públicamente los criterios vinculantes. En mi informe he tratado de hacerlo»⁵¹. Aunque toda la argumentación del Cardenal alemán es tendente a que en los casos concretos se puede dar una excepción a la ley general, no deja, como es lógico, de intentar darle un contenido *objetivo* a estas excepciones, en cuanto dice: «Ni siquiera existe *la* situación objetiva, que se opone a la admisión a la comunión, sino que existen muchas situaciones objetivas bastante diferentes»⁵². Según esta afirmación en cuanto son *objetivas*, sí se pueden dar criterios; si son muchas y variadas, habrá que estudiarlas detenidamente una a una, dada la gran importancia de la cuestión.

Se entiende muy bien esa necesidad y la importancia eclesial de tales criterios y cómo esa lista que ofrecía el cardenal, tan semejante a la que hizo como obispo veinte años antes y como teólogo en 1979⁵³, respondía a esa exigencia propia de toda acción humana. Lo que ocurre es que el Sínodo, de modo contrario a todas estas expectativas, no ha dado *ningún criterio* al respecto. No se ha realizado el deseo con el que terminaba la relación de Kasper: «encontrar una respuesta común para testimoniar de modo creíble la Palabra de Dios en las situaciones humanas difíciles»⁵⁴,

-
- 50 Cfr. W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, cit., 50: «Se un divorziato risposato
1) si *pente* del suo *fallimento* nel primo matrimonio;
2) se ha ottemperato agli obblighi del primo matrimonio ed è definitivamente escluso che torni indietro;
3) se non può abbandonare senza altre colpe gli impegni assunti con il nuovo matrimonio civile;
4) se però *si sforza di vivere al meglio delle sue possibilità il secondo matrimonio a partire dalla fede* e di educare i propri figli nella fede;
5) se ha *desiderio* dei sacramenti quale fonte di forza nella sua situazione; dobbiamo o possiamo negargli, dopo un *tempo di nuovo orientamento (metánoia)*, il sacramento della penitenza e poi della comunione?»
- 51 W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, cit., 75: «Anche se una casistica non è possibile e neppure auspicabile, dovrebbero valere ed essere pubblicamente dichiarati dei criteri vincolanti. Nella mia relazione ho cercato di farlo».
- 52 *Ibid.*, 67: «Non c'è neppure *la* situazione oggettiva, ma ci sono molte situazioni oggettive assai differenti».
- 53 Cfr. W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, Queriniana, Brescia 1979, 69.
- 54 W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, cit., 52: «trovare una risposta comune per testimoniare in modo credibile la Parola di Dio nelle situazioni umane difficili».

incluso con el anhelo de «llegar a una solución posiblemente unánime»⁵⁵.

¿Cómo podemos valorar este hecho? En toda la *Relatio* no se encuentra *ninguna razón* para poder discernir por qué un divorciado en una nueva unión podría recibir la comunión, mientras otro no. La impresión enorme de arbitrariedad que deja es inevitable. Esto quiere decir que, después de dos años enteros de discusiones y de una literatura interminable sobre el asunto, no se ha realizado aquello que deseaba el Cardenal Kasper. La ausencia de estas razones hace intransitable ese camino; es una exigencia interna de la misma propuesta que quería ser aperturista: no se podía llevar a cabo de cualquier modo y, sobre todo, nunca sin criterio alguno.

Eso sí, no se ha aclarado entonces qué significa una *situación difícil objetivamente*, ni se ha dado ningún paso para ello. La única referencia en la que podemos apoyarnos es la que dice: «San Juan Pablo II ha ofrecido un criterio global que debe considerarse la base para la valoración de estas situaciones»⁵⁶, en la que se cita *Familiaris consortio*, n. 84, que, entonces, debe considerarse del todo vigente, ya que no se contiene ninguna crítica a la misma. Esto se debe mantener a pesar de todas las declaraciones “oficiosas” de que la Exhortación apostólica de San Juan Pablo II ha sido superada, sin que se dé razón alguna para ello. El Papa Wojtyła, *si dio un criterio* que no ha sido desmentido y que sigue, por tanto, vigente.

Si queremos entender qué significa “situación objetiva” de modo que se evite toda moral de situación cuya impronta existencialista ha sido más que superada⁵⁷, encontramos una referencia magisterial y explícita al respecto en la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, precisamente como una aclaración del número precedente de la *Familiaris consortio*, centrándose en particular en el modo de interpretar la expresión: «Los pastores, por amor a la verdad, están obligados a discernir bien las situaciones»⁵⁸. La respuesta es muy clara: «La estructura de la Exhortación y el tenor de sus palabras dejan entender claramente que tal praxis,

55 W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, cit., 71: «arrivare a una soluzione possibilmente unanime».

56 XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 85.

57 Cfr. A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Aldecoa, Burgos 1997.

58 JUAN PABLO II, Ex.Ap. *Familiaris consortio*, n. 84: «Noverint pastores ex veritatis amore se bene distinguere debere inter vadas rei condiciones». La palabra latina “condicio” refuerza el valor objetivo de las mismas.

presentada como vinculante, no puede ser modificada basándose en las diferentes situaciones»⁵⁹. Esto es, considera que, dentro de la variedad de situaciones, existe un elemento común y objetivo cuyo valor no queda relativizado por otras realidades adherentes que no cambian su verdad.

Con ello, se hace eco de lo que dice la precedente Encíclica *Veritatis splendor* sobre los actos intrínsecamente malos que pueden ser calificados como tales y no admiten excepciones: «existen actos que, por sí y en sí mismos, independientemente de las circunstancias, son siempre gravemente ilícitos por razón de su objeto»⁶⁰.

Es una negativa que impide proseguir en una dirección equivocada; pero que no corta todo camino para la acción pastoral; sino que, más bien, la dirige desde la fe por otros senderos posibles. Aquí es la fuerza de la gracia la que mueve a los hombres a buscar a Dios *aun en las dificultades*. La mirada de Dios da una sencillez más allá de las complejidades de los hombres. Como dice el último Sínodo: «La fe alienta el deseo de Dios y la voluntad de sentirse plenamente parte de la Iglesia, incluso en quien ha experimentado el fracaso o se encuentra en las situaciones más difíciles»⁶¹.

Nos introducimos entonces en lo propio de la dinámica de la gracia como la que puede curar el corazón del hombre y hace posible lo que el hombre pecador ha llegado a desesperar alcanzar. Es una verdad fundamental para la existencia del cristiano como la misma *Veritatis splendor* deja claro. «El amor y la vida según el Evangelio no pueden proponerse ante todo bajo la categoría de precepto, porque lo que exigen supera las fuerzas del hombre»⁶². Seguiremos nuestro estudio desde los “ojos de la fe”.

7. LA MIRADA DE FE: EL DON Y LAS CARENCIAS

La atención de las personas desde su situación concreta es siempre el primer momento de cualquier acción pastoral. Se ha de realizar en un

59 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casa*, n. 5. En el n. 9 vuelve sobre el mismo punto como una verdad que obliga en conciencia.

60 JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 80, aludiendo a: ID., Ex.Ap. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 17.

61 XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 34.

62 JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 23.

clima de diálogo y apertura desde la mirada de la fe que ha de rastrear en cada persona la acción de Dios que llama al hombre a una plenitud en el amor. Es el modo de responder al Señor en su voluntad universal de salvación. Las “situaciones difíciles” son un modo de comprobar en la realidad esta obra de salvación. Por ello el Sínodo nos exhorta:

Mantener el diálogo pastoral con estos fieles, para permitir la maduración de una apertura coherente al Evangelio del matrimonio y de la familia en su plenitud, es una gran responsabilidad. Los pastores deben identificar los elementos que pueden promover la evangelización y el crecimiento humano y espiritual de quienes el Señor ha confiado a su cuidado⁶³.

La imagen del camino se ofrece aquí dentro de un proceso en el que hay que ir dando pasos sucesivos. Es una de las constantes en la predicación del Papa Francisco, la necesidad de ir abriendo *procesos* a las personas⁶⁴, para que sean ocasión de encuentro con Dios. De aquí la visión *positiva* que debe iniciar cualquier proceso, tal como aparece en el último Sínodo: «Todas estas situaciones se deben afrontar de manera constructiva, tratando de convertirlas en oportunidades de camino de conversión hacia la plenitud del matrimonio y de la familia a la luz del Evangelio»⁶⁵.

Es cierto que el alcance de la mención de las “situaciones” no es clara en el texto; pero sí el sentido de la constructividad, es decir, de la capacidad de empezar un camino de crecimiento que debe contar entonces con una base original de un bien que es capaz de dar más de sí. Un planteamiento pastoral tal, parte entonces de la bondad de las *personas* que viven en esas situaciones, sin tener que convalidar estas últimas cuando contienen en sí mismas grandes carencias respecto del plan de Dios. Si comparamos el texto con el paralelo del Sínodo anterior⁶⁶

63 XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 69.

64 En el sentido que: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 223: «Darle prioridad al tiempo es ocuparse de *iniciar procesos más que de poseer espacios*».

65 XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 70.

66 Cfr. III ASAMBLEA EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2014), *Relatio Synodi*, n. 43: «Es preciso afrontar todas estas situaciones de manera constructiva, tratando de transformarlas en oportunidad de camino hacia la plenitud del matrimonio y de la familia a la luz del Evangelio. Se trata de acogerlas y acompañarlas con paciencia y delicadeza».

podemos descubrir una clarificación importante por la inclusión del término “conversión” que se constituye como la clave de todo el proceso.

Pastoralmente existen dos “tiempos” en la conversión, aquél que significa la inserción en la vida de Cristo que se constituye con la aceptación rendida de su gracia con la vida en plena comunión con Dios, y el proceso de crecimiento progresivo en relación a tal vida. Si el primer sentido de conversión no admite grados⁶⁷, el segundo es el que explica el camino que conduce ya sea a la conversión radical, cuanto a la vida en plenitud completa. Todo el proceso se fundamenta en la realidad de la gracia que actúa en la persona y que le permite superar los obstáculos que impiden su desarrollo. La primacía es personal de forma que, en sí misma no se puede considerar la “situación deficiente” como “camino hacia la plenitud” pues es precisamente lo que lo interfiere, sino una condición en el crecimiento del don como ocurre con las zarzas con la semilla del reino (cfr. *Mt* 13,7). El ejemplo bíblico más claro es el de la Samaritana (cfr. *Jn* 4,5-42), Cristo parte de la situación real de miseria moral de la mujer; pero con el fin de avivar en ella el deseo de un amor verdadero, que es el que condujo a su conversión que debía transformar radicalmente su vida. Es la persona en su corazón y no la situación con sus claros errores, la que contiene un bien.

El impulso de la gracia hacia un amor pleno “como Cristo nos ama” es la luz esencial del camino. Lo encontramos expresado muy bien en el siguiente texto que sirve de resumen: «A lo largo de este recorrido podrán ser valorados aquellos signos de amor que corresponden propiamente al reflejo del amor de Dios en un proyecto conyugal auténtico»⁶⁸.

“No tienen vino” (*Jn* 2,3). Ese es el juicio pastoral que hace María ante un matrimonio en una situación difícil. No oculta la dificultad, porque es precisamente esa la que hay que superar. No se queda en la cantidad de cosas buenas que acompañan la situación sino la necesidad grave de atender a esa carencia, porque no hacerlo es un desastre. Con este juicio, se nos hace patente la enorme ventaja de hablar de “situaciones difíciles” en vez de “complejas”. La complejidad conducía a ver los obstáculos para un juicio ponderado de la situación y se queda en el

67 Es la tesis que sostuvo: J.-M. LUSTIGER, “Gradualità e conversione”, en AA.VV., *La Familiaris consortio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 31-57.

68 XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 71.

análisis de los hechos; considerar la dificultad, en cambio, anima a determinar objetivamente su raíz profunda, porque es la que pastoralmente hay que afrontar. El juicio que hizo la Madre en Caná fue de una eficacia total porque iba a lo esencial y no se perdía en cuestiones secundarias. Sin duda, las causas de esa falta serían “complejas”, pero importaban muy poco en ese momento, la clave está en la presencia de Cristo capaz de cambiar la situación de raíz.

La visión pastoral puede desde la fe percibir mejor dónde están las dificultades para que una persona pueda vivir la plenitud del plan que Dios tiene para ella. Las mira con los ojos de Cristo que adivina las carencias humanas para curarlas, porque ha asumido en sí toda debilidad humana⁶⁹, para vencerla con su gracia. Es el principio real de la pastoral misericordiosa de la Iglesia.

El cambio de orientación se impone con gran fuerza: la medida de Dios es sobreabundante, ya no podemos responder simplemente por los límites humanos, sino por la grandeza del plan de Dios que los supera siempre. Esta lógica halla en el matrimonio y la familia un lugar privilegiado, por la importancia que tiene en el corazón del hombre y por el modo concreto como Dios se le revela dentro de su plan de salvación. La radicalidad de este principio es tal, que debe considerarse una guía imprescindible para la pastoral de la Iglesia⁷⁰.

69 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, “Il vino migliore: una prospettiva pastorale nuova”, en J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *“Saper portare il vino migliore”. Strade di pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2014, 31: «Ecco l’espressione profonda della realtà della grazia che è legata alla dinamica dell’amore. La ragione di tutto ciò proviene dal fatto che il dono amoroso, poiché chiede una reciprocità, apre il campo ad una vulnerabilità fondamentale ed intima che giunge all’intimità di Dio (cfr. 1 Cor 2,11). Fa parte della storia di salvezza dell’uomo nel suo rapporto con Gesù Cristo, poiché è Lui che, nell’assumere la nostra carne, ha preso su di sé tutte le debolezze umane, si è reso vulnerabile come noi ed ha sconfitto con la fedeltà del suo amore, la nostra sofferenza, il nostro peccato e la nostra morte».

70 J.J. PÉREZ-SOBA, “Il vino migliore: una prospettiva pastorale nuova”, en J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *“Saper portare il vino migliore”*, cit., 30: «Un cambiamento di orientamento si impone con veemenza: la misura di Dio è sovrabbondante, non possiamo più rispondere semplicemente intrappolati entro i limiti umani, ma dobbiamo farlo con la grandeza del disegno di Dio che li supera sempre. Questa logica trova nel matrimonio e nella famiglia un luogo privilegiato, in virtù dell’importanza che rappresenta nel cuore dell’uomo e del modo concreto in cui Dio vi si rivela in seno al suo disegno salvifico. La radicalità di questo principio è tale che deve essere considerato come una guida imprescindibile per la pastorale della Chiesa».

Esto se nos clarifica cuando tomamos en consideración las distintas “situaciones difíciles” que se han tratado en el Sínodo y que son pastoralmente muy relevantes. Así podríamos resumir un primer análisis de estas dificultades, de un modo del que fácilmente se desprende todo un panorama pastoral de grandes dimensiones:

La mirada de misericordia, por tanto, nos hace ver las situaciones difíciles, no tanto como problemas a solucionar técnicamente, cuanto nos invita a descubrir en ella graves carencias del amor humano que necesitan ser curadas. La cuestión homosexual es ante todo una dificultad en la asunción de la identidad sexual; las parejas de hecho, una falta de esperanza ante el «para siempre» que promete el amor y lo convierte en una alianza; las separaciones, una debilidad en la realidad cotidiana de la caridad conyugal como luz para construir una convivencia, y la cuestión del divorcio, la imposibilidad de ver la indisolubilidad como una gracia y no como una imposición⁷¹.

Es una perspectiva de gran repercusión pastoral, que permite *discernir* mejor los caminos en los que *acompañar* a las personas que sufren esas dificultades.

8. ALCANCE PASTORAL: ACOMPAÑAR Y DISCERNIR

Resulta evidente que un modo tal de definir estas situaciones permite ver hasta qué punto afectan a un gran número de personas que se ven alejadas de la Iglesia por su misma situación de vida. Esto plantea una pregunta de gran alcance: ¿cómo acercarse a estas personas para que puedan ver “habitabile” la Iglesia? Esto es, ¿de qué modo se les puede presentar tan cercana la Iglesia para que puedan pensar cómo incorporarse más plenamente a la misma, así como el hijo pródigo recordó la casa del padre misericordioso (cfr. *Lc* 15,17)?

La respuesta fundamental es que hay familias cristianas que están cercanas a estos casos y son estas las que han de ayudar a presentar el

71 J.J. PÉREZ-SOBA, “La pastoral familiar, una llamada a toda la Iglesia”, en *Familia et vita* 19/1 (2014) 179. Un desarrollo más amplio se encuentra en: ID., *La pastorale familiare: tra programmazioni pastorali e generazione di una vita*, cit, 151-191.

Evangelio del matrimonio y la familia. Ellas son el primer sujeto de la pastoral familiar que se hace cercano y fraterno, dentro de un testimonio de vida sellado por la fidelidad. Se trata de hacerse presente como el Buen Samaritano que con gran delicadeza entra en la vida del herido y carga con él. La iniciativa que nace del amor de Cristo ha de ser de la acción eclesial: «El Buen Samaritano no solo se acerca, sino que se hace cargo del hombre medio muerto que encuentra al borde del camino. Jesús invierte la perspectiva: no se trata de reconocer al otro como mi semejante, sino de ser capaz de hacerme semejante al otro. Comunicar significa, por tanto tomar conciencia de que somos humanos, hijos de Dios»⁷².

De aquí que sea muy necesario un *acompañamiento* que las introduzca en un proceso. Una dimensión de la pastoral que recorre toda la *Relatio* sinodal⁷³, pero cuyas implicaciones pastorales no encuentran en ella el eco. Se da por supuesto que se sabe qué es acompañar y cómo se realiza, cuando, de hecho, nuestra pastoral actual está centrada en la realización de acciones y no en el acompañamiento.

No es aquí donde podemos explicitar siquiera las bases de una pastoral adecuada al acompañamiento⁷⁴, simplemente podemos decir que es uno de los aspectos fundamentales de la conversión pastoral a la que llama el Papa Francisco, bien consciente de la necesidad de formación en este campo: «La Iglesia tendrá que iniciar a sus hermanos – sacerdotes, religiosos y laicos – en este “arte del acompañamiento”, para que todos aprendan siempre a quitarse las sandalias ante la tierra sagrada del otro (cfr. *Ex* 3,5). Tenemos que darle a nuestro caminar el ritmo sanador de proximidad, con una mirada respetuosa y llena de compasión pero que al mismo tiempo sane, libere y aliente a madurar en la vida cristiana»⁷⁵.

72 FRANCISCO, *Mensaje para la XLVII Jornada Mundial de las comunicaciones sociales*, 1-VI-2014.

73 Cfr. XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, nn. 4, 6, 20, 31, 34, 35, 76, 77, 78, 81, 84, 85, 86, 89, 90.

74 Cfr. para ello: J.J. PÉREZ-SOBA, *Divorziati: quale pratica pastorale apre una speranza?*, Cantagalli, Siena 2015.

75 FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 169. Citada en: XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 77. Cfr. también: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 171: «Más que nunca necesitamos de hombres y mujeres que, desde su experiencia de acompañamiento, conozcan los procesos donde campea la prudencia, la capacidad de comprensión, el arte de esperar, la docilidad al

Es obvio que este proceso debe contar con diversas etapas que comienzan con la acogida generosa, para continuar con una integración progresiva, siempre en vista de una conversión auténtica que permita su plena participación sacramental en la vida de la comunidad. De este modo es su incorporación gradual la que les ayuda a comprender mejor el papel de Cristo en sus vidas, la necesidad de curar heridas con la palabra de Dios y la verdad que la Iglesia presenta respecto de los sacramentos.

El acompañamiento se realiza desde un *discernimiento* adecuado de sus pasos. Es una exigencia que ya se encuentra en relación con las situaciones difíciles en *Familiaris consortio*, tal como lo recuerda el último Sínodo: «Frente a situaciones difíciles y familias heridas, siempre es necesario recordar un principio general: “Los pastores, por amor a la verdad, están obligados a discernir bien las situaciones” (FC, 84)»⁷⁶.

En la perspectiva de la dificultad que nos acompaña y con la referencia a la parábola del Buen Samaritano el discernimiento en estos casos tiene mucho que ver con las partes propias del “acto médico”, pues debe consistir ante todo en curar las heridas de las personas, y no sólo en juzgarlas⁷⁷. El arte de la medicina acaba en la curación y no en el diagnóstico, pero sin éste es prácticamente imposible sanar las llagas. Desde luego, lo peor que se puede producir es negar en un principio la enfermedad. No deja de extrañar que en la *Relatio* sinodal que habla adecuadamente de pecado en relación a la revelación del plan de Dios⁷⁸, no se refiera nunca al pecado en relación a las “situaciones difíciles” cuando, de hecho, todos son bien conscientes de que está marcadas por él. No es un modo de ayudar al discernimiento verdadero, ni se puede calificar como una auténtica visión pastoral.

La secuencia propia de la acción médica: análisis, diagnóstico, tratamiento, cuidado, debe guiar entonces todo discernimiento pastoral, bien consciente del valor sacramental que está en juego⁷⁹. La Sagrada Escritura relaciona el término discernir (δοκιμαζειν) con la verdad de la

Espíritu, para cuidar entre todos a las ovejas que se nos confían de los lobos que intentan disgregar el rebaño».

76 XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 51.

77 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, “Acto médico”, en C. SIMÓN VÁZQUEZ (dir.), *Diccionario de Bioética*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 39-48.

78 XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio synodi*, en la parte II.

79 Cfr. L. MELINA, *Conversione pastorale per la famiglia: sì, ma quale?*, cit., 35-41.

carne de Cristo (cfr. *Rom* 12,1-2; *1 Jn* 4,1-3), precisamente por considerar que cualquier planteamiento espiritualista del gnosticismo niega de forma radical cualquier posibilidad de discernimiento cristiano. Esto es de gran valor cuando somos herederos de un dualismo radical que se aplica a la sexualidad y a las relaciones humanas y que deforma radicalmente el matrimonio y en especial el sentido profundo de vínculo matrimonial que es «un signo en la carne»⁸⁰.

9. UNA PASTORAL MISERICORDIOSA

La referencia a las bodas de Caná nos asegura el valor misericordioso de toda esta pastoral. Donde existía una carencia se manifiesta una plenitud de Dios. Las dificultades de las debilidades humanas ahora son ocasión para expresar la fortaleza divina que conduce al hombre a la salvación.

La gracia de Cristo es la que entra en la vida de los hombres y sus miserias para hacer que renazca la esperanza en las personas que viven en dificultad. Es una convicción profunda de la Iglesia que guía su acción pastoral:

La Iglesia parte de las situaciones concretas de las familias de hoy, necesitadas todas de misericordia, comenzando por las que más sufren. Con el corazón misericordioso de Jesús, la Iglesia debe acompañar a sus hijos más frágiles, marcados por el amor herido y extraviado, dándoles de nuevo confianza y esperanza, como la luz del faro de un puerto o de una antorcha llevada en medio de la gente para iluminar a quienes han perdido el rumbo o se encuentran en medio de la tempestad. La misericordia es “el centro de la revelación de Jesucristo” (*MV*, 25). En ella resplandece la soberanía de Dios, con la que Él es fiel siempre de nuevo a su ser, que es amor (cfr. *1 Jn* 4, 8), y a su alianza. “Es propio de Dios usar misericordia y especialmente en esto se manifiesta su omnipotencia” (S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, art. 4; cfr. *Misal Romano, Colecta del XXVI Domingo del Tiempo Ordinario*). Anunciar la verdad con amor es en sí mismo un acto de misericordia⁸¹.

80 Cfr. J. GRANADOS, *I segni nella carne: il matrimonio nell'economia sacramentaria*, Cantagalli, Siena 2011.

81 XIV ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (2015), *Relatio Synodi*, n. 55.

Se trata de una misericordia sacramental que muestra la cercanía de Cristo con todo hombre y que se realiza en las “entrañas misericordiosas” de la Iglesia que es Madre de los fieles.

La primera misericordia es, entonces, la gracia del matrimonio, el don de Dios a cada familia que está detrás de todas las acciones que la Iglesia ha de cuidar: «Una cosa es cierta: la misericordia divina no se reivindica para el caso del fracaso porque está dada desde un inicio (...) con el sacramento del matrimonio que crea un vínculo que no puede ser destrozado. Sobre esa base es como la Iglesia tiene el deber de correr el riesgo de llevar a cabo un discernimiento pastoral. Acompañar a las personas reclama discernir los caminos de conversión y de crecimiento que se basan en la acción de la misericordia de Dios en sus vidas. Dios tiene el poder salvífico de abrir el camino de la continuidad más allá de las rupturas y los extravíos»⁸².

La figura de María, bien consciente de las dificultades de cada matrimonio que guarda en su corazón, ha de ser la esperanza en este nuevo camino postsinodal que se nos ofrece, como en Caná: «En cuanto la beata Virgen estaba llena de misericordia, quería solucionar los defectos ajenos»⁸³.

82 P. BORDEYNE, “Il matrimonio, sacramento della misericordia divina”, en J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014, 140: «Una cosa è certa: la misericordia divina non va rivendicata in caso di fallimento poiché essa è donata fin dall’inizio (...) con il sacramento del matrimonio che crea un vincolo che non può essere spezzato. È su questa base che la Chiesa ha il dovere di correre il rischio di compiere un discernimento pastorale. Accompagnare le persone chiama a discernere le strade di conversione e di crescita che si basano sull’azione della misericordia divina nelle loro vite. Dio ha il potere salvifico di aprire la strada della continuità oltre le rotture e gli smarrimenti».

83 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ioannis Evangelium*. c. 2, lec.1: «Quia ergo virgo beata misericordia plena erat, defectus aliorum sublevare volebat».

“Pastoral Conversion” Through Practices: the Renewal of Family Ministry in the Parish

LUIS GRANADOS*

SUMMARY: The renewal of Family Ministry requires the proposal of a path of practices for the family. As St. John Paul II put it, loving the family means endeavoring to create an environment favorable for its development. Through practices, as proposed by Alasdair MacIntyre, a culture of family and life is built and sustained. Concrete practices of celebration, communication, education, and prayer help the family to overcome emotivism, individualism, and mediocrity. The New Evangelization passes by the way of the family. In order to generate life in the family, each parish is called to become a “family-friendly parish” where the family can grow and flourish through a concrete path of practices. Catechesis and personal witness are important but insufficient if they do not offer a path of practices for the family and for each of its members.

«Loving the family means endeavoring to create for it an environment favorable for its development»¹. In the conclusion of *Familiaris Consortio*, St. John Paul II described what it truly means to love the family with these words. In this time of trial and grace the family needs an atmosphere favorable for its growth.

During the General Audiences of the last year, Pope Francis has developed his proposal regarding the vocation and mission of the family

* Associate Professor of Sacred Theology at St. John Vianney Theological Seminary, Denver, USA.

1 ST. JOHN PAUL II, Ap.Ex. *Familiaris Consortio* 86.

in more than thirty addresses. During his Apostolic Visit to the United States of America, the Holy Father has described the family as «the right place for faith to become life, and life to grow in faith»². During a prayer vigil with families, he saw the mission of the family at the service of God's goodness, beauty and truth. «God is good, God is beauty, God is truth... A society grows stronger and better, it grows in beauty and it grows in truth, when it rises on the foundation of the family»³.

According to the indications of the Holy Father, and of St. John Paul II, how can the family ministry – of each parish and of each diocese – work in this direction? In other words, what are the concrete steps in the building of a «culture of the family»?⁴ In this essay we will discuss the renewal of family ministry through the development of “practices” where the family may flourish and fulfill its vocation. We will follow the insights of Alasdair MacIntyre in his brilliant essay *After Virtue*, and in other works. As we will see, in the current crisis of the family and of the transmission of the faith, what we need is a pastoral conversion toward families through concrete practices. Only in this way will the family become a missionary family, the true subject of the New Evangelization⁵.

1. THE CRISIS OF THE IDENTITY OF THE FAMILY

If we want to create an environment favorable for the development of the family, we need to start by considering the situation of the family nowadays. During his visit to America, Pope Francis invited us to «look at things realistically, with the eyes of one who feels called to action, to pastoral conversion»⁶. According to a happy expression of Benedict XVI, «the program of the Good Samaritan, the program of Jesus is a *heart which sees*. This heart sees where love is needed and acts accordingly»⁷.

2 FRANCIS, *Homily. Closing Mass of the 8th World Meeting of Families*, Philadelphia, 27 September 2015.

3 FRANCIS, *Prayer Vigil for the Festival of Families*, Philadelphia, 26 September 2015.

4 See L. MELINA, *Building a Culture of the Family. The Language of Love*, St. Pauls / Alba House, New York 2011.

5 On this topic, see L. MELINA, *Conversione pastorale per la famiglia: sì, ma quale?*, Cantagalli, Siena 2015.

6 FRANCIS, *Meeting with Bishops*, Philadelphia, September 27, 2015.

7 BENEDICT XVI, Enc.L. *Deus Caritas Est*, 31.

What then do we see when we look “realistically” at the family? What joys, hopes, griefs, and anxieties do we discover in the families of this age?

The griefs and anxieties of the family in our Western society are evident. What St. Augustine called the “goods of marriage” – its fruitfulness, faithfulness, and sacredness – have been radically questioned. Such enmity could have been a positive encouragement for the family, if it had been a strong subject. It could have helped her to wake up and show its fortitude by fighting against it. But the cultural crisis of the family is much deeper. In a nutshell, the situation can be described as the decline of the family as an active subject, as an agent with initiative and leadership. The family is no longer a powerful “We” where we belong to one another, but rather, a plurality of individuals.

Therefore, the threat against the family is not just a matter of exterior violence. The tragedy comes from within. The family has lost its identity, its life and its place in the Church and in society: the transmission of the faith and of wisdom doesn’t happen at home. It is no longer the Domestic Church and the «school of deeper humanity»⁸. A renewed family ministry should generate life and initiative in the family: it should build and strengthen the identity of the family as a true subject.

Pope Francis described this profound cultural crisis of the family with these words:

In the case of the family, the weakening of these bonds is particularly serious because the family is the fundamental cell of society, where we learn to live with others despite our differences and to belong to one another; it is also the place where parents pass on the faith to their children. Marriage now tends to be viewed as a form of mere emotional satisfaction that can be constructed in any way or modified at will... The individualism of our postmodern and globalized era favors a lifestyle which weakens the development and stability of personal relationships and distorts family bonds⁹.

A realistic approach to the mystery of the family requires that we also consider the joys and hopes of the family today. In his programmatic

8 *Gaudium et Spes*, 52; ST. JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, 21. See also *Letter to Families*, 15.

9 FRANCIS, Ap.Ex. *Evangelii Gaudium*, 66-67.

Evangelii Gaudium, Pope Francis has reminded us that «with Christ joy is constantly born anew» for the family¹⁰, and has encouraged the Christian faithful to embark upon a new chapter of evangelization marked by this joy.

Before we move forward, it will be helpful to consider the causes of the current situation of the family, and its connection with the “shipwreck” of Modern Ethics, as Alasdair MacIntyre has put it¹¹. We are confronted with a crisis of modern subjectivity, which is the end result of bourgeois society. The “I” is a fragmented and isolated individual led by the principles of emotivism and utilitarianism¹².

At the same time, the roots of this crisis can be found in the relationship between the decline of the family and the decline of Christianity. Our conventional understanding is that we first experienced religious decline and secularization, and this was followed by the decline of the family. Without God to sustain it, the structure of the family soon fell apart. But Mary Eberstadt tries to show something else: to some extent, the undermining of the family has further undermined Christianity itself¹³. It is not just its consequence, but also its cause.

This intrinsic connection between family and faith is also a source of hope, and it shows us the path of the New Evangelization. We may consider with Eberstadt that family and faith are the invisible double helix of society: two spirals, that when linked to one another can effectively reproduce: their strength and momentum depend on one another. As Benedict XVI put it, «just as the eclipse of God and the crisis of the family are linked, so the New Evangelization is inseparable from the Christian family»¹⁴.

10 *Ibid.*, 1.

11 A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press 1985, 204-25.

12 On this topic see L. MELINA, *Sharing in Christ's Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, CUA Press, 2001, 18-24.

13 M. EBERSTADT, *How The West Really Lost God. A New Theory of Secularization*, Templeton Press, West Conshohocken, PA 2013.

14 BENEDICT XVI, *Address to Participants at the Plenary Assembly of the Pontifical Council for the Family*, 1 December 2011.

2. THE GOSPEL OF THE FAMILY: NOT AN IDEAL, BUT A REAL GIFT

What does it mean, then, to look at the family “realistically”? We could be tempted to accept a dialectical opposition between the abstract ideal of the Gospel and the pastoral reality of the family. If this were the case, we would need to avoid the “pharisaic ideal” of the indissoluble and fruitful community of love and life, and offer a more realistic approach to the different families.

St. John Paul II helps us understand how Christ would look at the family “realistically”. In the memorable paragraph 103 of *Veritatis Splendor*, the Pope of the Family explains that «only in the mystery of Christ’s Redemption do we discover the *concrete* possibilities of man»¹⁵.

It would be a very serious error to conclude... that the Church’s teaching is essentially only an “ideal” which must then be adapted, proportioned, graduated to the so-called concrete possibilities of man, according to a “balancing of the goods in question”. But what are the “concrete possibilities of man”? And of which man are we speaking? Of man dominated by lust or of man redeemed by Christ? This is what is at stake: the reality of Christ’s redemption. Christ has redeemed us! This means that he has given us the possibility of realizing the entire truth of our being; he has set our freedom free from the domination of concupiscence¹⁶.

The Gospel of the Family, therefore, is not an ideal, but a real gift which precedes us. The lofty vocation of marriage can be fulfilled because it is not an unattainable (and hated) ideal, but a gift.

In paragraph 56, the Final Report of the Ordinary Synod discusses this distinction. The text – much better than the very deficient initial *Instrumentum laboris* – is not free from ambiguities. In this case, the Final Report explains that the Synod wants to look at the family «with the same eyes with which Christ looked at it, as he walked among the people of his time»¹⁷. The Gospel of the Family is then described as the «response to the deepest longings of the human person, a response to his/

15 ST. JOHN PAUL II, Enc.L. *Veritatis Splendor*, 103.

16 *Veritatis Splendor*, 103, quoting an *Address to those taking part in a course on “responsible parenthood”*, March 1, 1984.

17 SYNOD OF BISHOPS, October 2015, *Final Report*, 56.

her dignity and a response to complete personal fulfillment in reciprocity, communion and fruitfulness». Then, in a not very felicitous phrase, the text says that the Gospel «is not only a question of norms, but announcing the grace which provides the ability to live the goods of the family».

The Final Report includes the norms in the Gospel of the Family, but seems to oppose them, as if the norms would not be part of the «grace which provides the ability to live the goods of the family». If we consider the life of Christ and the teachings of the Apostle Paul, all the norms of the Gospel of the Family are precisely the fruit of the new grace of redemption, thus purifying and fulfilling the law of Moses.

In order to overcome this ambiguity and to understand “pastoral realism” correctly, we may recall Benedict XVI’s explanation regarding the commandment of love. It would seem that love cannot be commanded or required. As *Deus Caritas Est* explains, «love can be “commanded” because it has first been given»¹⁸. «God does not demand of us a feeling which we ourselves are incapable of producing. He loves us, he makes us see and experience his love, and since he has “loved us first”, love can also blossom as a response within us»¹⁹.

Only in the mystery of Christ’s Redemption do we discover the *concrete* possibilities of the family. When we look realistically at the family we discover the grace which comes from the Cross and which enables spouses “to live the goods of the family”. With the grace of the sacrament of marriage, it is possible to live faithfully and fruitfully the sacred bond of marriage. However, as we have seen, families need an environment favorable for its growth.

In the next sections we will discuss MacIntyre’s understanding of family practices, and its richness at the service of the family ministry of the New Evangelization. Families need to be challenged by concrete practices so that they can live the goods of their vocation: faithfulness, fruitfulness and their unbreakable bond.

18 BENEDICT XVI, Enc.L. *Deus Caritas Est*, 14. See also nn. 16-17.

19 BENEDICT XVI, Enc.L. *Deus Caritas Est*, 17.

3. PRACTICES: THE ANTIDOTE FOR THE CRISIS OF THE FAMILY?

What is a practice? As a preliminary definition, we can say that a practice is an action of the community where we grow in some internal goods in our lives and strive for excellence²⁰.

First of all, a practice is a way of acting, not just a feeling or an emotion. Secondly, this action is always communitarian. It is not just an individual decision even if sometimes only one member of the family is participating in it. Thirdly, a practice deals with internal goods. According to Alasdair MacIntyre, external benefits (like money, power or a good reputation) can be achieved in different ways, but internal goods (such as the good of the person, the good of a relationship, the good of acting together, the good of the virtues) can only be achieved through a practice. Internal goods are not valued merely for their utility, but for themselves; not as a means to do something else. Finally, a practice implies excellence rather than mediocrity or mere effectiveness.

Before we move forward, it is necessary to clarify that what we call “practices” are not just synonyms for “customs” or “traditions” which can become too rigid or even pharisaic formalisms. Practices are not just a set of technical skills or a mechanical repetition. According to MacIntyre, practices are flexible because they are the fruits of the virtues, and virtues (*habitus*) are something completely different than *habitudes* or customs²¹.

Finally, probably one of the most interesting points of MacIntyre’s proposal is the connection between practices and belonging. Practices introduce us to the world of community and tradition. To enter into a practice is to enter into a relationship not only with its contemporary practitioners, but also with those who have preceded us in the practice, particularly those whose achievements extended the reach of the

20 A. MacIntyre offers us a longer and more complex definition of practice: «By a practice I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended», A. MACINTYRE, *After Virtue*, cit., 187.

21 See S. PINCKAERS, *Le Renouveau de la morale*, II, Chapter 4, “La vertu est toute autre chose qu’une habitude”, Paris 1964, 144-164.

practice to its present point. Therefore, a practice implies standards of obedience to established rules in addition to benefitting the community.

3.1. *Practices: Salvation for the Family*

After this brief description of the basic elements of a practice, we may return to our original question. How can this concept help the family in its current situation? What can we learn regarding the “pastoral and missionary conversion” of the Church toward the family? In a nutshell, through practices we discover the antidote for the deep crisis of the family nowadays. The main causes of the suffering of the family – emotivism, individualism, utilitarianism, and mediocrity – are the worst enemies of a real practice. A practice is not just an emotion or a feeling, but an objective action. In addition, in the practice I am not considered an isolated individual, but a person, a member of the community (in our case, of the family). Because we are dealing with internal goods, this communitarian action is not performed according to utilitarian reasons, but as an end in itself. Finally, the practice aims at the growth of these internal goods; it aims for excellence and perfection.

But another question may come to mind: what is the link between our human practices and the divine work of the Holy Spirit? Through the mystery of the Incarnation, God answered this question long ago. In Jesus Christ we find the amazing union between the human and the divine, which through the gift of Baptism transforms us as well. The influence of the Holy Spirit in the heart of Jesus, and later in the heart of the Christian, is described accurately through the concept of collaboration, or *synergy*²². This divine action also became a way of working, a way of eating and drinking, building, and teaching; a way of being human. In other words, it has generated practices. The history of the Church shows how our faith has provided the creativity and strength to always generate new ways of transforming the culture²³. This is how the supernatural gift of charity becomes the mother of all virtues. In this

22 See L. GRANADOS, *La synergia en san Máximo el Confesor*, Cantagalli, Siena 2010.

23 J. NORIEGA, “¿Por qué es creativa una minoría? La creatividad de la comunión”, in I. DE RIBERA – L. GRANADOS (ed.), *Minorías creativas. El fermento del cristianismo*, Didaskalos, Monte Carmelo, Burgos 2011, 27-52.

sense, we may recall the interesting reminder of Tertullian: «Christ has surnamed himself Truth, not Custom – *non consuetudo sed veritas*»²⁴.

In this way, practices help us to solve one of the most serious errors of our age, according to the II Vatican Council: «the split between the faith which many profess and their daily lives»²⁵. If there is a place where this separation is especially painful and dramatic, it is in the family. In no other place nowadays do Gospel and culture, faith and life, seem to be so distant from each other²⁶. But at the same time, in no other place are the Spirit and the flesh, the divine and the human, closer. Through an intelligent proposal of practices, the family can become the workshop where we experience communion between the spirit and the flesh, between the grace and the daily life of the family²⁷. In this way, the practices of the family will serve to promote an authentic evangelization of culture.

Interestingly enough, the perspective of family practices is not present in the horizon of the Final Report of the Synod. The text offers only a very shy mention of a few practices related to the virtue of religion²⁸, but the focus is elsewhere.

4. GENERATING LIFE THROUGH PRACTICES: A FAMILY-FRIENDLY PARISH

We can now better understand the urgency of the conversion of the Church toward the family. As Eberstadt puts it, in order to avoid an “assisted religious suicide” of the Catholic Church, we need to remember «how some churches participated in their own downfall by ignoring the family factor»²⁹. The place where this is called to happen is the parish, which is called to offer «the main contribution to the pastoral care of families»³⁰.

24 TERTULLIAN, *On the Veiling of Virgins* 1,1, quoted by BENEDICT XVI, *Address, Conferral of the First Ratzinger Prize*, June 30 2011.

25 VATICAN COUNCIL II, Past.Cons. *Gaudium et Spes*, 43.

26 PAUL VI, Ap.Ex. *Evangelii Nuntiandi*, 20; Report, 91.

27 J. GRANADOS, “El Espíritu sopla donde quiere”, es decir, en la carne”, *Anthropotes* 30 (2014) 517-525.

28 SYNOD OF BISHOPS, October 2015, *Final Report*, 87.

29 EBERSTADT, *How the West Really Lost God*, cit., 139.

30 SYNOD OF BISHOPS, October 2015, *Final Report*, 77.

What is the meaning of this conversion when we look at the life and mission of a parish? If we were to give it a name this conversion would transform the parish into a “family friendly” or family-centered environment³¹. We can summarize the challenge of this conversion in the following key points.

4.1. *The Family is a Grace*

According to the Final Report of the Synod (paragraph 56), the pastoral conversion demands a new way of looking at the family. We have already considered that the Gospel of the Family is a grace which generates a way of living, a path, a law. It is not an ideal that is unattainable and thus hated and rejected. The family is a Gospel, a grace. The presence of families in the parish is a blessing for all. Accepting all its struggles and great sufferings, the Church proclaims that, with the grace of the sacrament, it is difficult but possible to live joyfully the goods of the family. As we have already discussed, in *Veritatis Splendor* 103, the Pope of the Family powerfully explains the distinction between the ideal and the gift of the Gospel of the Family.

4.2. *The Parish is a Family of Families*

It is not good for the family to be alone. The survival of the family depends on its association with other families. The parish is called to become a «family of families, where small communities, ecclesial movements and associations live in harmony»³². In it, the family finds soil, water and strength; a good garden to grow and flourish in. The parish is called to generate this healthy environment favorable for the development of the family.

31 The following proposal is the fruit of the work of the Disciples of the Hearts of Jesus and Mary at St. Mary Catholic Church (Littleton, Colorado), as a pastoral development of the teachings of St. John Paul II.

32 SYNOD OF BISHOPS, October 2015, *Final Report*, 77.

Benedict XVI has described the properties of this environment in his very interesting concept of the “creative minority”³³. Against the temptation of becoming a useless structure, an outdated institution, a creative minority encourages its members to become missionaries³⁴. Opposed to the anonymity of the mass, this minority is a communion of persons where each member is unique.

4.3. *The Parish Offers a Path of Practices: Generates a Catholic Culture*

In this “family of families” that is the parish, in this good soil, families need to be challenged with a path of practices. We may think that it would be better to let the families develop their own practices according to their needs. Why should we “impose” on them a concrete set of practices? Of course we need to respect the differences between families, but the situation of the family today shows that we need to offer a plan, a path of practices for communication, prayer, celebration, etc. We cannot leave it to their own improvisation or instinct. We must guide them as the Good Shepherd. If he is one who “smells like the sheep”, he will not abandon them, supposing that they know the way home. In fact, “the Way” was one of the first names of Christianity: a path of concrete practices for communication, encounter, celebration, prayer, etc³⁵.

At the same time, through this path of practices, the Gospel of the Family generates a new culture. The Gospel does not remain in the sacristy or in the private space of homes: it is called to shine in the street, the dining room, and the workplace. It transforms the walls and scheduling of our houses. It transforms the workplace, the way we eat, drink, play, discuss, and pray. Through good practices, the parish can foster a culture of the family where a baby is not considered a threat, where the elderly are not looked at as a burden, where comfort is not the highest goal, sacrificial love is not rejected, and making a promise forever is considered growth in freedom. Generating this culture of life, the families become, at the same time faithful citizens and missionaries of the Gospel.

33 See I. DE RIBERA – L. GRANADOS (ed.), *Minorías creativas. El fermento del cristianismo*, Didaskalos, Monte Carmelo, Burgos 2011.

34 See FRANCIS, Ap.Ex. *Evangelii Gaudium*, 27.

35 *Acts* 9:2; 19:9.

4.4. *Every Parishioner is Called to Love and to Holiness*

When we consider a path, we need to know, first of all, its destination, its final goal. As Pope Francis explained in his first Encyclical, the key concept of the pastoral conversion of the Church is the universal vocation to love and holiness: «Faith is no refuge for the fainthearted, but something which enhances our lives. It makes us aware of a magnificent calling, the vocation of love. It assures us that this love is trustworthy and worth embracing, for it is based on God's faithfulness which is stronger than our every weakness»³⁶.

This magnificent calling needs to be present in every parish activity, thus recovering the great teachings of St. John Paul II, the Pope of the Family, especially in his *Catechesis on Human Love in the Divine Plan* (the so-called *Theology of the Body*). Every parishioner is called to remember that he is not just the fruit of his own decisions, nor some casual and meaningless product. Every member of the parish has been loved by God, and is called to build a communion of persons³⁷.

4.5. *Every Parishioner is a Family Member*

From this universal vocation to love and holiness we can draw a very important conclusion. The path toward holiness, that is, toward perfection in charity, is manifested through our personal relationships. Every parishioner is called to grow as a child – son or daughter – as a grandchild, sibling, nephew or niece, or cousin, and also as a spouse, an “in-law”, parent, grandparent, aunt or uncle, and so on.

The human person is not an island but a net of relationships. This statement belongs to the heart of the pastoral conversion: every parishioner is a family member. When the pastor speaks to a person who is homeless asking for help, a young adult committing to serve, a businessman requesting Confession, or an elderly person, he is dealing with a member of a family. Before being homeless, a young adult, a businessman or an elderly person, this person is a son and a grandson, probably a brother and a husband, perhaps a father or a grandfather. This way of

³⁶ FRANCIS, Enc.L. *Lumen Fidei*, 53.

³⁷ Cfr. BENEDICT XVI, *Homily*, Beginning of the Petrine Ministry, April 24, 2015.

looking at the human person requires a deep conversion in the priests and parish staff.

This approach to the parishioner helps us understand that a family-oriented parish includes everybody. When speaking about the family, sometimes we are tempted to think: “This is not for me, it’s for families” (and we envision *young* families with little children). If this were the case, we would be proposing some kind of exclusivism in the parish. But when we speak about the family, we speak about all of our parishioners: all of them come from a family (100% of them are children and grandchildren), and all of them are called to heal and cultivate their personal relationships in the family.

In fact, if we reflect more on this topic, we realize that what is true is just its opposite: *only* a family-oriented parish can reach everybody. As Pope Francis put it in his first encyclical, «in the family, faith accompanies every age of life, beginning with childhood: children learn to trust in the love of their parents. This is why it is so important that within their families parents encourage shared expressions of faith which can help children gradually to mature in their own faith»³⁸. In the family, faith accompanies children and elderly.

When we consider each parishioner as a member of a family, we can better see the intrinsic connection between the love of God and the love of our neighbor. Our celebration of the sacraments, our prayer and relationship with God the Father «demands and encourages a communion, which heals, promotes and reinforces interpersonal bonds»³⁹.

4.6. *There is No Such Thing as an Ideal Family: Only Pilgrim Families*

When reflecting on the five points of the pastoral conversion toward the family, we can begin to understand this sixth statement: Catholic families are not ideal families, but pilgrim families. If we are to look at the family as a Gospel, as a gift, and we want to propose a path of practices for their vocation of love, we must conclude that every family, in its own unrepeatable situation, needs healing and growth.

38 FRANCIS, Enc.L. *Lumen Fidei*, 5.

39 *Ibid.*, 67.

We should avoid here a very tempting misunderstanding. When we refer to “pilgrim families”, we understand these families are walking – according to their pace, with easy or difficult journeys, falling and asking for forgiveness – in their path of holiness. This fact cannot serve to justify cohabitation or the so-called “alternative models of family”. In these and other cases, we cannot speak about “pilgrim families” but, instead must see them of those who have lost their way. We need to distinguish between the imperfection proper to the pilgrim and the radical illness of someone who goes astray. The first needs to remain in his place, with fortitude and daily conversion; the second needs to change his way of life through a radical conversion.

4.7. *The Parish Supports But Does Not Replace the Family*

Parents are the primary educators of their children, and therefore are the first and most important catechists. The pastoral conversion of the parish requires that all the ministries of the parish (for example, sacramental preparation, catechesis, children and youth ministry) do not replace, but help and support the family.

On the one hand, this recommendation has a theological explanation: the family is truly the Domestic Church where the faith is transmitted. If the parish is a “family of families”, the family is a Domestic Church. As Benedict XVI put it, the family is the «human space of our encounter with God»⁴⁰.

There is also a practical explanation: the parish should not replace the family because the family is irreplaceable. Without the support – or at least permission – of the parents, it is not possible to communicate the faith. Only very rarely does this happen. The parish, and if there is one, the school are called to support the mission of parents and to help the family become a real Domestic Church.

If we reconsider the lack of moral subjectivity and identity of the family, we can understand the temptation of the parish. It is easier to organize activities *for* the family, than to generate life and initiative within

40 BENEDICT XVI, *Address, Plenary Assembly of the Pontifical Council for the Family*, December 1, 2011.

the family. Replacing the family is tempting but, in the long run, it is not fruitful. The family is called to be the true subject (not just agent) of the family ministry.⁴¹ All the activities of the parish are called to generate life in the family, to develop the family relationships and initiative.

4.8. *A Covenant of Vocations*

The pastoral conversion of the parish requires the personal conversion of all its members, especially of the staff and, first of all, of the pastors and parochial vicars. It is not good for the priest to be alone, as it is not good for the family to be alone. We may remember the experience of Karol Wojtyła, who as a seminarian, and later as a priest, spent plenty of time with families, sharing their joys and hopes, struggles and difficulties. As much as he can, the priest is called to enter into their homes, with the blessing of the Lord and challenging the family with new practices. Between the Domestic Church and the Family of Families there is a covenant, a mutual belonging. Thus, the development of the relationship between the priest and the family will reveal a beautiful “covenant of vocations”. Every priest is the son of a family and is called to be a *priest for the family*. Every family is generated by the sacraments celebrated by the priest, and is called to support the priest in his vocation⁴².

4.9. *Family Ministry is Called to Be the Heart of the Parish*

If what we have seen is true, then the structure of the parish staff needs to change. Family Ministry cannot remain any longer as one more ministry, a “sectorial” ministry, at the service of one part or section of the parish (usually reduced to “Marriage Prep”). To some extent, children and youth ministries, elderly ministry, food bank, sacramental preparation, etc., belong to family ministry.

41 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *La pastorale familiare. Tra programmazioni pastorali e generazione di una vita*, Cantagalli, Siena 2013 (*La pastoral familiar. Entre programaciones pastorales y generación de una vida*, BAC, Madrid 2014).

42 See J. GRANADOS, *Priests for the Family*, Disciples Books, Denver 2014.

The pastoral conversion of the parish requires a new organization of the parish around the family. If every parishioner is a family member and is called to love and to holiness, then family ministry should be considered the keystone of the parish staff. Through it, all other ministries are connected.

Let us consider, for example, the youth ministry. When young people prepare their hearts for the great promise of their lives, and experience so many challenges in their growth, they need the closeness and support of their families and the Church in their journey of faith. The family cannot be replaced: youth ministry will be fruitful only when it recognizes, respects, and assists families in their primary role as educators⁴³.

4.10. *The Family Will Become a Missionary Family*

The fruit of a family-oriented parish is a *mission-oriented* family. The family is evangelized and then, in turn, evangelizes as a true subject of the greater mission.

As a Domestic Church every family is called to be missionary by transmitting the faith to the next generation. In order to be missionary the family doesn't need to go far away to other continents. «The very act of living a life of communion as a family is the primary form of proclamation»⁴⁴.

At the same time, the family needs to become active in the life of the parish, offering itself, its time, talent and treasure. Parents and children are a great resource for the New Evangelization: for example, high schoolers teaching middle schoolers, and young adults teaching high schoolers. In very special cases, the family may be called to a special vocation of evangelizing, and may leave its country for the sake of the Gospel.

The task of the parish in this process will be that of helping the family to be what it is called to be. Accordingly, as we have said, the emphasis of the parish will not be on activities *for* the family, but on activities *by* the family.

43 J. CRAIG, "How Fathers and Families Can Save Youth Ministry From Itself" <http://www.catholicgentleman.net/2015/06/how-fathers-and-families-can-save-youth-ministry-from-itself/>

44 SYNOD OF BISHOPS, October 2015, *Final Report*, 93.

5. PRACTICES TO BECOME A FAMILY-ORIENTED/FAMILY-FRIENDLY PARISH

This deep conversion of the parish toward the family will not be easy or fast. It needs to be an intentional and continuous focus for the pastor together with his staff and parish leaders. The formation and training of this first “creative minority” – as the leaven in the bread – will help to communicate this vision to the broader parish community⁴⁵.

According to the pastoral experience at St. Mary Parish (Littleton, Colorado), which is still a work in progress, this transformation will happen over several years. However the process can start with a three-year proposal, where each year builds upon the previous one⁴⁶. Surely, three years will not be enough to transform the vision and structure of the parish, but at least the process will be started, and the vision and message introduced.

The first year – *Toward a Family Friendly Parish* – provides the foundations and general goals for the parish. We start moving *toward* a pastoral conversion in order to understand the project of God regarding human love and the family. In this first year, through preaching and catechesis in the parish, and through recommended practices for the home, we learn about the basic foundations of the family: its roots (the family tree, Sunday, prayer, and forgiveness), its fruits (offspring, education, and work), and its mission (evangelization, outreach and social role).

The second year – *Toward a Family Fully Alive* – is focused on personal relationships which build human growth in the family. A month is devoted to each of these family roles (gifts and tasks): children, siblings, spouses, mothers, fathers, grandparents, extended family (aunts, uncles, cousins), and in-laws. Practices are offered to families to help them to appreciate each relationship and to heal and develop it.

The third year – *Toward a Missionary Family* – is devoted to the mission of the family. Special attention is given to the witness of the family (with their extended family) at their workplace and in their

45 See I. DE RIBERA – L. GRANADOS (ed.), *Minorías creativas. El fermento del cristianismo*, cit.

46 On this topic, see L. GRANADOS, “Family Friendly Parishes: una nuova proposta negli Stati Uniti”, L. MELINA – C. ANDERSON (a cura di), *San Giovanni Paolo II: il Papa della famiglia*, Cantagalli, Siena 2014, 159-167.

neighborhood. Families are challenged to move out of their “comfort zone” and become the light and salt of the world. «Families need to be prepared, trained, and empowered to guide others in living in a Christian manner»⁴⁷.

We will now discuss some practices included in this three-year-process that will help the family to become missionary and the parish to become family-oriented. In both cases, the parish needs to challenge the family with original and appealing practices, and to challenge herself by undergoing a deep transformation.

5.1. *Practices of the Parish*

We have already mentioned many elements of the necessary renewal of the parish. For that reason, we will now only discuss the celebration of the sacraments – especially marriage – and the art of accompaniment and celebration.

5.1.1. Catechesis and Celebration of the Sacraments

First of all, a family-oriented parish considers every sacrament to be the work of the Holy Spirit in a person, and therefore in a family. Because we are not islands, but rather, a net of relationships, every time a member of the family receives a blessing everybody is transformed. For example, the first communion of a child is always a gift and a task for his parents, grandparents, godparents and siblings.

Second, the sacrament, which is always a family celebration, is not a point of arrival – the end of a process – but a new beginning, a point of departure. This fact also has important implications for the parents and the whole family. A good preparation is essential in order to avoid sacramentalization without evangelization⁴⁸. But much more important is what comes next, after the sacrament has been received: When will

47 SYNOD OF BISHOPS, October 2015, *Final Report*, 90.

48 On this topic see: S. HAHN, *Evangelizing Catholics. A Mission Manual for the New Evangelization*, Our Sunday Visitor 2014, Huntington 2014; S. WEDDELL, *Forming Intentional Disciples*, Our Sunday Visitor, Huntington 2012.

the second confession, the second communion, or the first communion after confirmation be?

Third, we need to consider that all the sacraments are particularly connected with the family and with the sacrament of marriage. This is especially apparent in the sacraments of Christian Initiation when a family brings its children forward requesting the gift of Baptism, Confirmation, and First Communion.

Regarding the sacrament of marriage, its connection with the family is evident, not only because of the new family which is generated through marriage, but specifically because of joining of the two families whose children are making their promise of love before God. Holy Orders is also intrinsically connected with the family ministry since the candidate is the fruit of the love and education of his parents, and because of his spousal and paternal vocation to love. Finally, when we celebrate the anointing of the sick, an elderly member of a family, a grand-aunt or a grandmother, for example, is sick. The whole family suffers and is blessed by this anointing.

5.1.2. The Sacrament of Marriage: a Point of Departure

What we have said about all the sacraments has a special value regarding Holy Matrimony, which, of course, is at the heart of the Family Ministry. As the Synod has pointed out, the great question is not just “how do we prepare a couple for Matrimony” but much more, “how do we accompany them after their wedding”. Sadly, this topic has been completely overlooked by the mass media during the Synod, and the Final Report has devoted only a few lines to it.

Regarding the preparation for marriage, the Synod recommends the implementation of the three stages mentioned by St. John Paul II in *Familiaris Consortio* 66: remote preparation (within the family life), proximate preparation (in the ecclesial community), and immediate preparation (the year before the wedding)⁴⁹. The development of these three stages of preparation supports our whole vision of a family-oriented

49 SYNOD OF BISHOPS, October 2015, *Final Report*, 57-58.

parish and seems to be the best way to drastically reduce the divorce ratio and to avoid invalid marriages.

The remote preparation for marriage starts in the family, in our mother's womb. This preparation includes the daily life of the family where children receive the unconditional love of their parents and grow in the basic virtues which will help them in their vocation to love. It is never too early to start the preparation for such an amazing sacrament. This remote preparation includes the formation of the heart and the affective and sexual education of children and teenagers. Among other interesting programs, we can mention the Teen STAR⁵⁰, as well as the *Chastity Project programs*⁵¹.

The proximate preparation involves a more specific preparation for the sacrament of marriage. In this case, we are dealing with dating couples (college students and young adults) not yet engaged. This is the path between the first encounter and the engagement. During the years of dating, young people are invited to walk in a path of growth, purification, and conversion, not alone, but in a group with other dating couples, married couples and the priest. The development of these friendships will be extremely important for the future life of the family. As the time of preparation for life as a couple, these years will include the discussion of topics such as: conjugal sexuality and responsible parenthood, education of children, a well-ordered family life, such as stable work, sufficient financial resources, sensible administration, notions of housekeeping⁵².

Immediate preparation for marriage is, in most parishes, the only stage considered. In many places, this preparation has become a formality to be accomplished during a weekend or in the easiest and fastest way possible. To be honest, we need to confess that, in most of these cases, the marriage preparation program is in very bad shape. Immediate preparation, other than formation in the properties of the sacrament,

50 H. KLAUS, "Undergirding Abstinence Within a Sexuality Education Program", Teen Pregnancy Prevention Conference, Pennsylvania, 2001.

51 See, for example some of the works of Jason and Crystalina Evert: J. EVERT, *Purity 365*, Franciscan Media 2009; J. EVERT, *Pure Manhood*, Catholic Truth Society 2015; C. EVERT, *Pure Womanhood*, Catholic Truth Society 2015; *Theology of His Body/ Theology of Her Body*; Theology of the Body for Teens of Jason and Crystalina Evert.

52 ST. JOHN PAUL II, Ap.Ex. *Familiaris Consortio*, n. 66.

John Paul II’s *Catechesis on Human Love in the Divine Plan* (also known as the Theology of the Body), and Natural Family Planning, needs to include a courageous proposal of practices that help the future spouses to purify and mature in their relationship and in their encounter with Christ. Another item to consider is the creation of a group of dating couples who are called to remain together after the wedding and are each guided by a mentor couple.

The Synod has expressed the importance of these first years after the wedding when the common traditions, virtues and vices of the couple are forged. At a time when everything is new for spouses, the Church is called to accompany and offer its presence and support. The Church will be present through the priest, but also through the companionship of mentor couples, and of a group of couples of the same age.

5.1.3. The Art of Celebration and Accompaniment

In a very special way, the Church is called to accompany every family and to help them celebrate their love⁵³. A family-oriented parish will foster the celebration of wedding anniversaries, especially those with more meaning, like the 10th, 15th, 25th and 50th. With the help of other couples and parishioners, the priests are called to accompany the families in the different stages of their life: Marriage Prep, first months and years of marriage, baptism of the children, first communion... The presence of the priest and of the creative minority of the parish will make a decisive difference in the life of the family⁵⁴.

53 SYNOD OF BISHOPS, October 2015, *Final Report*, 60.

54 We will not discuss here the challenging question of the accompaniment of faithful in irregular situations, discussed with great ambiguity and length in the *Final Report* of the Synod. See SYNOD OF BISHOPS, October 2015, *Final Report*, 69-86; ST. JOHN PAUL II, Ap.Ex. *Familiaris Consortio* 83; J.J. PÉREZ-SOBA, *Divorziati: quale pratica pastorale apre una speranza?*, Cantagalli, Siena 2015; E. SCOTTI, *The Faithfulness that Writes a Story*, in Disciples Books, *Toward a Family Fully Alive*, 2, Denver 2015.

5.2. *Practices at Home, Promoted by the Parish*

The renewal and conversion of the parish also demands the rejection of a consumer approach. According to Alasdair MacIntyre, a practice cannot be consumed. Since a practice is dealing with internal goods, and not just with the efficiency of external goods (such as money, reputation, or possessions), every practice demands involvement and commitment. It needs to be performed by putting the whole self into it. Therefore, when we challenge a family with a practice, we are inviting the family to become active subjects of evangelization.

How can we organize the practices of the family? We can propose a tentative classification, in consideration of the internal goods of marriage, according to St. Augustine: *bonum prolis* (offspring), *bonum fidei* (exclusive fidelity), *bonum sacramenti* (unbreakable bond).

In order to reach its fulfillment and excellence, these three internal goods need practices that may protect and develop them. As we know, according to the Synod, spouses have received the grace of the sacrament which provides the ability to live the goods of the family.

A. The Gift of Exclusive Faithfulness (*Bonum Fidei*)

The family is invited to develop practices of excellent communication, which will help them to remain faithful to each other. This kind of practice will not be explicitly religious and will help spouses to grow in their mutual belonging. By keeping the presence of the beloved during the day, and by opening a space of weekly conversation or dinner, the spouses will mature in their love. Practices that develop this good are also the celebration of wedding anniversaries and the frequent exercise of mutual forgiveness.

B. The Gift of Offspring (*Bonum Prolis*)

The practices related to fruitfulness include the celebration of the gift of life: the birthday. Also, considering not only the birth, but also the sacramental birth of the children, the family will be invited to celebrate baptism anniversaries and feast days. We can also recommend a plethora of practices which belong to education and the transmission of the faith.

C. The Gift of the Unbreakable Bond (*Bonum Sacramenti*)

The divine gift of indissolubility also demands practices of the family. Without the grace of the Lord, it is impossible to remain together. We can include in this section the prayer of the family and the couple, as well as the building of a prayer corner, decorating the house with religious art, or practices of harmony between work and rest.

CONCLUSION

«As the Good Samaritan of the human family», Jesus Christ came close to people «to heal them of their sins and of the wounds which life inflicts, and to bring them back to the Father’s house»⁵⁵. Following his footsteps, the Church is called to create an environment favorable for the holiness of the family.

As we have seen this atmosphere will be generated through a courageous and intelligent proposal of concrete practices. Each parish is called to become a family-friendly environment where the family can flourish through practices of communication, celebration and prayer. In this way, the family will shine as a Domestic Church and Sanctuary of life, and it will become mission-oriented, avoiding any kind of ecclesial introversion⁵⁶.

We can finish by recalling the prophetic and hopeful words of St. John Paul II in an Apostolic Visit to Australia: «As the family goes, so goes the nation, and so goes the whole world in which we live... Dear families..., this is your vocation and your happiness today and forever: to put on the Lord Jesus Christ and to walk in his light»⁵⁷.

55 ST. JOHN PAUL II, *Homily*, 8th World Youth Day, Denver, 15 August 1993.

56 FRANCIS, Ap.Ex. *Evangelii Gaudium*, 27.

57 ST. JOHN PAUL II, *Homily*, Perth, Australia, 30 November 1986.

Nouveauté chrétienne et vérité de l'homme: comment la loi de l'Esprit inclut la loi de la création

JEAN-CHARLES NAULT*

SUMMARY: This article addresses the question of the relationship between the order of creation and that of redemption, referring to section 37 of the October 2015 Final Report of the Synod, especially concerning the relationship between the New Law and natural law. After establishing that the concept of law is an "analog" notion, and that different kinds of law are ways of participating in the "eternal law" - namely, the supreme form of law which consists in the universal salvific will of God - the author then carefully studies the "new law" or the "law of the Spirit", which essentially subsists in the grace of the Holy Spirit given through faith in Christ. He shows that this new law, if it is to lead to man's ultimate end, presupposes and includes the natural law, and gives it its fullness.

Le premier chapitre de la deuxième partie du rapport final du Synode ordinaire des évêques de 2015 s'intéresse à «La famille dans l'histoire du salut». Il commence par un paragraphe consacré à la pédagogie divine, dont voici les premiers mots: «Dans la mesure où l'ordre de la création est déterminé par son orientation vers le Christ, il convient de distinguer, sans les séparer, les différents degrés selon lesquels Dieu communique à l'humanité la grâce de l'alliance. En raison de la pédagogie divine, selon laquelle le dessein de la création se réalise dans celui de la rédemption par

* Père Abbé de l'abbaye de Saint-Wandrille (Seine-Maritime), France.

étapes successives, il faut comprendre la nouveauté du sacrement du mariage dans la continuité du mariage naturel des origines, fondé sur l'ordre de la création. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la façon d'agir salvifique de Dieu dans la vie chrétienne également»¹.

Ces lignes ouvrent de vastes perspectives concernant les rapports entre l'ordre de la création et celui de la rédemption. Si le texte mentionne spécifiquement la question de «la nouveauté du sacrement du mariage» par rapport au «mariage naturel des origines», il est possible d'élargir un peu le propos en s'intéressant aux rapports entre la nouveauté chrétienne et la vérité de l'homme, entre la loi de l'Esprit et la loi de la création, autrement dit encore: entre la loi nouvelle et la loi naturelle. Pour ce faire, la lecture attentive de l'encyclique *Veritatis splendor* du saint pape Jean-Paul II se révèle indispensable.

À plusieurs reprises², en effet, l'encyclique rappelle les relations intimes qui existent entre *liberté* et *loi*, et entre *liberté* et *vérité*. L'exigence de vérité en ce qui concerne le bien, loin de diminuer la liberté, est au contraire nécessaire pour son développement, principalement pour la formation et la croissance dans l'amour. La liberté humaine est une liberté pour la vérité, pour le bien, pour l'amour et pour le bonheur. Prétendre opposer liberté et vérité – ou liberté et loi – cache en réalité une erreur, celle d'opposer des aspects qui se complètent mutuellement. Les normes justes ne sont pas des obstacles à l'exercice de la liberté, mais sont une aide pour découvrir où sont les valeurs morales, pour lesquelles on doit se décider et agir librement.

Lorsqu'on oppose, parfois, *liberté* et *loi*, cette antinomie est due au fait qu'on présente la loi selon une perspective volontariste, comme si le législateur établissait la norme de façon arbitraire et comme si son application diminuait la liberté de l'homme. Il est important de souligner que toute loi juste – or elle l'est quand elle est le fruit de la raison droite et qu'elle a pour fin de protéger les vraies valeurs morales de la personne et de la vie en société –, toute loi juste donc ne diminue pas la liberté, mais la protège au contraire contre l'arbitraire et la canalise, en offrant

1 *Relatio Synodi de la XIV^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques*, 24 octobre 2015, n. 37.

2 JEAN-PAUL II, Lett.Enc. *Veritatis splendor* (désormais abrégée *VS*), n. 36, 41-43, 84, 86, etc.

des lumières et des orientations sans lesquelles l'homme risquerait de ne pas découvrir la vérité des vraies valeurs morales.

Voilà pourquoi *Veritatis splendor* peut affirmer:

Le *problème fondamental* que les théories morales évoquées plus haut posent avec une particulière insistance est celui du rapport entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu ; en dernier ressort, c'est le problème du *rapport entre la liberté et la vérité*. Selon la foi chrétienne et la doctrine de l'Église, "seule la liberté qui se soumet à la Vérité conduit la personne humaine à son vrai bien. Le bien de la personne est d'être dans la Vérité et de faire la Vérité"³.

En effet, il serait faux de concevoir la liberté comme une espèce d'absolu, revendiquant pour soi le pouvoir de déterminer le bien et le mal, de telle sorte que la liberté se convertirait en critère principal du jugement moral. Serait moralement bon ce qui favoriserait la liberté, et serait moralement mauvais ce qui la diminuerait ou la contredirait. Or cette conception conduit directement à la revendication de l'autonomie de la liberté individuelle au sens fort. La liberté, aidée par la raison, se donnerait sa propre loi, construisant ainsi une morale purement rationnelle et humaine. Nous serions alors devant une application de la problématique kantienne, qui oppose l'autonomie (se donner sa propre loi) et l'hétéronomie (être réglé par autrui).

Pour sortir de ce dilemme, il faut concevoir l'autonomie humaine comme une *théonomie participée*, selon l'expression de *Veritatis splendor*⁴. La prétention à une autonomie complète de la raison, dans la détermination des normes morales qui se rapportent à des comportements précis de la vie, porte à nier la doctrine constante de l'Église, selon laquelle la loi morale naturelle a Dieu pour auteur, et selon laquelle l'homme, au moyen de sa raison, participe à la loi éternelle qu'il ne lui appartient pas d'établir⁵.

3 VS 84.

4 VS 41: «Certains parlent, à juste titre, de *théonomie*, ou de *théonomie participée*, parce que l'obéissance libre de l'homme à la Loi de Dieu implique effectivement la participation de la raison et de la volonté humaines à la sagesse et à la providence de Dieu».

5 Cfr. VS 36.

Nous diviserons notre propos sur les rapports entre la loi de l'Esprit et la loi de la création en trois parties: tout d'abord, nous montrerons comment la notion de "loi" est une notion analogique; puis, nous essaierons de présenter les caractéristiques de la "loi nouvelle" ou "loi de l'Esprit"; enfin, nous nous intéresserons aux relations entre la "loi nouvelle" et la "loi naturelle".

1. LA NOTION ANALOGIQUE DE LOI

Pour bien saisir la profondeur du concept de loi, il importe de comprendre qu'il s'agit d'une notion *analogique*, c'est-à-dire d'un concept qui, selon les cas, a une signification différente, tout en conservant toujours un noyau sémantique commun. Lorsqu'on énumère les différentes sortes de lois, on découvre assez vite qu'on peut distinguer des lois *divines* (la loi naturelle, la loi ancienne et la loi nouvelle)⁶ et des lois *humaines* (la loi civile et la loi ecclésiastique) qui doivent toutefois maintenir un lien avec les premières. Parmi les lois divines, la loi naturelle et la loi nouvelle sont substantiellement des lois internes, non écrites. La première consiste dans la lumière naturelle de la raison; la seconde dans la grâce qui guérit et élève l'homme, et qui opère fondamentalement à travers les vertus théologiques⁷. La loi ancienne, elle, est une loi écrite, externe, qui, dans sa partie morale, correspond en bonne partie à la loi morale naturelle, mais qui toutefois n'est pas en mesure de dépasser les obstacles que celle-ci trouve à l'intérieur de l'homme pécheur.

Du point de vue de notre connaissance, les lois qui, en elles-mêmes et dans leur processus d'élaboration et de promulgation, nous apparaissent

6 Cfr. VS 45: «Même si, dans la réflexion théologique et morale, on a pris l'habitude de distinguer la Loi de Dieu positive et révélée de la loi naturelle, et, dans l'économie du salut, la loi "ancienne" de la loi "nouvelle", on ne peut oublier que ces distinctions utiles et d'autres encore se réfèrent toujours à la Loi dont l'auteur est le Dieu unique lui-même et dont le destinataire est l'homme. Les différentes manières dont Dieu veille sur le monde et sur l'homme dans l'histoire non seulement ne s'excluent pas, mais, au contraire, se renforcent l'une l'autre et s'interpénètrent. Toutes proviennent du dessein éternel de sagesse et d'amour par lequel Dieu prédestine les hommes "à reproduire l'image de son Fils" (Rm 8, 29)».

7 Comme nous verrons plus loin, la loi nouvelle est secondairement également une loi "écrite", en tant qu'elle comprend les enseignements du Seigneur (Discours sur la Montagne, etc.) transmis par le Nouveau Testament et par la Tradition apostolique.

les plus connues sont évidemment les lois humaines (la loi civile et la loi ecclésiastique). Il nous faut donc être particulièrement prudents pour ne pas tomber dans la grave erreur de vouloir concevoir la loi morale naturelle ou la loi nouvelle à la manière des lois civiles. Avant de présenter les différents analogues de cette notion de loi, essayons d'en donner quelques caractéristiques générales, même si le caractère analogique rend difficile, en soi, toute généralisation du discours⁸.

Le nom de «loi» semble dériver étymologiquement du verbe *ligare*, “lier”, en tant que la loi comporte une dépendance, un lien dans la manière d'agir. Toutes les créatures suivent, dans leur activité, une règle déterminée, en vue de certaines fins. C'est ainsi que nous parlons des *lois physiques et biologiques*. C'est ainsi que les corps s'attirent, les astres décrivent leurs orbites, les plantes croissent et se reproduisent, etc. Ces lois existent dans la nature même des choses, comme don du Créateur, qui conduit l'univers vers sa fin propre. C'est pourquoi il est possible de dire aussi que le mot «loi» vient du verbe *legere*, “lire”, en tant que la loi n'est pas quelque chose que l'homme invente ou crée, mais quelque chose qu'il découvre ou lit dans la nature.

Ce qui est particulier chez les créatures spirituelles, c'est que cet ordonnancement ne comporte pas chez elles une nécessité physique, mais une nécessité éthique ou morale. C'est la nécessité de suivre librement une conduite pour atteindre sa perfection et sa plénitude, conduite à laquelle on peut se soustraire volontairement, mais seulement au prix du renoncement à cette perfection. C'est pourquoi on appelle *loi morale* l'ordonnancement intrinsèque et dynamique que la créature humaine reçoit pour sa propre perfection et qui est un don du Créateur, analogue – mais bien plus élevé – aux lois physiques et biologiques, également intrinsèques à la créature.

Voilà pourquoi la loi morale, quelle qu'elle soit, est «*aliquid rationis*»⁹, c'est-à-dire un ordonnancement de la conduite de la vie élaboré par la raison. *La loi est une règle ou une mesure de l'agir*, et le fait d'ordonner les actions en vue du bien est une tâche que seule la raison pratique peut exécuter¹⁰. C'est pourquoi, sans pour autant exclure l'intervention de la

8 Cfr. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae* (désormais abrégée *S.Th.*), Ia-IIae, q. 90.

9 *S.Th.*, Ia-IIae, q. 90, a. 1.

10 Cfr. *In decem libros Ethicorum*, lib. I, lect. 1, nn. 1-3.

volonté du législateur¹¹, l'aspect formel de la loi est donné par la raison pratique et non par la volonté qui, à elle seule, ne pourrait pas être règle et mesure de l'agir. Une seconde caractéristique de la loi est qu'elle *tend toujours de quelque façon au bien commun*¹². Autrement dit, la nécessité de la loi dérive, pour une bonne part, de la dimension relationnelle et sociale de l'homme. Enfin, il faut dire enfin que *la loi est ordonnée à la vertu*¹³, puisque c'est seulement grâce aux vertus que l'homme participe pleinement et activement au plan de la sagesse divine, devenant lui-même capable d'ordonner sa propre conduite de façon droite.

1.1. *La loi éternelle*

La distinction que nous avons signalée, plus haut, entre les lois divines et les lois humaines présuppose une distinction plus fondamentale encore, à savoir la distinction entre la loi éternelle – qui est la forme suprême de loi – et la manière dont cette loi éternelle nous est communiquée. Commençons donc par dire quelques mots de la *loi éternelle*. Elle n'est autre que la Sagesse divine elle-même¹⁴. Il est vrai que, dans la pensée gréco-romaine, existait déjà une importante réflexion sur la loi éternelle, particulièrement dans le stoïcisme. Il n'y a pas de doute que saint Augustin¹⁵ et d'autres théologiens chrétiens se sont servis de la définition de Cicéron¹⁶. Toutefois, l'influence des formules stoïciennes n'explique pas le rôle si important attribué par la pensée chrétienne à la loi éternelle et, en conséquence, à la loi morale. Ce rôle dépend de manière beaucoup plus profonde du concept biblique de *loi de Dieu*, lié déjà, dans l'Ancien Testament, à l'Alliance entre Dieu et son peuple : il s'agit de «la Loi et les Prophètes» que Jésus déclare ne pas vouloir abolir, mais porter à leur accomplissement¹⁷.

11 Cfr. *S. Th.*, Ia-IIae, q. 90, a. 1 ad 3 ; q. 97, a. 3.

12 Cfr. *S. Th.*, Ia-IIae, q. 90, a. 2.

13 Cfr. *De malo*, q. 2, a. 6 ; *S. Th.*, Ia-IIae, q. 94, a. 3 ; *S. Th.*, IIa-IIae, q. 44, a. 2 ad 1 et a. 4.

14 *VS* 40.

15 Saint Augustin définit la loi éternelle comme «la raison ou la volonté de Dieu qui commande de conserver l'ordre naturel et défend de le troubler» (*Contra Faustum*, 22, 27 : CSEL 25, 621).

16 Cfr. *De Legibus*, lib. 2, cap. 4, 8.

17 Cfr. *Mt* 5, 17.

Dans la pensée chrétienne, on appelle *loi éternelle* le dessein salvifique universel de Dieu. Ainsi le décret par lequel Dieu, «dans le Christ, nous a choisis dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, nous prédestinant à être pour lui des fils adoptifs» (*Ep* 1, 4-5), peut et doit être appelé loi éternelle. *Loi* parce qu'il est l'*ordinatio* ou le plan selon lequel la Sagesse divine, qui «s'étend avec force d'un bout du monde à l'autre» (*Sg* 8, 1), a créé l'univers et «gouverne toute chose avec bonté» (*Sg* 8, 1 ; cfr. *Pr* 8, 22-31). *Éternelle* parce qu'il s'agit «du mystère caché depuis les siècles en Dieu» (*Ep* 3, 9), ou bien de «la sagesse infinie en ressources déployée par Dieu, en ce dessein éternel qu'il a conçu dans le Christ Jésus notre Seigneur» (*Ep* 3, 10-11). La loi éternelle est éternelle comme est éternelle la sagesse de Dieu, avec laquelle elle s'identifie.

S'agissant du plan de l'infinie sagesse créatrice de Dieu, il est clair que celui-ci comprend toutes les choses créées, et en particulier l'existence et la vie des hommes, les rejoignant dans leur singularité. Rien n'échappe au regard de Dieu. Saint Thomas d'Aquin précisera que la loi éternelle est non seulement le plan de la création, mais encore le plan qui est réalisé par la providence de Dieu. C'est ainsi qu'il définit la loi éternelle comme «la raison de la sagesse divine qui meut toute chose vers sa fin»¹⁸. La doctrine de l'Église considère la loi éternelle comme la norme morale suprême, archétype de toute bonté, de toute justice et de toute rectitude. Le Concile Vatican II affirme en effet : «La norme suprême de la vie humaine est la loi divine elle-même, éternelle, objective et universelle, par laquelle Dieu, dans son dessein de sagesse et d'amour, règle, dirige et gouverne le monde entier, ainsi que les voies de la communauté humaine»¹⁹. «Toute loi trouve dans la loi éternelle sa vérité première et ultime», ajoute le *Catéchisme de l'Église Catholique*²⁰.

Le concept théologique de loi éternelle est d'extrême importance pour expliquer le fondement théonomique de l'ordre moral. Toutefois, du point de vue de notre savoir, il faut garder présent à l'esprit que nous ne pouvons pas connaître directement l'*ordinatio* de la Sagesse divine en elle-même. Son dessein est «un mystère caché depuis les siècles et les

18 S. Th., Ia-IIae, q. 93, a. 1.

19 VATICAN II, Décl. *Dignitatis humanae*, n. 3. Cfr. *VS* 43 ; JEAN XXIII, L. Enc. *Pacem in terris* (DS 3973).

20 CEC 1951 ; voir aussi n. 1950.

générations» (Col 1, 26). Il ne nous devient accessible que médiatement, à travers les voies prévues par la providence de Dieu pour nous rendre participants de la vérité morale et salvifique²¹. C'est ainsi que nous arrivons aux autres formes de lois.

1.2. *La communication de la loi éternelle*

On peut dire, de façon générale, qu'il y a deux voies qui permettent d'accéder à la connaissance de Dieu. L'une, naturelle, à laquelle se réfère saint Paul quand il affirme que «ce qu'il [Dieu] a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses oeuvres» (Rm 1, 20); l'autre, surnaturelle, consistant dans la Révélation divine qui se réalise graduellement et historiquement²². Ces deux voies sont substantiellement aussi celles qui permettent la connaissance de la loi éternelle en tant que règle suprême de la conduite morale. Car si la loi morale vient de Dieu et trouve toujours en lui sa source, elle est aussi, en même temps, la loi propre de l'homme.

1. La première et fondamentale participation de l'homme à la loi éternelle est appelée par la théologie *loi morale naturelle*. Elle consiste dans la «lumière de l'intelligence infusée en nous par Dieu. Grâce à elle, nous connaissons ce qu'on doit accomplir et ce qu'on doit éviter. Cette lumière et cette loi ont été données par Dieu dans la création»²³. La loi morale naturelle n'est autre que le fait, incontestable, que l'homme a été créé par Dieu comme un être moral, et que la raison humaine est, de soi, une raison morale, capable d'ordonner notre conduite en vue du bien humain. En d'autres termes, l'instance morale naît immédiatement de l'intérieur de l'homme, et trouve en lui une structure qui l'alimente et la soutient. Sans cette structure interne, les exigences morales seraient non seulement externes, mais encore complètement inintelligibles. La loi morale naturelle est ainsi la première et fondamentale participation de l'homme à la loi éternelle²⁴. Première et fondamentale au sens logique,

21 Cfr. *Dignitatis humanae*, n. 3.

22 Cfr. *He* 1, 1-2 ; *CEC* 50ss.

23 S. THOMAS D'AQUIN, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, Prologus. Cfr. *VS* 40.

24 Cfr. *VS* 44: «Il s'ensuit que la loi naturelle est la Loi éternelle elle-même, inscrite dans les êtres doués de raison et les inclinant à l'acte et à la fin qui leur sont propres ; et elle

puisqu'elle est la constitution originaire de l'homme comme sujet moral. En outre, la loi morale naturelle assure les premiers principes des vertus morales.

Pourtant, il faut affirmer que la loi morale naturelle est objectivement insuffisante et fragmentaire. Elle est insuffisante pour ordonner la cohabitation sociale nécessaire pour l'obtention du bien humain, et c'est pourquoi elle doit être ultérieurement explicitée et déterminée par la loi civile et, dans la pratique, elle est aussi insuffisante pour garantir la réalisation du bien personnel : bien qu'elle puisse indiquer en principe toutes les exigences du bien humain, elle ne possède pas la force nécessaire pour éviter l'obscurcissement de la perception de certaines exigences morales, dû au désordre introduit par le péché dans les facultés opératives de l'homme. D'un autre côté, si l'on considère la totalité du dessein salvifique de Dieu, il est évident que le bien surnaturel de l'homme, c'est-à-dire la réalisation de l'union avec le Christ à travers la foi, l'espérance et la charité, excède complètement la portée de la loi morale naturelle.

2. Par ailleurs, la totalité du dessein salvifique de Dieu en Jésus-Christ a été l'objet d'une révélation divine graduelle et historique (l'histoire du salut), à travers laquelle s'instaure aussi la participation surnaturelle progressive de l'homme à la loi éternelle. On doit distinguer la loi de l'Ancien Testament, appelée *loi ancienne*, qui possède un caractère provisoire et imparfait, mais pédagogiquement très important, en tant qu'il confirme les aspects les plus essentiels de loi morale naturelle et promet et prépare l'oeuvre du Messie; et la loi du Nouveau Testament, appelée aussi *loi nouvelle* ou *lex gratiae* parce qu'elle consiste surtout dans la grâce de l'Esprit Saint donnée à ceux qui croient dans le Christ, qui rend finalement possible la connaissance et la réalisation pratique de notre vie de fils de Dieu dans le Christ²⁵. Il faut ajouter, pour être complet, que la vie des chrétiens à l'intérieur de l'Eglise a besoin d'une régulation humaine ultérieure, qui explicite ou détermine la loi morale naturelle et la loi divine: c'est la *loi ecclésiastique* ou droit canonique.

Dès à présent, nous pouvons dire – nous reviendrons plus loin sur ce point – que, du point de vue normatif, on doit affirmer que la loi

n'est que la raison éternelle du Dieu créateur et modérateur du monde» (citation de LÉON XIII, *Libertas praestantissimum* du 20 juin 1888).

25 Pour une première approche, cfr. CEC 1961-1963 (pour la loi ancienne) et 1965-1974 (pour la loi nouvelle).

nouvelle conserve et porte à son achèvement les exigences de la loi morale naturelle, même si elle ne se limite pas à cela ; c'est pourquoi elle représente la plénitude finale à laquelle tend tout le corps des lois. D'un point de vue réel, à l'inverse, on doit affirmer que la participation parfaite au dessein salvifique de Dieu se vérifie (se fait réalité) dans le chrétien vertueux, c'est-à-dire dans l'homme intérieurement renouvelé par la grâce; à travers les vertus et sous l'action des dons de l'Esprit Saint, cet homme est en mesure d'identifier et de réaliser, dans chaque situation concrète, la manière la plus ajustée de se comporter vis-à-vis de Dieu, vis-à-vis de soi-même, vis-à-vis des autres et vis-à-vis des divers biens. C'est donc seulement dans le chrétien vertueux que le plan de la sagesse de Dieu est participé de façon plénière. C'est ce que précise encore *Veritatis splendor*:

pour pouvoir "discerner la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait" (*Rm* 12, 2), la connaissance de la Loi de Dieu est certes généralement nécessaire, mais elle n'est pas suffisante: il est indispensable qu'il existe une sorte de "*connaturalité*" entre l'homme et le bien véritable. Une telle connaturalité s'enracine et se développe dans les dispositions vertueuses de l'homme lui-même: la prudence et les autres vertus cardinales, et d'abord les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité²⁶.

2. LA LOI NOUVELLE OU LOI DE L'ESPRIT

Entrons maintenant un peu plus dans le détail de la loi du Nouveau Testament, appelée aussi *loi nouvelle* ou *loi de l'Esprit*. La révélation, nous l'avons dit, atteste le don d'une loi nouvelle, qui est la plénitude de la loi ancienne. Grâce à cette loi nouvelle, ou loi de l'Esprit, l'homme peut être libéré de l'esclavage de la loi mosaïque et inaugurer une vie nouvelle dans le Christ.

26 *VS* 64.

2.1. Révélation de la loi de l'Esprit

La révélation de la nouvelle alliance, dans laquelle le Peuple de Dieu devait recevoir une loi intérieure écrite dans le cœur (*Jr* 31, 31-34), possède un caractère marqué de contraste avec l'ancienne alliance et avec la loi écrite sur des tables de pierre. Entre la loi ancienne et la situation de l'homme concret, il y a une tension qui correspond à la manière dont, historiquement, elle a été reçue par le Peuple d'Israël et qui comporte, en particulier, la reconnaissance du péché : c'est dans cette expérience douloureuse de sa propre faiblesse que le peuple d'Israël doit reconnaître la puissance créatrice de Dieu (*Jr* 18, 11-12) et comment c'est Lui qui lui donne la grâce d'accomplir le bien et de suivre l'enseignement divin. Le prophète Ezéchiel, lui, annonce que Dieu introduira dans l'homme un Esprit nouveau, qui transformera son cœur de pierre en cœur de chair (*Ez* 36, 19). Cette action divine, qui résout la tension que vit l'homme à l'intérieur de lui-même, s'est réalisée historiquement dans la constitution définitive de la nouvelle alliance, scellée dans l'oblation du sang du Christ, dans laquelle s'accomplit la promesse du cœur nouveau.

Dans la réflexion paulinienne sur la loi, spécialement dans la *Lettre aux Romains* et dans la *Lettre aux Galates*, est souligné le rôle qu'a joué la loi de Moïse dans le plan de Dieu. A cette loi correspondait une valeur pédagogique singulière en tant que, par le fait de révéler le mystère d'iniquité dans lequel se trouve l'homme et son incapacité à accomplir la loi, elle conduisait au Christ, unique Maître et Sauveur (*Ga* 3, 24), ouvrant à l'invocation de Dieu et à l'accueil de l'Esprit²⁷. Dans le régime de la loi mosaïque – bien que celle-ci corresponde à la loi naturelle – l'homme ne reconnaît pas la loi morale comme expression authentique de son intériorité, mais la considère comme quelque chose d'imposé du dehors, l'obligeant de l'extérieur.

En revanche, grâce à l'intervention du Christ et au don de l'Esprit (*Rm* 8, 3-4 ; *Ga* 3, 13), l'homme est introduit dans le régime d'une autre loi, «la loi de l'Esprit qui donne vie dans le Christ Jésus» (*Rm* 8, 2). A travers le don concédé par cette loi, s'inaugure une vie «conforme à l'Esprit», qui implique une «tendance» ou une «aspiration» (*Rm* 8, 6) vers

27 Cfr. *VS* 23.

les choses de l'Esprit, qui regarde directement le «cœur humain»²⁸. Cette vie «dans l'Esprit» trouve son fondement ultime dans la présence dans le croyant, grâce à l'Esprit Saint, de l'avènement du Christ rédempteur: c'est-à-dire dans la réalité de la demeure de l'Esprit dans le croyant et du croyant dans l'Esprit, d'où dérive l'instauration d'une nouvelle domination, celle de l'Esprit du Christ (*Rm* 8, 9).

Le passage du régime de la loi de Moïse au régime de la loi de l'Esprit n'est donc pas un simple changement d'un code moral à un autre plus parfait, ni même la réalisation de la justice intérieure. La loi de l'Esprit est la loi écrite dans le cœur, annoncée par les prophètes Jérémie et Ezéchiel (*Jr* 31, 31-34; *Ez* 36, 19; *He* 8, 10; 10, 16-17), écrite non sur des tables de pierre, mais dans le cœur des croyants²⁹; c'est pourquoi elle n'est pas un simple ensemble de normes d'action, mais un principe actif, un dynamisme nouveau et intérieur: l'essentiel se trouve dans cette action et cette présence de Dieu à l'intérieur de l'homme. La loi nouvelle n'a pas été promulguée dans le Sermon sur la Montagne, mais à la Pentecôte, avec l'envoi de l'Esprit Saint³⁰: les Apôtres, selon la merveilleuse affirmation de saint Jean Chrysostome, citée par *Veritatis splendor* 24, «ne descendirent pas de la montagne en portant, comme Moïse, des tables de pierre dans leurs mains, mais ils s'en retournaient en portant l'Esprit Saint dans leurs cœurs, devenus par sa grâce une loi vivante et un livre vivant»³¹. Au code de la loi mosaïque dans l'ancienne alliance, correspond, dans la nouvelle alliance, non pas tant un code nouveau que le don de l'Esprit.

Grâce à ce don de la loi de l'Esprit qui donne la vie, il est désormais possible pour le croyant de vivre dans une liberté nouvelle (*2 Co* 3,17; *Ga* 5, 1.13-16)³² et, en même temps, dans l'accomplissement du précepte de l'amour, dans lequel se condense la plénitude du commandement que Dieu offre avec bonté et qu'il exige dans la Torah: la loi morale n'est plus quelque chose d'extérieur, mais devient, au moyen de l'action de l'Esprit Saint, un principe dynamique intérieur, enraciné dans

28 Cfr. C. SPICQ, *Connaissance et Morale dans la Bible*, Editions Universitaires de Fribourg-Cerf, Fribourg-Paris 1985, 111.

29 Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1953, 295ss.

30 Cfr. J. LÉCUYER, «Pentecôte et loi nouvelle», in *La Vie Spirituelle* 25 (1953) 471-490.

31 S. JEAN CHRYSOSTOME, *In Matthaeum*, hom. I, 1 (PG 57, 15).

32 Cfr. C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament. II*, Gabalda, Paris 1965, 623-644.

l'amour: «si vous m'aimez, vous garderez mes commandements» (Jn 14, 15). Il est maintenant possible à l'homme d'accomplir ce qu'exige la loi morale, parce que la loi extérieure se transforme en expression de la loi intérieure.

2.2. Nature de la loi nouvelle

Pour définir ce qu'est la loi nouvelle, saint Thomas distingue, selon son habitude, divers éléments constitutifs. Il mentionne d'abord l'élément *principal* de la loi nouvelle, celui qui la constitue comme telle, et qu'il définit comme «la grâce de l'Esprit Saint, donnée par la foi au Christ»³³. Il s'agit de l'élément essentiel de la loi nouvelle; comme tel, il est intérieur à l'homme, puisqu'il est inscrit dans son cœur, symbole de la partie la plus intime de l'homme, où seul Dieu a accès, siège de l'intelligence et de l'amour, où se forment les pensées et les sentiments, les paroles et les actions. Pourtant, Thomas précise que cet élément est intérieur non pas en tant qu'il appartient à la nature, comme cela se passe dans la loi naturelle, mais en tant qu'il a été introduit dans l'homme à travers le don de la grâce³⁴. Pour expliquer cette intimité de la loi nouvelle vis-à-vis du croyant, il se base sur l'interprétation augustinienne³⁵, qui voit la loi écrite dans le cœur des croyants comme la présence même de l'Esprit Saint.

A côté de cet élément principal et intérieur, on observe aussi, dans la loi nouvelle, d'autres éléments secondaires et extérieurs, qui sont en dépendance intrinsèque du premier: soit ils nous disposent à recevoir la grâce, soit ils nous disposent à en user³⁶. L'élément principal et l'élément

33 S.Th., Ia-IIae, q. 106, a. 1. Voir aussi PH. DELHAYE, *La loi nouvelle comme dynamisme de l'Esprit Saint*, en L.-J. ELDERS-K. HEDWIG (ed.), *Lex et libertas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, 265-280; S. PINCKAERS, *La loi de l'évangile ou la loi nouvelle selon saint Thomas*, in S. PINCKAERS-L. RUMPF, *Loi et Evangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines*, Genève 1981, 57-79 ; CEC 1965-1986.

34 S.Th., Ia-IIae, q. 106, a. 1, ad 2.

35 Cfr. S. AUGUSTIN, *De Spiritu et littera* 21 (CSEL 60, 189).

36 Cfr. E. COLOM - A. RODRIGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Apollinare Studi, Roma 1999, 270: «On distingue donc deux éléments dans la loi du Christ. Le premier et principal est la grâce de l'Esprit Saint, qui guérit l'homme intérieur et élève ses facultés opératives au moyen des vertus théologiques et des vertus morales infuses. C'est pourquoi la loi nouvelle est fondamentalement une loi intérieure, et non une loi écrite, parce que l'Esprit Saint

secondaire ont une relation différente avec le cœur de la personne, en tant que l'un est intérieur et l'autre extérieur. Il faut surtout noter la dépendance qu'a l'élément extérieur par rapport à l'élément intérieur, puisque toute sa force dérive de la présence de l'Esprit Saint³⁷.

2.3. *La loi nouvelle, guide pour la conduite morale*

Comment la loi nouvelle peut-elle se transformer en guide de la conduite humaine? À première vue, il pourrait sembler que la loi nouvelle pré-suppose une nouveauté par rapport aux actions à réaliser. Si c'était le cas, elle informerait la raison sur les actions qui conviennent à la grâce ou qui contredisent son dynamisme. La loi nouvelle apporterait ainsi une lumière sur les actes à réaliser. Or, cette explication n'est pas satisfaisante: en effet, si tel était le cas, la loi nouvelle resterait extérieure au dynamisme de l'action. La liberté humaine serait bien confrontée à une information décisive, mais celle-ci resterait extérieure au sujet. En réalité, la manière propre par laquelle l'Esprit Saint conduit et règle l'action n'est pas simplement une *instruction*, mais proprement une *conduite* du cœur de l'homme, le poussant à agir, lui donnant une impulsion pour réaliser des actions bonnes déterminées³⁸. L'instinct de l'Esprit se transforme ainsi en une lumière pour la raison.

instruit intérieurement les fidèles. En second lieu, pourtant, la loi nouvelle est aussi une loi écrite; comme telle, elle est constituée par les enseignements du Seigneur (le Discours sur la Montagne, les béatitudes, etc.) et par les catéchèses morales des Apôtres, qui peuvent être résumés dans le double commandement de l'amour. Ces enseignements concernent les choses qui disposent à l'acquisition ou à la récupération de la grâce, et les attitudes et les oeuvres à travers lesquelles la grâce s'exprime et grandit. Saint Thomas parle synthétiquement des Sacrements et des vertus (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 108, a. 2)».

On pourra voir aussi: E. COFREDES MERINO – R. GARCIA DE HARO, *Teología Moral Fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, Eunsa, Pamplona 1998, 313-315: «La loi nouvelle consiste principalement en la grâce de l'Esprit Saint; qui nous arrive à travers du Christ et nous meut à agir selon la lumière de la foi opérant par la charité. En plus, la loi nouvelle est loi externe: elle nous guide avec les enseignements, les exemples et le préceptes contenus dans l'Écriture et la Tradition. Ces enseignements et préceptes écrits, bien que secondaires par rapport à la grâce, sont très importants, car ils nous disposent à la recevoir».

37 Cfr. *S.Th.*, Ia-IIae, q. 106, a. 2.

38 Cfr. *S.Th.*, Ia-IIae, q. 106, a. 1, ad 2. Cfr. aussi *Super Ep. ad Rom.*, c. VIII, lect. 1, n. 602 et lect. 3, n. 635.

Par ailleurs, cet élément pneumatologique, décisif dans la loi nouvelle, s'unit nécessairement à un élément christologique. Saint Thomas l'indique avec force quand il unit l'élément principal de la loi nouvelle, la grâce de l'Esprit Saint, avec le don à travers lequel celle-ci est donnée, la *fides Christi* (Rm 3, 22), qui se rend opérante au moyen de la charité (Ga 5, 6). Ce lien permet de comprendre de quelle manière l'élément intérieur de la loi nouvelle est focalisé sur le Christ qui, au moyen de l'impulsion intérieure de la foi, attire l'homme à lui, dirigeant son regard vers son mystère et, dans l'impulsion de la charité, lui permettant de vivre une communion avec Lui dans la médiation des biens humains. La loi nouvelle non seulement naît de l'amour du Christ, mais est encore toute focalisée sur le Christ, au point qu'à travers la transformation qu'elle produit dans le croyant, elle configure en lui «l'esprit du Christ» (1 Co 2, 16), puisque la caractéristique propre de l'amour est la concorde qu'elle génère dans ceux qui s'aiment, leur permettant de désirer les mêmes choses et pour les mêmes raisons³⁹.

Nous pouvons alors comprendre la valeur qu'a cette loi nouvelle pour la conduite humaine: puisqu'elle offre la nouvelle inclination supérieure, fruit de la présence de l'Esprit Saint, qui illumine tout son chemin, l'homme peut diriger son agir en se mouvant vers sa fin ultime, à savoir peut s'introduire dans la communion avec Dieu⁴⁰. La loi nouvelle, comme présence active de l'Esprit Saint dans l'homme, qui le configure au Christ et le guide vers la plénitude de la communion avec Lui, n'est pas une loi destinée à être dépassée par un stade spirituel supérieur. En elle-même, elle reflète toute la perfection capable de diriger et de régler notre agir vers la communion avec Dieu le Père, dans le Christ, par l'Esprit⁴¹.

3. LA RELATION MUTUELLE ENTRE LA LOI NOUVELLE ET LA LOI NATURELLE

Nous arrivons ainsi à notre troisième et dernier point, à savoir la relation entre la loi nouvelle et la loi naturelle. Dans le dialogue entre le Christ

39 Cfr. *S. Th.*, IIa-IIae, q. 29, a. 1.

40 Cfr. *S. Th.*, Ia-IIae, q. 106, a. 4.

41 Cfr. *S. Th.*, Ia-IIae, q. 106, a. 4.

et le jeune homme riche (*Mt* 19, 16-22) que Jean-Paul II commente au début de l'encyclique *Veritatis splendor*, il semble qu'il y ait, à première vue, une opposition entre les commandements et l'invitation à suivre le Christ, comme s'il s'agissait de deux chemins différents: le chemin de l'obligation morale, commune à tous les hommes, et le chemin de la perfection, ouvert à un petit groupe d'élus. Toutefois, l'opposition n'est qu'apparente, puisque dans l'interprétation paulinienne (*Rm* 8, 21; *Ga* 5, 16), la loi morale ne peut s'accomplir qu'à partir de la loi de l'Esprit qui donne la vie; autrement, la loi morale se transformerait en une loi qui tue. C'est pourquoi, plutôt que de parler de deux voies, il faut interpréter le texte évangélique comme deux étapes dans l'unique chemin du croyant, qui est animé par la charité, dès le début⁴². Dans ce chemin, celui qui avance passe de l'état d'esclave, animé par la crainte, à celui de fils, animé par l'amour. Ces deux étapes sont dues au fait que la charité tend naturellement à grandir, se perfectionnant selon la mesure qui est Dieu lui-même.

La loi nouvelle et la loi ancienne se distinguent donc, non pas comme deux choses qui se différencient entre elles par une différence numérique et spécifique, mais plutôt comme l'imparfait se distingue du parfait⁴³, ou comme l'enfant, qui a besoin d'un tuteur, se distingue de l'homme adulte qui agit par lui-même⁴⁴. Il existe une continuité dans la différence, qui se base sur une relation de plénitude: c'est-à-dire que la loi ancienne, spécialement dans son fondement qui est la loi naturelle, appelle la plénitude de la loi nouvelle et trouve seulement en elle sa signification complète.

La raison de cette relation entre loi nouvelle et loi naturelle se trouve dans le fait que le dynamisme propre de la loi naturelle fait référence à une participation singulière à la Sagesse créatrice et providente de Dieu, grâce à laquelle l'homme est éclairé sur son chemin vers le bonheur. Étant donné que la condition historique dans laquelle l'homme se trouve est une situation de rupture avec Dieu, la loi naturelle n'est pas en mesure d'illuminer et d'ordonner effectivement par elle-même le chemin

42 C'est ce que fait Jean-Paul II dans *VS* 17-18. On pourra voir aussi: S. PINCKAERS, «La ley nueva en la cima de la moral cristiana», in G. DEL POZO ABEJON (ed.), *Comentarios a la Veritatis splendor*, BAC 545, Madrid 1994, 490-491.

43 Cfr. *S.Th.*, Ia-IIae, q. 107, a. 1.

44 Cfr. *S.Th.*, Ia-IIae, q. 91, a. 5, ad 1.

de l'homme vers sa fin, puisqu'il lui manque l'ancrage en Dieu⁴⁵. Cette difficulté de la loi naturelle s'observe encore plus quand on prend en considération l'unique fin ultime à laquelle Dieu a destiné l'homme, à savoir la communion avec Lui. Face à cette fin ultime, la loi naturelle montre son incapacité à ordonner la conduite humaine: Dieu a destiné chaque homme à cette fin et a voulu l'y conduire avec l'aide de la grâce⁴⁶. La loi nouvelle, en offrant cet ancrage et cette aide à travers la grâce de l'Esprit Saint, permet que le dynamisme de la loi naturelle puisse se développer et conduire l'homme vers le bien humain, le rendant capable d'agir bien dans la perspective de la communion avec Dieu, puisqu'elle l'introduit dans la fin ultime.

Par ailleurs, si la loi naturelle a besoin de la loi nouvelle pour atteindre sa perfection, il apparaît aussi qu'à son tour la loi nouvelle requiert la loi naturelle, puisque la loi naturelle apporte tout l'élément de rationalité en référence aux biens humains qui conduisent à la communion avec Dieu. La loi nouvelle, sans la loi naturelle, se perdrait en ce monde, parce qu'elle serait privée de la médiation des biens humains grâce auxquels on peut atteindre la fin ultime. La loi nouvelle implique donc une continuité avec la loi naturelle mais, en même temps, elle lui donne sa plénitude.

La *loi de l'Esprit* se manifeste ainsi comme la perfection de la loi ancienne (Mt 5, 17). La loi nouvelle actualise la loi ancienne, l'accomplit, la fait devenir réalité, lui donne sa plénitude: elle n'implique pas seulement l'ajout d'un élément dynamique surnaturel, mais bien la transformation de l'élément naturel qui, en ce cas, se réfère à la loi naturelle et qui participe parfaitement, de cette manière, à la loi éternelle et est porté à sa plénitude⁴⁷: la création, de cette manière, se renouvelle et atteint sa mesure. La loi naturelle se présente donc comme un ingrédient du régime de la loi nouvelle. Dans ce régime, il y a comme une assomption spirituelle de la loi naturelle et du Décalogue. On peut observer ainsi de

45 Cfr. *S. Th.*, Ia, q. 95, a. 1; *Ia-IIae*, q. 89, a. 6.

46 Cfr. *S. Th.*, Ia-IIae, q. 5, a. 1.

47 Cfr. P. DELHAYE, *Les morales de l'Esprit et de la nature dans les Commentaires bibliques de saint Thomas d'Aquin*, in L.J. ELDERS - K. HEDWIG (éd.), *The Ethics of St Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, 226-253. Cfr. J. LARRÚ, *Cristo en la acción humana según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto Tomas de Aquino*, LUP, Roma 2004, 308-369.

quelle manière la création reste dans l'histoire du salut comme un de ses éléments ontologiques⁴⁸. Entre loi nouvelle et loi ancienne se manifeste un phénomène d'inclusion mutuelle.

CONCLUSION: LA LOI DE LIBERTÉ

L'Esprit est vraiment la source de la liberté parce qu'il offre à la liberté une perfection nouvelle, celle de l'amour. En effet, l'Esprit Saint, qui habite en l'homme et le transforme intérieurement, lui donnant une inclination nouvelle qui naît de la charité, rend possible à l'homme de reconnaître l'instruction divine comme une explicitation de son désir profond. Ayant reçu le don de l'amitié avec Dieu, l'homme peut ainsi, par amour, faire le bien et éviter le mal, étant incliné à suivre la sagesse de Celui qui est désormais son Père très aimé. Le don de l'Esprit Saint offre à l'homme la liberté filiale.

Cette inclination nouvelle que l'Esprit Saint introduit dans le cœur de l'homme justifié le libère de la *contrainte* qu'implique la loi, puisque celle-ci ne s'impose plus du dehors, ayant au contraire son origine dans l'instinct que l'Esprit Saint a généré dans l'homme. L'Esprit, cependant, ne le libère pas de l'*obligation* que la loi divine présuppose pour tout homme. Mais la loi nouvelle engendre une affection d'amour qui appartient à la liberté, puisque le croyant, du moment qu'il aime, se meut désormais par lui-même. La liberté chrétienne ne signifie donc pas que le croyant n'est plus sous la loi, comme s'il n'était plus obligé d'accomplir les préceptes de la loi divine, mais qu'il n'est plus sous la *contrainte* de la loi, parce que, désormais, il se meut par lui-même pour accomplir le destin de sa vie.

La loi nouvelle, justement parce qu'elle implique un dynamisme intentionnel nouveau, offre une lumière nouvelle pour discerner la *finalité* intrinsèque de l'action et sa relation avec la matière que prescrit la loi. S'identifiant avec la grâce du Saint-Esprit, la loi nouvelle offre la lumière de l'amour qui libère l'homme de la contrainte de la loi ancienne, basée sur la crainte. S'ouvre ainsi une possibilité nouvelle de spontanéité

48 Cfr. J.-M. AUBERT, *L'analogie entre la lex nova et la loi naturelle*, in L.J. ELDERS - K. HEDWIG (éd.), *Lex et libertas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, 248-253.

dans la liberté, qui ne nie pas l'impulsion de l'Esprit et l'aspiration de l'homme, l'intuition intellectuelle et la réaction affective, le tout formant une unité singulière⁴⁹. Celui qui a reçu le don de la loi nouvelle peut désormais reconnaître la volonté de Dieu en écoutant ce que son cœur lui dit, en prêtant attention à ce vers quoi il incline, parce que le Maître intérieur parle au fidèle en le guidant dans ses désirs.

Les orientations de la loi naturelle ne sont pas exclues, bien au contraire, mais assumées et conduites à leur plénitude. Avec la Loi nouvelle, qui est une loi essentiellement intérieure, «loi parfaite de liberté» (Jc 1, 25), le désir d'autonomie et de liberté dans la vérité qui habite le cœur de l'homme atteint ici-bas sa plus parfaite réalisation. C'est du plus intime de la personne, habitée par le Christ et transformée par l'Esprit, que jaillit son agir moral. Mais cette liberté est toute au service de l'amour: «Vous, mes frères, vous avez été appelés à la liberté; seulement, que cette liberté ne se tourne pas en prétexte pour la chair; mais, par la charité, mettez-vous au service les uns des autres» (Ga 5, 13).

Comme le rappelait, il y a quelques années, la Commission Théologique Internationale: «La Loi nouvelle de l'Évangile inclut, assume et accomplit les exigences de la loi naturelle. Les orientations de la loi naturelle ne sont donc pas des instances normatives extérieures par rapport à la Loi nouvelle. Elles en sont une partie constitutive, bien que seconde et toute ordonnée à l'élément principal, qui est la grâce du Christ. C'est donc à la lumière de la raison, éclairée désormais par la foi vive, que l'homme saisit au mieux les orientations de la loi naturelle qui lui indiquent le chemin du plein épanouissement de son humanité»⁵⁰.

49 Cfr. S.TH. PINCKAERS, *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, (Amateca 17/2), Editions Saint-Paul, Luxembourg 1996, 103-118.

50 COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, 2009, n° 111-112.

Discernement des esprits, discernement du corps

ALEXANDRA DIRIART*

SUMMARY: In his address to the Roman Rota on January 22, 2016, Pope Francis summed up the synodal journey by calling it a “the deepening of sapiential discernment”. The final Relatio of the 2015 Synod on the family confirms the interest of the Synod participants in this precise notion. After presenting the different texts, this study aims to shed light on the topic with some reflections on discernment used in Scripture and by Cassian, the great heir of the monastic tradition of “discretio”. In the New Testament Epistles, discernment is not confined to the isolated introspection of the heart and conscience, but also implies a discernment of the body that reveals the presence of the fruits of the Spirit of God or those of a evil spirit. In doing so, the discernment of spirits is a discernment of the body, with objective criteria, in particular in reference to the life of Christ in the flesh, who is communicated to us, by and in the sacraments that make the Church the Body of Christ. In Cassian, “discretio” is the necessary virtue by which the monk advances and perseveres to the end in the way of perfection. “Light of the Body”, it places the monk in the heart of a spiritual battle requiring discernment of spirits as a choice between good and evil, between truth and falsehood, between the means that lead to the end desired (the Kingdom) and those that would prevent this. This discernment implies a related measure of prudence that knows how to assess, with kindness, different situations with a view to remedies adapted to reach a specific goal. In this light, discernment is proposed as a key element of pastoral care. Finally, the Relatio places the reality of marriage in the center

* Professeur de Théologie sacramentaire à l’Institut Jean-Paul II, Rome.

of the combat between good and sin, played out in the heart of man, calling for a discernment of situations, not to undermine the purpose of the sacrament of marriage, but to permit couples to live the fullness of it.

L'attention de la réflexion des deux synodes sur la famille (2014 et 2015) s'est cristallisée autour de plusieurs notions comme celles d'«accompagnement», de «conversion pastorale», ou de «discernement». C'est celle du discernement qui retiendra plus particulièrement notre attention en cette étude car, dans son discours à la Rote romaine du 22 janvier 2016, le Pape François a résumé le parcours synodal en le qualifiant de «discernement sapientiel approfondi»¹. Déjà lors de la veillée d'ouverture du premier Synode, le Pape avait décrit l'expérience synodale comme un «chemin de discernement spirituel et pastoral», phrase reprise ensuite et insérée dans la *Relatio Synodi* 2014, puis dans l'*Instrumentum Laboris* 2014, et enfin dans la *Relatio Synodi* 2015². Le pontife plaçait ainsi la réflexion synodale dans le sillage du Concile Vatican II qui, selon Walter Kasper, avait proposé «le discernement de l'Esprit et des esprits comme modèle d'intelligence ecclésiale»³.

À ce titre, les 20 occurrences du texte italien de la *Relatio* finale du Synode 2015⁴ sur la famille confirment l'intérêt de l'assemblée pour une telle notion⁵. Le thème est appliqué de façon large et diversifiée, se modulant en des sens différents que nous devons examiner rapidement avant d'essayer d'en commenter la signification.

1 FRANÇOIS, *Discours à la Rote romaine*, 22 janvier 2016 [notre traduction]: «Dans le parcours synodal sur le thème de la famille, que le Seigneur nous a permis de réaliser au cours des deux dernières années, nous avons pu accomplir, dans un esprit et un style de collégialité effective, un *discernement sapientiel approfondi*, grâce auquel l'Église a — entre autres — indiqué au monde qu'il ne peut exister de confusion entre la famille voulue par Dieu et tout autre type d'union.»

2 Cfr. *Relatio Synodi* de la III^e Assemblée générale extraordinaire du Synode des évêques, 18 octobre 2014, n°3; *Instrumentum Laboris* 2014, n°3; la *Relatio Synodi* de la XIV^e Assemblée ordinaire du Synode des évêques, 24 octobre 2015, n°3.

3 W. KASPER, «Discernimento dello spirito e degli spiriti come modello di "intelligenza ecclésiale"», in G. COFFELE (a cura di), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, LAS, Roma 1999, 663-694.

4 Désormais [R.] quand nous renverrons aux numéros.

5 On trouve 7 occurrences dans la *Relatio* 2014 et 20 dans l'*Instrumentum Laboris* 2015.

1. LE DISCERNEMENT DANS LE TEXTE DE LA *RELATIO SYNODI* DE 2015

Trois points retiennent l'attention: 1) la place du discernement dans la méthodologie synodale, 2) son rôle dans l'accompagnement des familles en situation complexe, 3) les trois nuances de signification de ce vocable dans le document synodal.

1.1. *Le discernement comme partie structurante de la méthodologie synodale*

La première mention au numéro 3, reprend le discours déjà cité du Pape François envisageant le parcours synodal comme un «chemin de discernement spirituel et moral»⁶. Dès le début du document, le discernement est donc placé au cœur de la méthodologie synodale. Ainsi, toujours au numéro 3, il est présenté comme la troisième étape du dialogue et de la réflexion sur le mariage et la famille:

- 1) *L'écoute* de la réalité de la famille dans la perspective de la foi
- 2) *Le regard* vers le Christ «pour repenser avec une fraîcheur renouvelée et avec enthousiasme la révélation, transmise dans la foi de l'Église»⁷.
- 3) *La confrontation* avec l'Esprit Saint «pour *discerner* les voies par lesquelles renouveler l'Église et la société dans leur engagement en faveur de la famille fondée sur le mariage entre un homme et une femme»⁸.

1.2. *Un accompagnement pastoral entre «discernement et intégration»*

Au chapitre IV, «famille et accompagnement pastoral», le discernement est présenté comme une étape-clé de l'accompagnement pastoral des familles en «situation complexe»⁹, en particulier dans la troisième partie

6 Cfr. Note 1 supra.

7 *Relatio Synodi* 2015, n. 3.

8 Nous ne suivons pas ici la traduction de la *Documentation Catholique* qui s'éloigne trop du texte original, notamment en aplatissant l'expression «discernere le vie» par un simple: «trouver les moyens».

9 Au sujet de l'expression «situations complexes», voir le commentaire de L. MELINA in «La pastorale familiare dopo il Sinodo dei Vescovi (2014-2015)», Conferenza ai

intitulée «Discernement et intégration (nn. 84-86)»¹⁰.

1.3. *Les nuances de signification du vocable «discerner»*

Les occurrences du texte peuvent être classées selon trois significations qui se rejoignent: identifier, déterminer la fin et les moyens qui s’y rapportent, différencier les situations:

- *Une signification large qui rejoint le sens d’“identifier”.*

Ainsi, est évoqué le discernement des motifs de découragement conduisant les jeunes à renoncer au mariage (R.29)¹¹, celui de «la présence des *semina Verbi* dans les autres cultures (cf. AG 11)» (R.47).

- *Discerner au sens de déterminer la fin et les moyens qui y conduisent.*

Ici, il s’agit de discerner la vocation du mariage et de la famille dans les situations actuelles à la lumière de la Parole de Dieu qui culmine en Jésus-Christ (R.35). Aussi, la *Relatio* présente-t-elle le mariage comme une «vraie vocation de Dieu qui exige discernement attentif, prière constante et maturation adéquate» (R.57). Dans cette ligne est proposé un parcours orienté au «discernement de la vocation personnelle et du couple» (R.58). Ce discernement réclame l’accompagnement des Pasteurs et de la communauté (R. 52), mais aussi des grands-parents (R.18). On reconnaît la note typique du Pape François dans l’évocation du sage discernement des anciens.

- *Discerner selon le sens de «différencier»: le discernement des situations.*

Penitenzieri, Roma, 10 novembre 2015: «La *Relatio* ha inteso esplicitamente rinnovare il linguaggio (n. 56) ed ha accuratamente evitato di parlare di “peccato”, se non in riferimenti generici. Ha anche voluto evitare l’espressione non solo di “adulterio” (che sarebbe quella più evangelica), ma anche di “situazioni irregolari”, che non piace a papa Francesco. Così si è arrivati al termine di “situazioni complesse”».

10 Les deux premières parties du chapitre IV s’annoncent ainsi: 1. Situations complexes (nn. 69-76), 2. L’accompagnement dans diverses situations (nn. 77-83). Je rejoins les inquiétudes de Thomas MICHELET sur l’emploi du vocable «intégration», «inhabituel en théologie» et «typique de l’idéologie égalitariste qui anime en particulier les mouvements LGBT et le libérationisme en général sur un vieux fond de dialectique marxiste». Le vocabulaire de la «communion» aurait été nettement plus souhaitable.

11 Ici encore le verbe «discerner» du texte italien n’apparaît pas dans la traduction française qui lui préfère le verbe «identifier».

Reprenant l'exhortation de Jean-Paul II en *Familiaris Consortio* 84, il s'agit encore, dans le cas des fidèles divorcés et engagés dans une nouvelle union, de bien discerner pastoralement les diverses situations (R.51; 69; 85) et les différents degrés de responsabilité et de manquement (R.52; 53; 85). Est évoqué également, dans le cas de personnes se trouvant «en situations matrimoniales complexes» et demandant à recevoir le baptême, la nécessité d'un discernement pastoral adapté au bien spirituel de ces personnes (R.75). Le texte pointe encore la nécessité de discerner les différentes formes d'exclusion actuellement pratiquées dans le domaine liturgique, pastoral, éducatif, institutionnel afin de voir comment offrir aux fidèles mariés engagés dans une nouvelle union, un «chemin d'intégration» et de communion plus profonde dans l'Église (R.84). Le document précise que ce discernement des situations est indissociable d'un accompagnement mesuré par les «exigences de vérité et de charité de l'Évangile proposées par l'Église» (R.85). Chemin plaçant la personne devant Dieu, il «oriente ces fidèles vers la prise de conscience de leur situation devant Dieu» (R.86), dans une recherche sincère de la volonté de Dieu et le désir de parvenir à une réponse la plus parfaite possible à celle-ci (R.86).

L'exhortation au discernement qui traverse la *Relatio* peut être rattachée à la pratique traditionnelle du discernement spirituel adoptée par l'Église dès ses premiers temps. L'expression «discernement des esprits» n'est pas utilisée directement, mais c'est bien elle qui se retrouve d'une certaine façon derrière celles de «discernement spirituel et pastoral» ou de «discernement sapientiel» indiquées par le Pape François.

1.4. Un thème déjà présent en *Familiaris Consortio*

Pour conclure ce parcours rapide des occurrences du texte, il faut ajouter que ce thème du discernement n'est cependant pas nouveau. Déjà en 1981, l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio* présentait la réflexion du Synode comme un «discernement évangélique»¹² pour que l'Église

¹² L'expression revient quatre fois dans les numéros 4 et 5 de *Familiaris Consortio* [AAS 74 (1982) 84-86. [81-191]. 12 occurrences invitent au discernement dans *Familiaris*

offre «une orientation permettant de sauver et de réaliser toute la vérité et la pleine dignité du mariage et de la famille»¹³. Autrement dit, le discernement souhaité avait pour but d'aider l'homme à réaliser la vérité originelle de sa vocation (*FC* 2, 8), notamment en incitant les familles en prise aux difficultés et aux souffrances à «voir leur vie à la lumière de l'Évangile» (*FC* 73). C'est dans ce contexte qu'il faut lire le discernement des situations pointé au numéro 84.

Notons cependant une différence d'accent entre *Familiaris Consortio* et la *Relatio* 2015. Sans négliger pour autant la bonté d'un regard qui distingue les situations, *Familiaris Consortio* insiste davantage sur les critères objectifs du discernement en référant celui-ci de façon prioritaire à la notion de vérité (de l'homme, de l'Évangile, de la foi). La *Relatio* tout en évoquant clairement cette référence nécessaire à la vérité de la Parole de Dieu et de la foi, dénote une insistance plus marquée sur des critères subjectifs comme celui d'une attention pastorale qui distingue les situations et fait appel à la conscience des fidèles. Le risque serait alors de comprendre ce discernement «au cas par cas», détaché de l'agir concret et de la lumière de la vérité, en fonction de la perception intérieure subjective que la personne a de sa propre situation.

Les divers commentaires de la *Relatio* n'ont pas manqué de souligner l'attachement du Pape François à la pratique du discernement des esprits chère à saint Ignace de Loyola et à la famille jésuite. On aurait cependant trop vite fait de résumer le discernement des esprits à la mesure intérieure des consolations et désolations entendue sur un plan émotif et psychologique¹⁴. Le risque serait alors de se laisser déterminer par des impressions émotives ou sentiments – certes sincères – qui ne seraient que des fausses consolations déguisées sous l'apparence du bien. D'ailleurs Ignace, à la suite des Pères, mentionne l'existence d'une fausse paix des âmes pécheresses ou tièdes qui est l'œuvre du démon cherchant à maintenir les âmes dans leur état mauvais¹⁵.

Consortio et se rencontrent dans les numéros 2, 4, 5 (5 occurrences), 8, 37, 73 (2 occurrences), 84.

13 JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* 5.

14 Voir à ce sujet les mises en garde de H. ZOLLNER, «Il discernimento ignaziano degli spiriti», in *La Civiltà Cattolica* 2005-III, quaderno 3723-3724 (6-20 agosto 2005), 238-250.

15 Voir IGNACE DE LOYOLA, *Exercices Spirituels*, Règles, II, n. 314.

La mise en valeur du discernement dans la pastorale du mariage ne sera fructueuse qu'à condition de ne pas séparer les pôles objectifs et subjectifs. Or, la tradition du discernement spirituel (Écriture et Pères) insiste sur ces deux aspects corrélatifs et offre des points de repère utiles pour éclairer l'invitation synodale.

2. LE DISCERNEMENT DANS L'ÉCRITURE

2.1. *Ancien Testament*

Dès le début de sa création, l'homme est placé au cœur d'un discernement où il choisit malheureusement d'écouter la voix du serpent plutôt que celle de Dieu (*Gn* 2,16-19; 3,1-7). Le thème du discernement, parcourt ensuite tout l'Ancien Testament, en particulier à travers la notion des choix existentiels dans lesquels l'homme doit prendre parti, et qui le mettent face à la voix divine et à celle du péché qui se combattent en son cœur de façon mystérieuse¹⁶. Ainsi, «choisir, pour l'homme, ce n'est pas seulement poser tel ou tel geste, c'est aussi bien identifier les voix qu'il entend, c'est donc discerner»¹⁷. Telle est la fameuse doctrine des deux voies du Deutéronome, qui prescrit d'écouter la voix et les commandements du Seigneur qui résonnent en son cœur pour choisir la vie et non la mort, le bonheur et non le malheur (*Dt* 30,11-18).

Or, ce discernement est difficile. Il confronte l'homme à la triple obscurité qui l'enserme : «obscurité d'un Dieu qui s'impose sans se faire voir», «obscurité d'un Satan qui dissimule, suggère plus qu'il n'affirme», «obscurité enfin de l'homme lui-même, incapable d'embrasser totalement la gravité de ses gestes et leur conséquences (*Ex* 32,21; 2 *S* 12,7), partagé entre les deux appels qu'il reçoit et dont chacun éveille en lui son écho (*Ps* 73,2,15).»¹⁸ Le rôle des prophètes de l'Ancien Testament intervient précisément comme ce discernement spirituel qui a pour mission de «rendre Israël attentif aux gestes de Dieu dans les événements

16 Voir par ex. *Nb* 5,14; 11,17; 1 *S* 11,6; 18,10, *Jr* 7,23, etc.

17 Voir J. GUILLET, «Discernement des Esprits dans l'Écriture», in M. VILLER-F. CAVALLERA-J. DE GUIBERT, *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, Beauchesne, Paris 1957, [1222-1247], 1223

18 GUILLET, «Discernement des Esprits...», cit., 1223.

qui l'atteignaient»¹⁹. Dans cette perspective, toute l'histoire du peuple d'Israël peut être relue comme un discernement qui prend la forme d'un combat spirituel où s'affrontent dans le cœur de l'homme, d'une part le dessein de Dieu, son esprit, et d'autre part les résistances du péché, et les puissances du mal.

2.2. Nouveau Testament

Jésus est présenté dans les Évangiles comme le centre et l'objet de ce discernement (*Lc* 2,34), obligeant à prendre position: le discernement n'est possible qu'en le reconnaissant comme Fils de Dieu à travers ses signes, sa Parole et ses actes. Jésus lui-même reproche à ses auditeurs de manquer de discernement: «Hypocrites, vous savez discerner le visage de la terre et du ciel; et ce temps-ci alors, comment ne le discernez-vous pas (δοκιμάζειν)?» (*Lc* 12,56). De même, dans l'Évangile de Jean, le Christ présente la finalité de sa mission comme un discernement: «C'est pour un discernement (κρίμα) que je suis venu en ce monde: pour que ceux qui ne voient pas voient et que ceux qui voient deviennent aveugles» (*Jn* 9,39). Ainsi, les signes, l'agir et la Parole du Christ, qui culminent dans le don de son Corps sur la Croix, comportent toujours quelque chose de mystérieux, pierre d'achoppement et de scandale qui provoque le refus et l'opposition, opère un discernement et révèle les intentions du cœur (*Mt* 21, 42-44; *Mt* 10,34; *Lc* 2,34-35; *Rm* 9,32-33, *1Pt* 2,6-8).

À cet égard, deux épisodes sont extrêmement révélateurs. Le premier est le discours du pain de vie qui s'achève en Jean par un discernement entre ceux qui veulent encore suivre le Christ et ceux qui, scandalisés par sa parole, le quittent (*Jn* 6,60-61). Le second épisode, est celui de la confession de Pierre. L'apôtre Pierre, de par la révélation du Père, a discerné en la personne de Jésus, le Christ Fils du Dieu vivant (*Mt* 16,16-17). Jésus veut cependant le conduire à un discernement plus profond encore: celui du mystère de sa Passion et Résurrection. Cette fois-ci, Pierre écoute l'esprit de Satan et se révolte contre les paroles du Christ qui le réprimande aussitôt: «Passe derrière moi, Satan, tu me fais obstacle, car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes» (*Mt*

¹⁹ *Ibid.*, 1228.

16,23). Emblématique du combat qui se joue dans le cœur de l'homme, l'épisode laisse entrevoir que le centre de ce discernement s'opère par la Croix: «c'est face au Seigneur crucifié et ressuscité que les hommes révèlent de quel esprit ils sont»²⁰. C'est le scandale de la Croix et le don du corps du Christ qui détermine et discerne le vrai disciple du Christ.

Chez saint Paul, la notion de discernement vise d'abord l'acte par lequel Dieu choisit ceux qu'il appelle selon son dessein à reproduire l'image de son Fils (*Rm* 8, 28-29; 11,2) mais elle recouvre aussi l'acte par lequel l'homme voit – et donc discerne – ce que Dieu exige de lui (*Rm* 2,18; 12,2; *Phil* 1,9-19, *Ep* 5,17). Selon Jacques Guillet, saint Paul présente toute la vie chrétienne comme un «discernement perpétuel, une attention toujours en éveil, soutenue par le double souci de se garder des voies du péché et de chercher le meilleur»²¹.

Arrêtons-nous un instant sur les premiers versets du chapitre 12 de l'Épître aux Romains:

Rm 12, 1-2: Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à *offrir vos corps* comme sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu: c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. Et ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse *discerner* (δοκιμάζειν) *quelle est la volonté de Dieu*, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait.

Le discernement de la volonté de Dieu se fait ici dans le contexte de l'offrande du corps du chrétien comme sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu en continuité avec le sacrifice eucharistique du Christ en Croix. Le principe à l'origine d'une telle offrande réside dans la miséricorde de Dieu, et il se vérifie dans le *corps*, lieu de réalisation du culte spirituel ouvrant au discernement de la volonté de Dieu²². Pour Paul, en tant que temple de l'Esprit, membre du Christ, le corps, dans son offrande, inclut aussi la fidélité à l'*una caro* (1 *Co* 6,13-20).

Ce lien entre un jugement selon Dieu et l'offrande du Corps du Christ est manifeste dans la *Première Épître aux Corinthiens* où l'apôtre

20 *Ibid.*, 1238.

21 *Ibid.*, 1239.

22 Cfr. L. MELINA, «La pastorale familiare dopo il Sinodo dei Vescovi (2014-2015)», Conferenza ai Penitenzieri, Roma, 10 novembre 2015, pro manuscripto.

invite à *discerner le Corps du Christ* pour recevoir dignement l'Eucharistie, mettant en garde ceux qui la reçoivent sans s'examiner et sans reconnaître le vrai Corps et le vrai sang du Christ:

1Co 11,27-29: Quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe; car celui qui mange et boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il ne discerne le Corps (*διακρίνειν τὸ σῶμα*).

Ici le discernement intérieur et le discernement du Corps du Christ sont corrélatifs. Un peu plus loin, en 1Co 12,10 saint Paul évoque un discernement qui s'opère *entre les esprits*, et pour ce faire, inaugure en un *hapax* l'expression «discernement des esprits» qu'il associe au don de prophétie et insère dans la liste des charismes donnés en vue de l'édification du Corps. Il convient de lire ce passage en synchronie avec *Galates* 5,19-22 présentant deux listes d'indices, l'une permettant de délimiter la présence de l'Esprit de la chair (*Ga* 5, 19-21)²³, l'autre celle de l'Esprit de Dieu (*Ga* 5,22-23)²⁴. Le discernement entre l'esprit de Dieu ou l'esprit du mauvais s'opère à travers leurs fruits visibles et sensibles, c'est-à-dire encore selon le principe de l'incarnation.

Si, dans la même ligne que Paul, la *Lettre aux Hébreux* exhorte à un discernement moral qui s'opère entre *le bien et le mal* (*He* 5,13-14), les écrits johanniques reprennent cette idée à travers le thème du discernement entre fils de la lumière et fils des ténèbres et l'injonction à discerner les esprits qui retentit dans la *Première Épître*:

1Jn 4,1-3: Bien-aimés, ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits (*δοκιμάζετε τὰ πνεύματα*) pour voir s'ils viennent de Dieu, car beaucoup de faux prophètes sont venus dans le monde. À ceci reconnaissez

23 *Ga* 5, 19-21: «Or on sait bien tout ce que produit la chair: fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie, haines, discorde, jalousie, emportements, disputes, dissensions, scissions, sentiments d'envie, orgies, ripailles et choses semblables – et je vous préviens, comme je l'ai déjà fait, que ceux qui commettent ces fautes-là n'hériteront pas du Royaume de Dieu.»

24 «Mais le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi: contre de telles choses il n'y a pas de loi.»

l'esprit de Dieu: tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair est de Dieu; et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu; c'est là l'esprit de l'Antichrist.

Comment quelqu'un peut-il juger s'il a l'Esprit du Christ? Satan ne se déguise-t-il pas aussi en ange de lumière?²⁵ Jean souligne que le principe et le critère du discernement réside dans la confession de Jésus *venu dans la chair*. Autrement dit, si l'Antichrist tend à spiritualiser, à séparer l'esprit de la chair – caractéristique d'ailleurs du gnosticisme – celui qui est de Dieu reçoit de l'Incarnation et de la confession du Christ venu dans la chair, le critère de son discernement de la présence de l'Esprit de Dieu²⁶.

Dans le commentaire de ces versets, saint Augustin précise qu'il ne suffit pas de confesser par la parole que Jésus est venu dans la chair²⁷. Même s'il affirme de sa bouche que Jésus est venu dans la chair, celui qui divise le Corps du Christ le nie dans ses actes:

Tu affirmes de bouche, tu nies de cœur: tu affirmes en paroles, tu nies en actes. – Comment dis-tu, je le nie en actes? – Oui, parce que le Christ est venu dans la chair, afin de mourir pour nous. Il est mort dans la chair, parce qu'il a voulu nous enseigner par une immense charité: «Il n'est pas de plus grande charité que de donner sa vie pour ses amis». Toi, tu n'as pas la charité: car, pour une question d'amour-propre tu romps l'unité. [...] Tu retranches de l'unité de toute la terre, tu divises le corps du Christ. Lui est venu dans sa chair pour rassembler; toi, tu cries bien haut pour disperser²⁸.

«Tout esprit qui détruit (*solvit*) le Christ venu dans la chair n'est pas de Dieu». [...] Le Christ est venu rassembler, toi, tu viens détruire (*solvere*). Tu veux écarteler les membres du Christ. Comment ne nierais-tu pas que

25 Cfr. Cfr. 2 Co 11,14; 1Tm 4,1.

26 Cfr. L. MELINA, «La pastorale familiare dopo il Sinodo dei Vescovi (2014-2015)», Conferenza ai Penitenzieri, Roma, 10 novembre 2015, pro manuscripto.

27 Cfr. AUGUSTIN, *Commentaire de la Première Épître de Saint Jean*, SCh 75, intr., trad. et notes P. AGAËSSE, Cerf, Paris 1961, Tractatus VI.13, 307: «Quel est celui qui confesse que Jésus-Christ est venu dans la chair? C'est là mes frères qu'il faut s'attacher aux actes et non au bruit des paroles».

28 AUGUSTIN, *Commentaire de la Première Épître de Saint Jean*, Tractatus VI.13, 307.

le Christ soit venu dans la chair, toi qui romps l'unité de l'Église de Dieu, que lui a rassemblée²⁹.

Le texte d'Augustin vise ici les hérétiques qui divisent l'unité de l'Église de Dieu, mais il peut aussi être étendu à celui qui divise l'*una caro* scellée par le sacrement de mariage, écartelant les membres du Christ unis par Dieu et rompant ainsi l'unité de la petite Église domestique. Le discernement des esprits engage aussi un discernement du corps car l'esprit de l'homme agit toujours dans et coextensivement au corps. Aussi ne peut-on discerner les esprits, les inspirations intérieures, en particulier dans le cadre du sacrement de mariage, qu'à partir de la vérité inscrite dans le langage du corps.

Les Épîtres néotestamentaires sont claires: l'introspection du cœur et de la conscience ne suffit pas mais doit être jointe à celle du corps qui révèle la présence des fruits de l'Esprit de Dieu ou du mauvais³⁰. Aussi, le don de l'Esprit de Dieu se reconnaît en ce qu'il édifie le Corps du Christ et concourt à sa croissance (1Co 12, 12-30; 14,12). C'est d'une autre manière ce que l'axiome de saint Irénée exprime avec tant de force: «Là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce»³¹.

Ce thème scripturaire du discernement a été largement repris par la tradition spirituelle et notamment par la tradition monastique: Origène (env. 185-env. 251), Évagre (env. 346-399), Jean Cassien (env.360-env. 432), Diadoque (env. 400-env. 499), Grégoire le Grand (env. 540-604), Jean Climaque, (env. 570-649) etc³². Vertu-clé du chemin de la perfection, elle est présentée comme l'instrument nécessaire pour avancer et

29 AUGUSTIN, *Commentaire de la Première Épître de Saint Jean*, Tractatus VI.14, 311.

30 Cfr. L. MELINA, «La pastorale familiare dopo il Sinodo dei Vescovi (2014-2015)», Conferenza ai Penitenzieri, Roma, 10 novembre 2015, pro manuscripto.

31 IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses*, Livre III, éd. critique A. Rousseau & L.Doutreleau, SCh 211, Cerf, Paris 1974, ch. XXIV, n° 1,474-475: «*Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia*».

32 Cfr. G. BARDY, «Le discernement des esprits chez les Pères», in M. VILLER-F. CAVALLERA-J. DE GUIBERT, *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, Beauchesne, Paris 1957, 1247-1254; A. LOUF, «Le discernement dans la tradition orientale», *Itinéraires augustiniens* 30, in <http://www.assomption.org/fr/spiritualite/saint-augustin/revue-itineraires-augustiniens/le-discernement/iii-augustin-dans-12019histoire>; D. BERTRAND, «La tradition du "discernement spirituel"», in *Warsawskie Studia Teologiczne* 20 (2007/2) 37-50; UN CHARTREUX, *Le discernement des esprits*, coll. «Sagesse des chartreux», Paris, Presses de la Renaissance, 2003.

persévérer avec prudence et modération, luttant contre l'esprit du malin et laissant place au bon esprit de Dieu. Il pourra sembler que nous nous éloignons de notre sujet mais, un détour par l'enseignement de saint Jean Cassien nous y ramènera.

3. CASSIEN: LE DISCERNEMENT COMME «LAMPE DU CORPS» (*LUCERNA CORPORIS*)

Dans ses deux premières *Conférences*, Jean Cassien insiste sur l'importance de la *discretio*³³ pour les moines qui désirent parcourir le chemin de la perfection³⁴. La première étape décisive consiste dans l'identification précise de la fin (*telos, finis*) et du but de la vie monastique (*skopos, destinatio*) afin de pouvoir ensuite discerner les bons esprits qui conduisent au Royaume et les mauvais qui en barrent l'accès: «Tout art, [...] toute discipline requiert premièrement un but, c'est-à-dire un vouloir de l'âme, une application de l'esprit dont jamais on ne se désiste. Faute d'y être fidèle en toute ardeur et persévérance, on ne parviendrait pas à la fin désirée».³⁵

De même que le laboureur a pour finalité de vivre dans l'abondance de bonnes moissons et prend les moyens nécessaires pour y parvenir (labour, désherbage, irrigation, etc), ainsi le moine doit-il prendre les moyens nécessaires pour parvenir à sa fin qui n'est autre que le royaume de Dieu – c'est-à-dire la sainteté de la vie éternelle – et qui passe par le but de la pureté du cœur à poursuivre «sans laquelle il est impossible que personne atteigne à cette fin»³⁶, «terme unique de nos actions et de nos désirs»³⁷ qui n'est autre que la charité:

33 Aux termes grecs *diakrisis, diakrinein, dokimasia pneumatou* correspondent les termes latins *discretio, discernere*, séparer, distinguer; *probatio spiriti*, éprouver les esprits.

34 Cfr. M.-D. WEILL, «Le discernement des esprits chez saint Jean Cassien», in *Vies Consacrées* 85 (2013/1-2) 48-58; 120-133.

35 CASSIEN, *Conférence* I,4, in *Conférences* I (I-VII), intr., texte, trad., notes, E. Pichery, SCh 42, Cerf, Paris 1955, 80. Voir aussi: *Conférence* I,2, 79: «Tout art, toute discipline a son but particulier (*destinatio*) et une fin qui lui est propre (*finis*); quiconque y veut sérieusement exceller se le propose sans cesse, et dans cette vue souffre tous les labeurs, les dangers, les pertes, d'une âme égale et joyeuse».

36 CASSIEN, *Conférence* I,4, 82.

37 CASSIEN, *Conférence* I,7, 84.

La fin de notre profession, comme nous l'avons dit, consiste en le royaume de Dieu ou royaume des cieux, il est vrai; mais notre but est la pureté du cœur, sans laquelle il est impossible que personne atteigne à cette fin. Arrêtant donc à ce but notre regard, pour y prendre notre direction, nous y courrons tout droit, comme par une ligne nettement déterminée. Que si notre pensée s'en éloigne quelque peu, nous y revenons sur-le-champ, et corrigeons par lui nos écarts, comme par le moyen d'une règle. Cette norme, en appelant tous nos efforts à converger vers ce point unique, ne manquera pas de nous avertir aussitôt, pour peu que notre esprit dévie de la direction qui sera opposée³⁸.

En effet, trois principes de pensées combattent en nous: «Dieu, le démon et nous-mêmes»³⁹. Il convient donc de savoir les reconnaître. C'est ici qu'apparaît la nécessité du discernement: «discernement entre le bon grain et l'ivraie, discernement entre les bonnes et mauvaises pensées qui se présentent à notre esprit, car pour Cassien, il n'est pas pensable de laisser croître dans l'âme les deux en même temps»⁴⁰: «En nous, il ne peut y avoir que la connaissance ou l'ignorance de la vérité et l'amour du vice ou de la vertu; par quoi nous donnons la royauté de notre cœur, soit au diable, soit au Christ»⁴¹.

Tel un habile changeur qui sait distinguer l'or vrai de la contrefaçon⁴², le moine est appelé à discerner en lui les esprits à la lumière des Écritures, tout en sachant bien que le diable peut aussi dénaturer «par un emploi abusif et artificieux, les précieuses paroles de l'Écriture, et les tourner en un sens contraire au véritable et pernicieux, afin de nous offrir, sous les dehors trompeurs de l'or, l'effigie de l'usurpateur»⁴³. Se déguisant en ange de lumière sous l'habit de la vertu et de la sainteté⁴⁴, le diable fait tomber dans le vice:

Ce sont des jeûnes immodérés à contre-temps, des veilles excessives, des prières mal ordonnées, une lecture mal à propos: autant de mirages, dont

38 CASSIEN, *Conférence* I,4, 81.

39 CASSIEN, *Conférence* I,29, 99-101.

40 WEILL, «Le discernement des esprits chez saint Jean Cassien», cit., 51.

41 CASSIEN, *Conférence* I,13, 91.

42 CASSIEN, *Conférence* I,20, 101-103; II,9, 119-120.

43 CASSIEN, *Conférence* I,20, 103.

44 Cfr. CASSIEN, *Conférence* I,20, 105: «Le diable trompe lorsqu'il revêt le manteau des saints».

il se sert, pour nous attirer à une fin malheureuse. Il nous persuade encore, pour un motif de charité, de nous entremettre et de faire des visites, afin de nous tirer hors de la clôture très sainte du monastère et du secret d'une paix amie. Il nous suggère de nous charger du soin de femmes consacrées à Dieu et sans appui, à dessein de nous engager dans des liens inextricables et de nous distraire par mille soucis pernicieux⁴⁵.

Ces œuvres détachées de la fin et du but fixés peuvent alors revêtir l'apparence de la miséricorde ou de la fidélité à la Parole de Dieu pour finalement mettre en péril la vocation du moine : «Quelques opposées qu'elles soient à notre salut et à notre profession, ces œuvres parce qu'elles se couvrent d'un certain voile de miséricorde et de religion, ont tôt fait de séduire les naïfs et les imprudents»⁴⁶. Et Cassien de mettre sur la bouche de l'Abbé Moïse de nombreux exemples de moines qui se sont laissé abuser, invitant ses auditeurs à labourer «à toute heure, à tout moment la terre de notre cœur avec la charrue de l'Évangile, c'est-à-dire avec le souvenir incessant de la croix du Seigneur»⁴⁷.

Or, discerner si telle pensée vient de Dieu ou du Diable, si telle action est inspirée de Dieu ou non, exige de choisir une tactique spirituelle qui soit adaptée à la situation concrète⁴⁸. Nous arrivons ainsi à la seconde facette du discernement qui est inséparable de la première même si elle s'en distingue.

Nous l'avons vu, le premier volet de la *discretio* se tient sur le terrain d'un combat spirituel exigeant un discernement des esprits sous la forme d'un choix entre le bien et le mal, la vérité ou le mensonge. Le second volet qui en découle est celui de la mesure prudentielle, de la modération qui tient le juste milieu dans la situation historique précise afin de choisir des remèdes adaptés pour diriger sa vie, et parvenir à Dieu⁴⁹.

45 CASSIEN, *Conférence* I,20, 103.

46 CASSIEN, *Conférence* I,20, 104.

47 CASSIEN, *Conférence* I,22, 107.

48 CASSIEN, *Conférence* V, 27, 216-217: «l'ordre à suivre dans cette lutte n'est pas identique pour tous. L'attaque ne se présente pas uniformément de la même manière, et c'est à chacun d'ordonner le combat selon l'ennemi qui le presse davantage».

49 CASSIEN, *Conférence* II,2, 113; II,16, 131. En ce sens on peut rapprocher la *discretio* de la vertu de prudence: Cfr. F. DINGJAN, *Discretio. Les origines patristiques et mystique de la doctrine de la prudence chez Saint Thomas*, Van Gorcum-Prakke, Assen 1967.

Faisant appel à *Matthieu* 6,22-23⁵⁰, Cassien définit la discrétion comme la «lampe du corps (*lucerna corporis*)»⁵¹: si nous en manquons, c'est tout le corps qui devient ténébreux. Sans elle, «il nous sera possible ni de bâtir notre édifice intérieur, ni d'amasser les richesses spirituelles»⁵². Ici encore, est mis en valeur le lien entre le discernement des esprits, le discernement du corps et l'édification du Corps du Christ. C'est donc cette «lampe du corps» qui distingue les différentes situations avec mesure pour apporter avec bonté le remède adapté, sachant que la dureté pourra décourager le pécheur et que le laxisme l'enfermera dans son péché, lui barrant la route du salut.

Dans son dialogue avec Germain – rapporté par Cassien dans sa seconde Conférence – l'Abbé Moïse raconte l'histoire de ce jeune moine «tourmenté de l'aiguillon de la chair et de l'esprit de fornication» qui vint trouver un moine ancien car «il pensait trouver dans la prière du vieillard une consolation à sa peine et le remède à ses blessures»⁵³. Mais voici que ce dernier éclate en violents reproches et paroles amères. Le jeune moine sort alors de sa cellule «en proie au plus sombre désespoir et à une tristesse mortelle. Dans l'abattement où le chagrin l'a jeté, déjà il ne songe plus à guérir son mal, mais bien à assouvir la passion qu'il a conçue»⁵⁴. Il faudra qu'il rencontre un saint ancien qui sache à la fois le consoler, lui offrir des paroles de compassion et prier pour lui avec gémissements pour que le jeune moine soit touché par la grâce et sorte victorieux de la tentation:

Apprenez donc par votre propre exemple à compatir aux affligés, et ne jetez point ceux qui sont en danger dans les terreurs d'un désespoir fatal, ni ne les exaspérez par la dureté de vos propos. Sachez les reconforter plutôt par des consolations pleines de douceur et de tendresse⁵⁵.

50 *Mt* 6,22-23 «La lampe du corps, c'est l'œil. Si donc ton œil est sain, ton corps tout entier sera lumineux. Mais si ton œil est malade, ton corps tout entier sera ténébreux. Si donc la lumière qui est en toi est ténèbres, quelles ténèbres!»

51 CASSIEN, *Conférence* II,2,4, 113, 115.

52 CASSIEN, *Conférence* II,4, 115.

53 CASSIEN, *Conférence* II, 126.

54 CASSIEN, *Conférence* II, cit., 126.

55 CASSIEN, *Conférence* II, cit., 128.

Aussi, quand le Pape François exhorte les Pasteurs à la bonté, à la tendresse et à la miséricorde envers les pécheurs, il se situe pleinement dans la veine de la tradition des Pères⁵⁶. Le but de cette bonté n'est pas un laxisme qui fermerait les yeux sur le mal, mais de conduire le pécheur sur un chemin de conversion et de lui apporter la guérison de son péché. C'est ce qui ressort du numéro 154 de l'Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* qui invite les prédicateurs à partir de l'écoute du peuple à un «discernement évangélique» qui permette de faire retentir l'appel de Dieu au cœur de chaque situation historique humaine. Le pape précise bien que «cette préoccupation ne répond pas à une attitude opportuniste ou diplomatique» mais qu'elle est «profondément religieuse et pastorale» cherchant à éclairer les événements de la lumière de l'Esprit⁵⁷. De même que Cassien fondait son discernement sur l'orientation claire de la fin et du but de la vie monastique, le numéro 35 de la *Relatio Synodi* 2015 invite à prendre conscience de la vocation du sacrement de mariage. Elle rappelle à cet égard que le discernement des situations réclame une «orientation sûre en termes de cheminement et d'accompagnement». Cette orientation est garantie par la Parole de Dieu culminant dans l'Incarnation:

Cette boussole est la Parole de Dieu dans l'histoire dont le point culminant est Jésus-Christ, « le chemin, la vérité et la vie » pour tous les hommes et femmes qui constituent une famille. Nous nous mettons donc à l'écoute de ce que l'Église enseigne sur la famille à la lumière de l'Écriture sainte et de la Tradition (R.35).

Les parcours de discernement, souhaités au numéro 53 de la *Relatio* pour accompagner les couples en souffrance ou engagés dans un nouveau lien après un mariage sacramentel, risqueraient d'être compris de façon trop générique s'ils n'étaient pas lus dans cette optique⁵⁸. La maturation d'un «choix conscient et cohérent» auquel ils doivent conduire, ne peut avoir comme autre critère que celui du Christ venu dans la

56 Cfr. FRANÇOIS, *Il nome di Dio è misericordia. Una conversazione con A. Tomielli*, Piemme - LEV, Milano - Città del Vaticano 2016.

57 Cfr. FRANÇOIS, Ex.Ap. *Evangelii Gaudium*, n. 154. Voir aussi le n. 137.

58 *Relatio Synodi* 2015, n. 53: «Dans les diocèses, il est souhaitable de mettre en place des parcours de discernement et d'impliquer ces personnes pour les aider et les encourager dans la maturation d'un choix conscient et cohérent».

chair selon le principe du discernement des esprits énoncé par l'apôtre Jean dans sa première épître. Ainsi compris dans la ligne traditionnelle du discernement, le numéro 69 de la *Relatio* a raison de souligner que le discernement pastoral a pour but de «conduire à la plénitude du sacrement»⁵⁹ même au cœur des situations les plus difficiles:

[L'Église] ressent aujourd'hui de façon encore plus urgente la responsabilité de faire redécouvrir aux baptisés combien la grâce de Dieu est à l'œuvre dans leurs vies – même dans les situations les plus difficiles – pour les conduire à la *plénitude du sacrement*. Le Synode, tout en saluant et encourageant les familles qui vivent la beauté du mariage chrétien, entend promouvoir le discernement pastoral pour les situations dans lesquelles l'accueil de ce don peine à être reconnu, ou est, à des degrés divers, compromis. C'est une grande responsabilité que de maintenir vivant un dialogue pastoral avec ses fidèles, qui permettra une ouverture croissante et cohérente à l'évangile du mariage et de la famille *dans sa plénitude*. (R.69).

En effet conclut le numéro suivant (R.70): «Toutes ces situations doivent être abordées de manière constructive, en cherchant à les transformer en opportunités de chemin de conversion vers la *plénitude du mariage et de la famille à la lumière de l'Évangile*.»

«Exprimer avec clarté la Doctrine» (R.51) non seulement n'empêche pas l'exercice de cette bonté pastorale qui discerne les situations variées, mais elle le permet. Il serait faux de mettre en opposition cette *expression claire* de la Doctrine avec la miséricorde. Car la vraie consolation, le but de toute la bonté de l'attention pastorale aux diverses situations n'est autre que de mettre en contact avec Jésus-Christ et sa Parole, dont la vérité libère, guérit et sauve, là où tout semblait sans issue.

Nous sommes convaincus que cette parole répond aux attentes humaines les plus profondes en termes d'amour, de vérité et de miséricorde, et qu'elle réveille les capacités de don et d'accueil, même dans les cœurs brisés et humiliés. C'est dans ce contexte que nous croyons que l'évangile de la famille commence avec la création de l'homme à l'image de Dieu,

59 Il faut noter qu'en ce numéro 69, à côté de l'expression «plénitude du sacrement», on trouve encore celle de «plénitude de l'évangile du mariage et de la famille», à nouveau répétée au numéro suivant (n. 70), indiquant de façon claire que c'est la plénitude de l'évangile qui est la fin et la balise illuminant le discernement.

qui est amour et qui appelle l'homme et la femme à l'amour, selon sa ressemblance (cfr. *Gn* 1, 26-27). La vocation du couple et de la famille à la communion de vie et d'amour perdue dans toutes les étapes du dessein de Dieu malgré les limites et les péchés des hommes. (R.35).

4. DISTINGUER LES SITUATIONS: À PROPOS D'UNE OBJECTION

On l'a vu, la notion du discernement des esprits à la lumière de l'Incarnation du Christ et de sa Parole s'étend à un autre discernement qui est celui de la juste mesure, et donc une distinction des différentes situations afin de leur appliquer le meilleur remède.

Les occurrences de la *Relatio* sont nombreuses; deux d'entre elles renvoient notamment au numéro 84 de *Familiaris Consortio* (R. 51; 85) qui, dans le cas d'une nouvelle union après divorce, invite les pasteurs à distinguer les situations par amour de la vérité:

Les pasteurs doivent savoir que, par amour de la vérité, ils ont l'obligation de bien discerner les diverses situations. Il y a en effet une différence entre ceux qui se sont efforcés avec sincérité de sauver un premier mariage et ont été injustement abandonnés, et ceux qui par une faute grave ont détruit un mariage canoniquement valide. Il y a enfin le cas de ceux qui ont contracté une seconde union en vue de l'éducation de leurs enfants, et qui ont parfois, en conscience, la certitude subjective que le mariage précédent, irrémédiablement détruit, n'avait jamais été valide.

Tout en invitant à faire en sorte que les divorcés engagés dans une nouvelle union «ne se sentent pas séparés de l'Église» et participent à sa vie, ce numéro 84 s'achève sur l'affirmation de la discipline de l'Église «fondée sur l'Écriture Sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés». En effet «ils se sont rendus eux-mêmes incapables d'y être admis car leur état et leur condition de vie est en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Église, telle qu'elle s'exprime et est rendue présente dans l'Eucharistie.»

Le texte présente la vie dans le corps – ici, la fidélité au sacrement de mariage – comme une clé pour le discernement. Nous retrouvons les

éléments de l'analyse biblique qui a mis en valeur le corps comme élément de vérification en référant le discernement au Christ dans la chair (1 Jn 4,1-3), au Christ dans le Corps ecclésial à travers le Corps eucharistique (1 Co 11,27-29), au corps offert du chrétien membre du Christ et temple de l'Esprit (Rm 12,1-2; 1 Co 6,13-20).

Une objection a souvent été soulevée: pourquoi inviter à distinguer les situations si, à la fin, la solution adoptée ne les distingue pas en affirmant que les divorcés remariés – quelles que soient leur situation et leur histoire – ne sont pas admis à recevoir la communion eucharistique?

C'est méconnaître la tradition du discernement spirituel qui vise la sainteté: il ne s'agit pas de distinguer les situations pour modérer ensuite les exigences de l'Évangile, mais de les distinguer pour amener le fidèle, selon l'individualité propre de sa vie, à découvrir comment il se rapporte au Corps du Christ, et s'il vit en accord avec ce Corps, afin de le conduire pas à pas à vivre en plénitude l'Évangile.

Saint Grégoire Le Grand nous offre un exemple remarquable de ce discernement des situations au troisième Livre de sa *Règle Pastorale*. Insistant sur le fait que la prédication du pasteur doit distinguer les situations, il n'hésite pas à fournir en préambule une liste longue et détaillée de quarante binômes de situations antagonistes qu'il développera ensuite minutieusement tout au long de ce troisième livre. Prenons la peine de relire quelques-uns de ces avertissements même si nous ne pouvons redonner l'entière liste:

Il faut avertir d'une façon différente:
les hommes et les femmes,
les jeunes gens et les gens d'âge,
les pauvres et les riches,
les bons vivants et les gens tristes,
les inférieurs et les supérieurs,
les serviteurs et les maîtres,
les sages de ce monde et les esprits frustes,
les effrontés et les gens prompts à rougir,
les prétentieux et les pusillanimes,
les gens impatientes et les gens patients,
[...]

Il faut avertir de façon différente:

[...]

Ceux qui sont engagés dans les liens du mariage, et ceux qui sont libres,
Ceux qui ont l'expérience de l'union charnelle, et ceux qui l'ignorent,
Ceux qui pleurent leurs péchés, selon qu'ils ont péché en acte ou en
pensée,

Ceux qui pleurent leur péché sans y renoncer, et ceux qui y renoncent
sans les pleurer,

Ceux qui vont jusqu'à louer leur dérèglements, et ceux qui se font grief
de leurs écarts de conduite, mais sans les éviter,

Ceux qui sont dominés par une soudaine poussée de passion, et ceux qui
se laissent délibérément enchaîner dans la faute,

Ceux qui commettent des infractions minimales, mais fréquentes, et ceux
qui se gardent des fautes légères, mais sombrent parfois dans de lourdes
fautes,

Ceux qui n'entreprennent même pas d'agir pour le bien, et ceux qui
cachent le bien qu'ils font, et cependant par certains actes vus de tous
donnent prise à des jugements défavorables⁶⁰.

Par-delà la longue énumération, Grégoire désire montrer que le salut du Christ rejoint la multitude diversifiée des cas de figure. L'objet de ce discernement des situations ne consiste pas dans l'amoindrissement de la perfection de l'Évangile, mais dans l'adaptation de l'exhortation de façon à ce qu'elle conduise le fidèle – même éloigné et enferré dans le péché – à vivre cette perfection dans sa vie concrète. «Pour faire grandir tous ses auditeurs dans la vertu de charité, un docteur doit-il toucher leur cœur, à l'aide d'un seul fonds de doctrine, mais non d'une seule et même façon d'exhorter (*ex una doctrina, non una eademque exhortatione*)⁶¹».

Il n'y a donc qu'un «seul fonds de doctrine» mais non un seul type d'accompagnement pastoral. Aussi, sachant que «ce qui est utile aux uns nuit souvent aux autres»⁶², le pasteur, tel un médecin attentif, doit administrer le remède qui convient, au bon moment⁶³, avec bonté, par-

60 GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle Pastorale*, II, intr., notes et index B. Judic, texte critique F. Rommel, trad. C. Morel, SCh 382, Cerf, Paris 1992, Livre III, 1, 263-267.

61 GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle Pastorale*, II, Livre III, Prologue, 261.

62 GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle Pastorale*, II, Livre III, Prologue, 259.

63 Cfr. GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle Pastorale*, I, intr., notes et index B. Judic, texte critique F. Rommel, trad. C. Morel, SCh 381, Cerf, Paris 1992, Livre II, 10, 241: «Faute d'être appliqués au bon moment des remèdes perdent leur pouvoir de guérir.»

fois ferme, parfois consolant⁶⁴ pour conduire le pécheur non seulement à pleurer son péché mais à y renoncer: «Qui pleure ses péchés sans y renoncer brise son cœur, oui, mais néglige de l'humilier. Qui renonce à ses péchés sans les pleurer humilie son cœur, oui, mais refuse de le briser»⁶⁵. Le but visé auquel le pasteur ne devra jamais renoncer est celui de l'édification du Corps du Christ, critère de la justesse de son accompagnement: «Le langage des docteurs doit donc se conformer à la nature de leurs auditeurs, de façon à s'adapter à chacun, pour ses besoins à lui, et cependant ne jamais renoncer à l'art d'édifier une communauté»⁶⁶.

5. CONCLUSION

Cassien met en valeur la vertu de la *discretio* dans le cadre de la vie monastique et d'une claire détermination pour la perfection évangélique en vue du Royaume. Le discernement n'a pas d'autre but. Placer le discernement au centre de la pastorale du mariage, c'est donc, dans la ligne des Pères, replacer le mariage à la lumière de sa fin: la sainteté de l'*una caro* des époux.

Il convient même de faire un pas de plus: envisager le discernement comme une étape-clé de l'accompagnement des fidèles vivant en contradiction avec le sacrement du mariage, c'est finalement leur rappeler qu'eux aussi sont appelés à la perfection de l'Évangile et que celle-ci est possible pour eux.

Le discernement des situations, l'évaluation des diverses responsabilités en jeu devraient avoir pour seul but d'offrir un accompagnement adapté, qui sache à la fois accueillir avec amour et compassion la souffrance des personnes vivant en «situations complexes» pour que, se redécouvrant infiniment aimées de Dieu, elles apprennent à aimer la discipline sacramentelle de l'Église et y discernent un chemin de liberté, de conversion, de salut et de joie⁶⁷.

64 GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle Pastorale*, I, Livre II, 10, 239: «Il faut parfois dénoncer avec douceur, parfois réprimander avec véhémence».

65 GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle Pastorale*, II, Livre III, 30, 485.

66 GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle Pastorale*, II, Livre III, Prologue, 260.

67 Cfr. B. BOURGES, *Béatrice B., Catholique, divorcée remariée*, Artège, Perpignan 2015.

Si le mot «péché» a été mis en sourdine dans la *Relatio*, pourtant le thème du discernement correctement compris nous y ramène. En effet, insister sur la nécessité d'un discernement, c'est finalement renvoyer à la reconnaissance du combat entre le bien et le mal qui se joue dans le cœur de l'homme et donc à sa lutte contre le péché. C'est poser la réalité du mariage au cœur de ce combat. Dès lors, le sacrement de mariage, participation au grand mystère de l'union du Christ à l'Église sur la Croix, est, comme la Croix, un lieu d'achoppement et de discernement des cœurs entre grâce et péché.

Discerner, c'est encore se replacer devant la volonté de Dieu sur le mariage, son dessein de création et la parole prononcée par le Christ: «ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer» (*Mt* 19,6). Aussi, n'y a-t-il pas de vrai discernement qui ne fasse mémoire du sacrement de mariage reçu⁶⁸.

De façon plus large, il n'est pas de discernement qui ne fasse avant tout mémoire du choix de Dieu et de son amour qui précède, guérit et porte chacun. Finalement tout discernement réclame de se laisser d'abord discerner par une histoire plus vaste que la nôtre, celle de Jésus-Christ venu en la chair pour nous sauver – histoire venant toucher et transformer les rapports dans la chair et leur conférant leur identité propre.

Cantonner le discernement au seul champ de la perception intérieure subjective des événements et de sa responsabilité propre, ne serait pas faire droit à la dimension sacramentelle du mariage, ni à l'essence du discernement enseigné par l'Écriture: le discernement des esprits, nous l'avons vu, engage le langage de l'incarnation. Ce faisant, il est discernement du corps possédant des critères objectifs, notamment en référence à la vie du Christ dans la chair – vie qui nous est communiquée par et dans les sacrements qui font l'Église Corps du Christ.

Aussi, le discernement du mariage ne peut être détaché de la «signification sponsale du Corps qui ouvre l'espace intérieur de la liberté du don»⁶⁹. En effet, pour être véritable discernement *spirituel*, il doit être relecture du langage du corps dans la vérité, sachant «discerner le vrai du

68 C'est là l'intuition des parcours qui suivent l'intuition de J. Nourissat. Voir E. JACQUINET – J. NOURISSAT, *Fidèles jusqu'à l'audace*, Salvator, Paris 2008; G. BERLIET, *Parcours Miséricorde et vérité*, Éd. de l'Emmanuel, Paris 2011.

69 JEAN-PAUL II, *Audience du 12 novembre 1980*, in ID., *La théologie du corps*, intr., trad., index, tables et notes Y. SEMEN, Cerf, Paris 2014, [TDC 48-3], 304.

faux dans le langage du corps»⁷⁰. Lampe du corps (*lucerna corporis*), le discernement est appelé à reconnaître la vérité du corps – son propre corps, le corps de l'autre – à la lumière de la vérité du Corps du Christ. C'est à ce prix qu'il devient pleinement discernement des esprits.

70 JEAN-PAUL II, *Audience du 9 février 1983*, [TDC 107-3-5], 508-509.

La coscienza può autorizzare deroghe alle norme?

GIACOMO SAMEK LODOVICI*

SUMMARY: What is the proper relationship between conscience and the moral norms? Are they two polar opposites? Can conscience establish exceptions? To address the issue, this article investigates the nature of inventive practical reason and of conscience itself (also looking at some problematic conceptions), focusing on the relationship with norms. These are aimed at the person's flourishing and the summit of morality lies in the exercise of virtue, declined as love's strategies. The outcome of the article is that conscience can (sometimes) establish the inobservance of relative moral rules, but not of moral absolutes, because the latter concern the evils of that person of which conscience has the task of being the guardian, the lighthouse and the support. If conscience incentives such evils, it fails its task, damaging the person in which it is immanent. Conscience enlightened by phronesis and the right rules are not opposed, but are two wings that synergistically allow the person to arrive at the truth about his or her good, which consist in answering the call to love.

Qual è il corretto rapporto tra la coscienza e le norme morali? Si tratta di due poli contrapposti e in tensione tra loro? Può la prima derogare dalle seconde e stabilire delle eccezioni? Come vedremo, in certi casi alla coscienza spetta effettivamente il compito di autorizzare l'inservanza di una norma; ma hanno ragione anche coloro che – sia in

* Docente di Storia delle dottrine morali, di Filosofia morale (modulo I) nonché di Filosofia della Storia presso l'Università Cattolica di Milano.

campo etico-filosofico, sia in campo etico-teologico, e comunque non di rado nell'ambito ordinario-extrateoretico – attribuiscono alla coscienza la potestà di derogare anche dalle norme morali assolute¹?

1. NATURA DELLA COSCIENZA E RAGION PRATICA INVENTIVA

Anzitutto bisogna intendersi sulla nozione di coscienza.

Nel presente contributo, con la nozione di coscienza designiamo la ragion pratica quando (sulla scorta di una conoscenza morale già posseduta e di principi etici precedentemente appresi²) emette un atto interiore di giudizio morale (accompagnato e seguito da sentimenti di serenità, rimorso, soddisfazione, insicurezza, ecc., ma non coincidente con essi) esprimendosi circa il bene/male di un'azione che un soggetto valuta se compiere o che sta già compiendo o che ha già compiuto³.

1 Si potrebbero citare svariati nomi. Tra i filosofi cfr., per esempio, H. G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1963, tr. it. *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1974, 61-74 e (in modo più sfumato) ID., *Wahrheit und Methode. Grundzüge der philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1960, tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1997¹¹, 363-376; in campo teologico-morale cfr., per esempio, i dibattiti e alcuni documenti e testi correlati al doppio Sinodo della Chiesa cattolica (2014 e 2015) sulla famiglia.

2 Sulla genesi della conoscenza morale, sul suo nesso con l'esperienza che l'uomo fa di se stesso, sul contributo della sinderesi, sul ruolo cruciale del *phronimos* nella formazione della coscienza, sull'incidenza dei rapporti intersoggettivi nell'educazione, ecc., cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 229-249, e M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetz Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1987, tr. it. *Legge naturale e ragion pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001, 59-75, 288-292. Per una critica dell'influsso sulla coscienza esercitato dal Super Io come lo concepisce Freud, cfr. P. PAGANI, *Coscienza e comunità*, Corso di Etica fondamentale 2007-2008, Collegio Borromeo (Pavia), www.collegioborromeo.it/files/2007-08/eticafond_disp/PAVIA%209.doc.

3 Secondo alcuni eticisti, sulla scorta di Tommaso, la coscienza giudica solo le azioni doverose future e passate, mentre quelle presenti e non doverose appartengono alla sfera di competenza della *phronesis*, cfr. S. PINCKAERS, *Coscienza, verità e prudenza*, in G. BORGONOVO (a cura di), *La coscienza*, LEV, Città del Vaticano 1996, 137-139; qui non ci interessa fare queste distinzioni di competenza, perché nei dibattiti attuali si nomina la coscienza come sinonimo di ragion pratica quando è sorgente di tutti i giudizi appena menzionati.

Circa la valutazione, a posteriori, della coscienza sui suoi atti passati, non tutti sanno che era già in uso presso alcuni degli antichi l'esame di coscienza. Per esempio cfr. SENECA, *De ira*, 3, 36-37, che riferisce di aver appreso la pratica dal filosofo Sestio (I sec. d.C.). Altri esempi in P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Au-

Quando si parla di “voce della coscienza” a volte il termine coscienza designa la ragione umana quale principio di questi atti interiori di giudizio morale, a volte designa la “voce” stessa, cioè il giudizio pronunciato dalla ragione.

Bisogna inoltre focalizzare la natura ed i compiti della ragion pratica virtuosa evitandone due interpretazioni opposte⁴. Da un lato, secondo una certa prospettiva, ad essa spetterebbe il ruolo di stabilire eccezioni alle norme, in forza dell'irriducibile singolarità del caso particolare, e sarebbe totalmente indipendente da qualsiasi principio morale universale. Dall'altro, secondo la prospettiva opposta, per salvaguardare l'oggettività della verità etica bisognerebbe negare la capacità ermeneutico-inventiva della ragion pratica ed attribuirle esclusivamente un compito applicativo-esecutivo dei principi etici.

Piuttosto, da un lato la ragion pratica deve sempre rispettare le norme negative assolute (lo argomentaremo), dall'altro non è, per questo, meramente applicativa/deduttiva, bensì è inventiva: a volte deduce principi specifici già compresi in una *Grundnorm*, o applica regole etiche a situazioni particolari, o sussume casi concreti sotto norme; ma è anche inventiva (nel senso dell'*invenire*): come ho argomentato altrove⁵, le norme etiche sono, non di rado, insufficienti per sapere come agire bene e non esiste un sistema di regole per condurre a termine *qualsiasi* ragionamento morale reperendo deduttivamente l'azione virtuosa. Perciò la ragion pratica, grazie al sostegno ricevuto dalla virtù della *phronesis* ed al contributo delle virtù etiche⁶, è anche capace di percepire in concreto il bene morale (l'azione buona) e di specificarlo quando la sua individuazione richiede una *inquisitio*. Così, il compito ermeneutico della ragione è insostituibile ed infinito, perché infinite sono le situazioni in cui la ragione deve reperire l'azione buona che incarna l'ideale di vita buona del soggetto.

gustiniennes, Paris 1987, tr. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005. Non possiamo qui soffermarci sull'interpretazione di alcuni dei testi antichi segnalati da Hadot fatta, con alcuni distinguo, da M. Foucault in vari luoghi.

4 Cfr. L. MELINA, *La prudenza secondo Tommaso d'Aquino*, in *Aquinas*, XLIX (2006) 2-3, 383.

5 SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene*, cit., 181-195.

6 Sul rapporto *phronesis*-virtù etiche, cfr. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene*, cit., 201-207.

Ma come stanno le cose rispetto ai principi morali assoluti? Torniamo al tema della coscienza e vediamo alcune posizioni errate circa il suo rapporto con l'eticità delle azioni.

2. CONCEZIONI PROBLEMATICHE CIRCA IL RAPPORTO COSCIENZA-ETICITÀ DELLE AZIONI

C'è un'interpretazione divinizzante della coscienza che la ritiene infallibile, cioè capace sempre di cogliere la verità sul bene/male dell'azione del soggetto a cui appartiene, senza mai cadere in errore⁷. È un'interpretazione divinizzante perché trascura la limitatezza umana, quando invece l'essere umano, in quanto non è Dio, può cadere in errore.

C'è anche un'interpretazione soggettivista, secondo la quale la coscienza è costitutiva-creativa del bene/male: un'azione è buona/malvagia *perché così decide il soggetto*, il quale, se decidesse diversamente, la renderebbe malvagia invece che buona, o buona invece che malvagia⁸.

7 Per esempio, cfr. già J.G. FICHTE, *Sistema di etica*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1994, III, 15, 160: «la coscienza [quando è certissima del suo giudizio] non erra mai e non può errare» e «non riconosce alcun giudice più alto al di sopra di sé» e la tesi di «*una coscienza morale erronea*» va «annientata per sempre» (peraltro l'affermazione di Fichte va interpretata nel contesto del rapporto tra Io empirico e Io puro – che per lui «è il nostro unico vero essere ed ogni possibile essere ed ogni possibile verità», *ibi*, 156 – e nel quadro di una giusta rivendicazione del dovere di non agire *contro quanto detta la propria coscienza* e meramente assecondando l'autorità – vedremo al § 3 che la coscienza inconsapevolmente erronea obbliga sempre –, *ibi*, 162-163).

8 Per esempio, l'Übermensch nietzscheano crea i valori. Solo a titolo di esempio, ecco qualche citazione tra le tante possibili: «un nuovo orgoglio mi ha insegnato l'io, e io lo insegno agli uomini: non ficcare più la testa nella sabbia delle cose del cielo, bensì portarla liberamente, una testa terrena, che crea il senso della terra!», e questa attività è prerogativa di «colui che crea la mèta dell'uomo e che dà alla terra il suo senso e il suo futuro: solo costui fa sì, *creando*, che qualcosa sia buono e cattivo», ed egli è «colui che spezza le tavole e gli antichi valori» e «che inventa per sé la sua virtù! Questa è la verità!», F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. Adelphi, Milano 1968, vol. VI, tomo I, 32, 240; «i valori ed il loro variare stanno in rapporto con la *crescita di potenza* di chi pone i valori», ID., *Frammenti Postumi 1887-1888*, tr. it. Adelphi, Milano 1971, vol. VIII, tomo II, 9 [39], 15. Poi si tratta (a seconda delle interpretazioni circa Nietzsche: quella che lo considera un nichilista assoluto e quella che lo considera sì distruttore dei valori tradizionali, ma anche propositore di una nuova vera morale) di capire se, per Nietzsche, tali nuovi valori siano fittizi o veri.

Se queste concezioni circa la coscienza fossero corrette, ne seguirebbe⁹ che, se Hitler e Stalin in coscienza hanno giudicato buoni gli stermini che essi hanno ordinato, allora se ne deve concludere che tali ordini erano effettivamente buoni. E, in effetti, è abbastanza probabile che, circa alcune delle loro scelte mostruose, Hitler e Stalin possano essere arrivati a pensare di essere nel giusto¹⁰.

Per chi sia disposto ad accettare questa conclusione, e comunque per approfondire la questione, si può inoltre aggiungere quanto segue. A volte la coscienza di due o più soggetti esprime giudizi opposti su *un'azione comune* (è importante notare che il presente discorso concerne casi di azioni compiute insieme), cioè, a volte, la coscienza di Tizio e quella di Caio, che valutano un'azione eseguita o da eseguire insieme (cioè un'azione di Tizio-insieme-a-Caio), pronunciano giudizi contraddittori. Per esempio, il giudice Tizio e il giudice Caio devono decidere insieme se condannare Sempronio come assassino o assolverlo come innocente, e Tizio in coscienza giudica moralmente giusto che lui e Caio assolvano Sempronio, mentre Caio, in coscienza, valuta moralmente giusto che lui e Caio condannino Sempronio. Oppure, Tizio e Caio sono proprietari di un'impresa e Tizio in coscienza ritiene moralmente giusto che lui e Caio licenzino Sempronio, mentre Caio, in coscienza, lo ritiene malvagio. Siccome due giudizi contraddittori non possono essere entrambi veri, ne discende che la coscienza non è infallibile, appunto perché i giudizi della coscienza sono a volte in contraddizione tra loro circa azioni comuni.

Inoltre, se in passato la mia coscienza ha giudicato buono l'atto X, ma oggi, a posteriori, prova rimorso per X (come talvolta avviene), cioè a posteriori lo valuta malvagio, ribaltando il giudizio da lei stessa formulato in passato, vuol dire o che la mia coscienza era erronea in passato, oppure che è in errore adesso.

9 Come rileva J. RATZINGER, *Coscienza e verità*, in G. BORGONOVO (a cura di), *La coscienza*, LEV, Città del Vaticano 1996, 19-22 (ma si legga per intero l'articolo, alle 17-39).

10 La coscienza del malvagio è oscurata dalla sua vita inquinata dal male, dunque, non di rado, essa si inganna sul bene/male. Ma, come dice già Aristotele (*Etica Nicomachea*, 1113b 2 e ss.), questo giudizio erroneo è causato dalla *reiterata* condotta malvagia a cui il soggetto ha *più volte* acconsentito, dunque seguire la coscienza non toglie al soggetto la colpa morale.

Insomma, piuttosto, la coscienza riconosce fallibilmente la bontà/malvagità dell'agire, senza costituirla.

3. COSCIENZA E NORME

Ciò detto, torniamo alla questione iniziale: la coscienza può valutare correttamente di trasgredire una norma? Dipende.

La coscienza formata e rischiarata dalla *phronesis* può giustamente decidere sia di trasgredire una legge ingiusta¹¹ (per esempio è giusto, anzi doveroso – sebbene talvolta sia molto arduo e in certi casi finanche eroico – trasgredire una legge che imponga di denunciare un proprio parente perché non è nazista/comunista), perché osservarla vorrebbe dire compiere il male, sia di disubbidire ad un giudizio ingiusto, perché reagire ad un'ingiustizia significa compiere il bene (tranne quando la reazione sia un'azione intrinsecamente malvagia o provochi mali peggiori; nel qual caso la reazione è un male).

Inoltre, essa può a volte decidere giustamente di trasgredire delle norme *convenzionali*; se poi queste norme convenzionali (per esempio guidare a destra/sinistra) vengono sancite da chi ne ha la competenza e diventano regolamenti-leggi e se esse contribuiscono in qualche modo al bene comune, assumono un rilievo morale (diventa moralmente doveroso guidare a destra/sinistra) e, pertanto, la loro inosservanza è a volte ingiusta e a volte giusta, per quanto stiamo per dire sulle norme morali relative e sull'*epicheia*.

Infatti, in una prospettiva morale realista¹² e non consequenzialista ci sono due tipi di norme *morali*¹³.

1. Norme morali negative assolute (per es. “non schiavizzare”, “non commettere atti pedofili”, “non assassinare”, ecc.; sono i principi negativi della legge morale naturale¹⁴) che prescrivono di non compiere mai alcuni atti che sono sempre malvagi.

11 Cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 4.

12 Per una fondazione cfr. F. BOTTURI, “Realismo morale”, in *Hermeneutica* (2014) 47-72.

13 Cfr. TOMMASO, *Commento alla lettera ai Romani*, c. 13, l. 2, n. 1052; ID., *Summa Theologiae*, II-II, q. 33, a. 2.

14 Per una trattazione e una fondazione della legge morale naturale cfr. i seguenti testi (ma se ne potrebbero menzionare molti altri): A. RODRIGUEZ LUÑO, *Ética general*,

2. Norme morali affermative relative (per es. “aiuta e ama il prossimo”, “servi la tua patria”, “mantieni le promesse”, ecc.) a cui corrispondono delle norme negative relative (“non tralasciare di aiutare il prossimo”, “non trascurare di servire la tua patria”, “non infrangere le promesse”) che prescrivono di compiere certi atti, ma non in ogni occasione¹⁵, men che meno se tali atti sono vietati da norme negative assolute¹⁶.

Perciò, la coscienza può sì, talvolta, giudicare correttamente di non osservare le norme affermative, che comandano di *compiere* delle azioni, ma appunto non obbligano sempre.

Invece, rispetto alle norme negative assolute, che sono dette negative nel senso che prescrivono di *non* compiere certe azioni, la coscienza non ha un potere di stabilire delle deroghe, perché queste azioni, biasimate da tali norme, sono sempre malvagie.

Il soggetto può esserne inconsapevole e, in tal caso, la sua ignoranza al riguardo può essere incolpevole o colpevole, ma questa è un'altra questione¹⁷. E, se è giusto e doveroso cercare di dissipare i dubbi di coscienza e cercare di raggiungere la certezza¹⁸, è però fondamentale non accantonare la ricerca della *verità* del giudizio di coscienza circa il

Eunsa, Pamplona 1991, tr. it. *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992, ristampa Edusc, Roma 2014, 37-40, 205-219; F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, 307-389; SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene*, cit., 229-255; ID., *La natura umana e le biotecnologie*, in S. KAMPOWSKI - D. MOLTISANTI (a cura di), *Migliorare l'uomo? La sfida etica dell'enhancement*, Cantagalli, Siena 2010, 75-94.

15 Potrebbe sembrare che almeno amare sia un'azione sempre doverosa. Ma ci sono dei momenti in cui (per esempio) bisogna fare altro, come mangiare per autoconservarsi, per non morire di fame (e per poter così continuare ad amare) e ci sono momenti in cui non bisogna agire per nulla, perché è doveroso dormire, dato che è un dovere morale autoconservarsi (a patto di non farlo compiendo atti malvagi).

16 Per esempio non è possibile amare i poveri assassinando i ricchi e amare Dio assassinando gli “infedeli”.

17 Qui si aprirebbe la questione dell'imputabilità morale, su cui cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, q. 19, aa. 5-6, q. 71, aa. 5-6, q. 73, aa. 6-7, qq. 76 e 77; ID., *De Malo*, q. 3, a. 8; J. DE FINANCE, *Éthique Générale*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1967, tr. it. *Etica Generale*, Edizioni del Circito, Bari 1975, 360-385; A. RODRIGUEZ LUÑO, *Etica general*, Eunsa, Pamplona 1991, tr. it. *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992, 150-154, 246-253; A. LÉONARD, *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1991, tr. it. *Il fondamento della morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 263-271; SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene*, cit., 149-150.

18 Su ciò ha proprio ragione FICHTE, *Sistema di etica*, cit., 162-163.

bene (cioè l'*oggettiva* e fedele corrispondenza tra tale giudizio e la bontà/malvagità di un atto: qui il soggetto giudica sulla realtà-identità morale dell'azione), affermando erroneamente che per agire bene è sufficiente avere la mera *certezza* della coscienza (cioè la condizione *soggettiva* di assoluta convinzione: qui¹⁹ il soggetto giudica sul suo stesso giudizio, sulla certezza del suo giudizio circa la realtà-identità morale dell'azione) di compiere il bene. È vero che la coscienza inconsapevolmente erronea obbliga sempre²⁰, ma la mera proprietà della certezza del suo giudizio di per sé non basta per agire moralmente bene e per scusare il soggetto: solo l'ignoranza incolpevole ed invincibile-senza dubbi scusa, cioè toglie la colpa morale di un atto moralmente sbagliato (fermo restando che l'azione resta in sé – per la sua identità – oggettivamente sbagliata e dunque contro le finalità proprie dell'essere umano, in contrasto con la sua fioritura e la sua pienezza, e perciò contribuisce – in forza dell'effetto immanente dell'agire umano – alla costituzione di una disposizione del soggetto che non lo abilita a compiere stabilmente il bene, bensì lo fa “sfiorire”, o comunque intralcia il suo cammino perfettivo e la sua teleologia).

Insomma, mentre il dovere di compiere certe azioni non vige sempre, il dovere di omettere gli atti intrinsecamente malvagi vale sempre.

Nemmeno l'*epicheia*²¹, la virtù che trasgredisce la lettera della legge civile per conformarsi al suo spirito, può giustificare la trasgressione di una legge morale assoluta e non bisogna interpretarla consequenzialisti-

19 Lo rileva C. CAFFARRA, *L'autonomia della coscienza e la sottomissione alla verità*, in BORGONOVO (a cura di), *La coscienza*, cit., 148-149.

20 La coscienza che mi dice che un'azione è buona/malvagia obbliga sempre, cioè la devo sempre seguire, anche se è in errore-ignorante, cioè è sempre sbagliato agire contro il suo responso: se la coscienza mi dice che un'azione è un male, devo seguirla anche se essa si sta sbagliando. Infatti, io ignoro che essa si sta sbagliando; quindi, quando non la seguo, quando cioè faccio ciò che essa mi ha detto di non fare perché lo ha (erroneamente) considerato un male, con ciò stesso voglio fare una cosa pensando che sia un male, ma il male non bisogna mai volerlo fare e già *questo mio voler fare e mettermi a fare* (dunque mi qualifica non il mero volere, ma quello che diventa efficace, che comincia ad esplicitare un'azione) un (presunto) male mi rende cattivo, TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 5.

21 Sull'*epicheia* cfr. A. RODRIGUEZ LUÑO, “La virtù dell'*epicheia*. Teoria storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suarez”, in *Acta Philosophica*, 6 (1997) 197-236 e ID., “La virtù dell'*epicheia*. Teoria storia e applicazione (II). Dal cursus theologicus dei Salmanticenses fino ai giorni nostri”, in *Acta Philosophica*, 7 (1998) 65-88.

camente. Ad esempio, tanto per Aristotele²² e Tommaso²³, quanto per il consequenzialismo, non bisogna restituire un'arma lasciata in deposito se, per esempio, la restituzione è una cooperazione ad un omicidio. Ma la motivazione di Aristotele e di Tommaso è diversa da quella del consequenzialista.

L'epicheia viola la legge per conseguirne il fine, perciò tale violazione della legge sarebbe autorizzata dal legislatore, se fosse presente, che in vista di quel fine ha emanato la legge in questione: la legge morale che impone la restituzione di un deposito ha come fine la realizzazione della giustizia, ma, se la restituzione di un deposito risulta essere una cooperazione all'ingiustizia, essa è malvagia e perciò non bisogna seguire la formulazione letterale della legge.

Anche il consequenzialista viola la legge, ma non per conseguirne il fine, bensì per conseguire un altro fine che è ritenuto soverchiante, cioè la massimizzazione del bene (quale che sia nelle varie agatologie consequenzialiste).

L'epicheia trasgredisce sì la lettera della legge, che nella sua formulazione necessariamente generale (che prende in considerazione ciò che avviene nella maggior parte dei casi) non può tener conto di tutti i casi particolari, ma lo fa per conformarsi allo spirito della legge, perché è quello il modo di conseguirne il fine (restituire un deposito è un atto di giustizia, ma cooperare ad un omicidio è un atto di ingiustizia; presidiare la porta di una fortezza ha il fine di proteggere la città, ma, se il nemico è già entrato, la protezione della città richiede di lasciare la porta e combattere).

Ci sono però delle leggi morali la cui trasgressione letterale non può mai conseguire il fine della legge stessa in questione: sono gli assoluti morali²⁴.

Viceversa, per il consequenzialismo tutte le leggi morali possono essere trasgredite quando il risultato della trasgressione è globalmente migliore del risultato del rispetto della legge.

Poi, certo, la ragione, che non può autorizzare deroghe dalle norme negative assolute, può però avere il compito (talvolta difficilissimo)

22 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1137 a 31 – 1138 a 3.

23 TOMMASO, *Commento all'Etica Nicomachea*, L. V, l. 16, nn. 1078-1089.

24 Già per ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1107a 9-19 ed *Etica Eudemia*, 1221b 19-23.

di identificare le azioni²⁵ che il soggetto stesso compie per sapere se un certo atto ha l'identità di quell'azione che è vietata da una norma negativa assoluta: assassinare è sempre malvagio, perciò è sempre valido il principio "non assassinare", ma uccidere un uomo a volte può essere non già un assassinio, bensì un atto di legittima difesa, e lasciar morire un uomo sospendendo un trattamento medico può essere a volte un rifiuto di accanimento terapeutico.

Allora la questione diventa: perché certe azioni sono sempre malvagie (*intrinsece mala*)? Il discorso sarebbe molto lungo e non è qui possibile articolarlo. Rimandando ad altri lavori²⁶ per un'argomentazione di questa tesi anticonseguenzialista, qui possiamo solo dire che certe azioni sono malvagie oggettivamente e intrinsecamente, cioè non a seconda di un presunto giudizio costitutivo della coscienza (abbiamo sopra criticato questa prospettiva soggettivista al § 2), bensì per via della loro stessa identità (che è legata al fine immediato²⁷ dell'atto umano).

25 RHONHEIMER, *Legge naturale e ragion pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, cit., 387-496; ID., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, cit., 310-311; ID., "Intrinsically evil Acts" and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of "Veritatis Splendor", in *The Thomist*, 58 (1994) 1-39; ID., *Intentional Objects and the Meaning of Objects: a Reply to Richard McCormick*, in *The Thomist*, (1995) 279-311; E. RUNGGLADIER, *Was sind die Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, tr. it. *Che cosa sono le azioni? Un confronto filosofico con il naturalismo*, Vita e Pensiero, Milano 2000; S. BROCK, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark Ltd, Edinburgh 1998, tr. it. *Azione e condotta. Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, Edusc, Roma 2002; E. COLOM – A. RODRIGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, Apollinare Studi, Roma, 1999, 173-224; M. RHONHEIMER, "The Moral Object of Human Acts and the Role of Reason According to Aquinas: A Restatement and Defense of My View", in *Josephinum Journal of Theology*, 18 (2011) 2, 454-506 (reperibile on line).

26 G. SAMEK LODOVICI, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2010, specialmente 149-199; cfr. anche J. FINNIS, *Moral Absolutes. Traditions, Revision and Truth*, Catholic University of America Press, Washington 1991, tr. it. *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione & verità*, Ares, Milano 1993 (per gli aspetti della questione degli *intrinsece mala* connessi con la teoria dell'azione cfr. anche i testi di Rhonheimer citati alla nota precedente).

27 Fine immediato (*finis operis*, da Tommaso chiamato solitamente fine prossimo), che va distinto dal fine ulteriore (*finis operantis*, solitamente chiamato intenzione, che però è un termine che ha anche altre accezioni: perciò preferisco l'espressione fine ulteriore). Infatti, per comprendere l'identità di un'azione che coinvolge il corpo, dobbiamo distinguere:

- il *genus naturae*, cioè l'aspetto fisico-corporeo di ciò che facciamo;
- il *genus moris* dell'azione, cioè l'azione vera e propria che compiamo.

Del resto, anche se accettassimo una concezione consequenzialista, è vero che le azioni non avrebbero una moralità legata alla loro identità, bensì correlata di volta in volta alle conseguenze da loro prodotte, ma, anche in questo caso, la sorgente della moralità delle azioni sarebbe oggettiva e non sarebbe la coscienza soggettiva, perché tale sorgente risiederebbe nelle conseguenze oggettivamente prodotte da un'azione.

Dunque la coscienza formata ed illuminata dalla *phronesis se e quando* coglie veramente la bontà/malvagità (il *se* è d'obbligo, perché anche la coscienza del virtuoso è fallibile) delle azioni, non giudicherà di contraddire le norme assolute che bandiscono i veri mali morali.

Infatti, le norme assolute indicano (ferma restando l'insufficienza delle norme che abbiamo già menzionato al § 1), alcuni mali morali oggettivi per l'uomo²⁸.

E mentre le norme positive esprimono le esigenze morali più alte²⁹, quelle negative sono il loro risvolto, esprimono le esigenze morali minimali e sono come una sorta di “guard rail morale”: come un conducente

Per esempio, quando chiedo la parola in un'assemblea, o voto una certa proposta, o do il segnale di partenza di una gara, ecc., faccio sempre lo stesso cosa dal punto di vista fisico-corporeo, ma l'identità della mia azione è molto diversa. Il che significa che siamo in grado di comprendere l'identità di un'azione solo quando la descrizione di un evento fisico-corporeo di cui un uomo è il soggetto consapevole e volontario risponde alla domanda “perché quell'uomo lo ha fatto?”, cioè solo quando la descrizione incorpora lo scopo, il fine immediato voluto dalla volontà. Dobbiamo cioè individuare il fine immediato che la volontà del soggetto vuole conseguire, mediante un movimento fisico, fine che è diverso dal fine ulteriore. Il fine immediato della volontà non è una cosa (un libro, una mela, ecc.), ma appunto un'azione, ad esempio “comprare un libro”, “regalare un libro”, “leggere un libro”, “comprare una mela”, “mangiare una mela”. Esso è l'azione che la volontà vuole compiere mediante un certo gesto fisico.

Il fine ulteriore è un fine che si aggiunge a quello immediato e consiste in un'altra azione, ad esempio, l'azione “rubare (un'arma)” può avere come fine ulteriore l'azione “assassinare X (con l'arma rubata)” e l'azione “rubare (dei soldi)” può avere come fine ulteriore l'azione “acquistare una casa (coi soldi rubati)”. L'azione “comprare (un libro)” può avere come fine ulteriore l'azione “regalare (il libro comprato)”, oppure “leggere (il libro comprato)”.

28 Dunque, in un quadro concettuale filosofico-metafisico e/o religioso non volontarista, Dio, che non è ingannatore, non ispira alla coscienza di compiere dei mali oggettivi e distruttivi della persona.

29 Al loro apice ci sono le norme “ama il prossimo” e “ama Dio”: tutta la legge naturale «ha lo scopo di promuovere l'amicizia degli uomini tra loro e l'amicizia dell'uomo con Dio», quindi i principi “ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore» e “ama il prossimo tuo come te stesso”, sono i più importanti precetti della legge naturale, che contengono tutti gli altri, TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 99, a. 1, ad 1, e q. 100, a. 3, a. 5, ad 1.

si danneggia fisicamente se oltrepassa il guard rail, così l'uomo che conduce se stesso a trasgredire queste norme negative si danneggia moralmente (e talvolta anche fisicamente).

Insomma, o una certa norma morale negativa assoluta è infondata, oppure la sua osservanza è intrascendibile.

4. LEGALISMO?

Da quanto detto dovrebbe già cominciare ad emergere che la presente impostazione della questione che stiamo affrontando non è legalista.

Infatti, le norme morali indirizzano il soggetto verso l'esercizio delle virtù³⁰, verso il compimento umano perfettivo e sono come dei segnali, che non sono la destinazione del cammino umano perfettivo, né sono sufficienti per arrivarci, però indicano la direzione per giungervi, sebbene solo a grandi linee: per comprendere più precisamente il *telos* umano, le tappe del viaggio e per pervenire sia alle varie tappe sia al *telos* stesso l'uomo ha bisogno della *phronesis* (a volte anche della filosofia morale) e delle virtù etiche³¹.

30 Sul tema della finalizzazione della legge alle virtù/azioni virtuose in Tommaso (su cui anche tra i tomisti ci sono controversie) cfr., per esempio, i seguenti passi: «è compito peculiare della legge indurre alla virtù coloro a cui è rivolta», *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a. 1; «il fine di ogni legge è rendere gli uomini giusti e virtuosi», *ibi*, q. 107, a. 2. Questi passi vengono esaminati anche da Giuseppe Abbà, in uno studio in gran parte dedicato a questo tema, cfr. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983, specialmente 226-271; cfr. anche ID., *Ordo virtutis, qui est ordo rationis*, in L. MELINA – J. NORIEGA, *Camminare nella luce*, cit., 387-399. Sulla scorta del secondo passo (ed in generale delle questioni 106-108 della I-II della *Summa*) anche per Livio Melina le norme sono «formulazioni riflessivo-linguistiche di principi: esse esprimono, nella prospettiva della terza persona, [...] le esigenze dell'ordine razionale delle scelte, proprio delle virtù morali». Così, fermo restando che «L'affermazione del carattere derivato e secondario della norma non significa [...] che si tratti di un fattore superfluo», resta il fatto che «le norme hanno come fine quello di rendere gli uomini virtuosi», L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire, Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Mursia, Milano 2001, 140-141.

Per parte nostra aggiungiamo il passo già citato: «tutta la legge ha lo scopo di promuovere [quelle azioni massimamente virtuose che sono] l'amicizia degli uomini tra loro e l'amicizia dell'uomo con Dio», TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 99, a. 1, ad 1.

31 Altri fattori sono una buona educazione, un buon ethos, la condivisione del cammino morale con amici virtuosi, l'esistenza di *phronimoi* a cui (se possibile) chiedere consiglio e a cui ispirarsi (e, sul piano teologico, è necessaria la grazia).

Dunque non stiamo perorando un'etica del dovere per il dovere (di tipo similkantiano), bensì un'etica del bene dell'uomo, della sua perfezione, in cui il rispetto delle norme non è affatto fine a se stesso, bensì aiuta a raggiungere il bene di ciascun uomo, anzitutto evitando che l'uomo compia dei mali morali. E le norme negative assolute sono inviolabili perché certi atti sono appunto sempre dei mali, sono sempre malvagi.

Le norme hanno senso in vista del bene globale della persona, sono una segnaletica al servizio del suo dinamismo perfettivo: dire che la coscienza può derogare dalle norme assolute significa dire che essa può autorizzare il male della persona di cui essa è voce interiore. La coscienza, *se* è formata e sorretta dalla *phronesis*, e le norme, *se* sono vere e fondate, non sono dunque due poli contrastanti dualisticamente, bensì sono co-principi concordi del dinamismo perfettivo della persona. E le norme non sono estrinseche alla persona, bensì danno voce alle esigenze teleologico-morali intrinseche all'essere umano.

Di più, questo discorso non è legalista anche perché la sfera del bene è più vasta di quella del dovere e la include, in quanto ci sono azioni buone che non sono doverose e l'agire buono talvolta non è prescritto da nessuna norma. Per esempio, le azioni supremamente eccellenti dal punto di vista morale (come offrirsi al posto di un ostaggio sequestrato per prenderne il posto e così farlo rilasciare, oppure dare la propria vita per gli altri) non sono doverose³². Ma, anche senza fare questi esempi di azioni estreme, molte altre azioni sono buone e tuttavia non doverose: pensiamo a molti atti di amicizia, a molti atti di gentilezza, a molti atti di cura nei confronti degli altri. Ma anche camminare, ascoltare musica, divertirsi, leggere, ecc., possono essere (più o meno spesso) azioni buone, pur essendo solo a volte (più o meno spesso) azioni doverose.

E, come abbiamo già detto (al § 3), anche gli atti che ricadono sotto una norma non sono sempre tutti doverosi: è il caso delle azioni prescritte dalle norme affermative relative.

32 Quando padre Kolbe, nel lager nazista in cui era detenuto, si offre di andare nel "bunker della fame" (dove sa che morirà appunto di fame) al posto di un padre di famiglia, fa una scelta di amore supremo, che non è un suo dovere morale compiere.

5. IL VERTICE DELLA MORALITÀ

Inoltre, «il vertice della moralità non consiste nell'obbedienza alla legge, o nel senso del dovere, ma in un *ethos*, in un'attitudine per cui ci si apre all'altro e si tende all'amicizia e alla comunione con lui»³³. Il giovane Hegel era arrivato a dire che «se l'amore non fosse l'unico principio della virtù, ogni virtù sarebbe nello stesso tempo un vizio»³⁴; poi aveva (correttamente) smussato l'affermazione precisando: «l'amore è il compimento delle virtù»³⁵. In tal senso, l'azione non è più conseguenza di un'indigenza di un soggetto che avverte continuamente la disegualità tra il proprio desiderio e i risultati conseguiti col proprio agire, che sperimenta un'insoddisfazione che lo spinge nuovamente e indefessamente ad agire³⁶, bensì è frutto di pienezza³⁷. Ora, se impostiamo la vita morale nella logica della legge e del dovere, risulta «primario individuare i limiti di ciò che può essere esigito alla libertà e stabilire ciò che è obbligatorio come minimo da rispettare», e, allora, coscienza e norma possono apparire due poli in contrasto. «Se invece il fondamento della morale è l'amore, allora la logica che si impone è quella della ricerca di un'eccellenza. L'amore infatti non può accontentarsi della mediocrità, ma per sua natura vuole sempre il meglio per l'amato. E così si trova spinto a spostare sempre più avanti i limiti di ciò che gli è possibile, a cercare un "sempre di più"»³⁸.

In effetti³⁹, siamo influenzati da secoli di legalismo a concepire l'uomo morale quale soggetto che vive un'esistenza a colpi di senso del do-

33 R. NEBULONI, *Amore e morale. Idee per la fondazione dell'etica*, Borla, Roma 1992, 51-52. Come dice anche S. Paolo, «il precetto: non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: amerai il prossimo tuo come te stesso. L'amore non fa nessun male al prossimo», *Rm* 1, 13, 8-10.

34 G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, 406. Che sarebbe un vizio è eccessivo; però non sarebbe virtù perfetta.

35 HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, cit., 408.

36 Cfr. la vasta analisi di M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, tr. it. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

37 L. MELINA, *Azione: epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008, 17.

38 *Ibi*, 121.

39 Cfr. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1985, tr. it. *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992, 26-64.

vere, motivato continuamente dalla pressione di obblighi, norme, divieti e imperativi. Tuttavia, l'uomo *pienamente* morale vive piuttosto motivato dall'amore⁴⁰ e le sue azioni virtuose sono espressioni di amore, conseguono l'*ordo amoris*⁴¹.

E, in questa logica, la sinergia tra coscienza (se è retta, formata e rischiarata dalla *phronesis*) e norme (se sono vere e fondate) diviene sempre più riuscita, perché l'uomo virtuoso arriva a non provare più (o quasi più) difficoltà nel seguire la norma. Infatti, il soggetto pienamente virtuoso non agisce motivato dal dovere, bensì dall'amore e dal valore del bene che egli può realizzare mediante l'azione. In tal modo, la "seconda natura" acquisita con la condotta virtuosa elimina progressivamente la scissione tra dovere e spontaneità: come dice ancora il giovane Hegel, «l'opposizione tra il dovere e l'inclinazione ha trovato la sua unificazione nelle virtù [che sono] modificazioni dell'amore»⁴². È questo il significato autentico del (travisatissimo) «dilige et fac quod vis» di Agostino: se amo qualcuno (me stesso o qualcun altro), quando faccio/ometto qualcosa per lui, faccio/ometto ciò che voglio, perché l'amore mi fa agire volentieri, o comunque più volentieri.

Senza accogliere tutto il discorso di Agostino⁴³ (e modificandolo leggermente), aggiungiamo che le azioni virtuose nella loro pienezza sono declinazioni dell'amore: la perfetta temperanza è innervata dall'amore, mi preserva capace di donarmi a chi amo⁴⁴ o, perlomeno, mi fa essere capace di non trattare gli altri come semplici mezzi, bensì come fini in sé (per dirla kantianamente); la giustizia che attinge la pienezza

40 L'ho argomentato estesamente in SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene*, cit., 151-176.

41 Per una rassegna sintetica, sul piano teologico, del concetto di *ordo amoris* da Agostino a Bernardo, a Riccardo di San Vittore, ad Alessandro di Hales, fino a Tommaso, cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *La carità e le virtù nel dinamismo morale*, in L. MELINA – O. BONNEWIJN (a cura di), *La sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Lateran University Press, Roma 2003, 135-155.

42 HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, cit., 389.

43 AGOSTINO, *I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei Manichei*, I, 15, 25, ID., *La città di Dio*, XV, 22.

44 La temperanza non designa «solamente né principalmente un "dominio di sé" che è avulso dalla finalità intrinseca del dinamismo appetitivo», il quale mira in ultima analisi alla comunione interpersonale, bensì «implica una intenzionalità a impegnare [se stessi in] un amore intero, in modo completo», J. NORIEGA BASTOS, *La reciprocità nella dinamica comunicativa del bene*, in L. MELINA – J.J. PÉREZ SOBA (a cura di), *Il bene della persona e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma 2002, 195.

è l'amore che realizza il bene di chi amo⁴⁵ (che questi sia qualcun altro o me stesso: esiste anche una giustizia verso se stessi); la forza che consegue la perfezione è innervata dall'amore con cui affronto il dolore, le difficoltà e gli ostacoli per realizzare il bene di chi amo (me stesso o qualcun altro); la perfetta *phronesis* è spronata dall'amore a discernere le azioni che procurano il bene di chi amo (me stesso o qualcun altro)⁴⁶.

Più precisamente, le azioni eminentemente virtuose sono azioni d'amore (verso me stesso o verso altri) o sono quelle che, pur non essendo in sé, nella loro prima identità, azioni d'amore, sono però motivate da esso e perciò acquisiscono un'identità ulteriore⁴⁷, diventando anch'esse atti dell'amore: infatti, l'amore «può assumere effetti e azioni che non sono immediatamente e specificamente designabili come espressioni d'amore; ma assumendole, servendosene, dando loro un nuovo ulteriore fine, le può far diventare espressioni d'amore»⁴⁸. L'amore, cioè, produce la trasformazione del nostro interesse, «grazie alla quale la realtà dell'altro, unitamente alla sua teleologia, diviene immediatamente motivo per

45 Sulla giustizia come amore cfr.: S. PINCKAERS, *The Role of Virtue in Moral Theology*, in J. BERKMAN – C. STEVEN (eds.), *The Pinckaers Reader. Renewing Thomistic Moral Theology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, 295–297 (è la traduzione inglese di S. Pinckaers, “Redécouvrir la vertu”, in *Sapientia*, 51 [1996] 151–163); J. NORIEGA BASTOS, *Ordo amoris e ordo rationis*, in L. MELINA – D. GRANADA (a cura di), *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*, Lateran University Press, Roma 2004, 187–205; J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Giustizia e amore: chiavi per un colloquio morale*, in MELINA – GRANADA, *Limiti alla responsabilità?*, cit., 17–60; F. D'AGOSTINO, *Sulla giustizia in rapporto all'amore*, in L. ALICI (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, il Mulino, Bologna 2004, 63–77.

46 Amare qualcuno, comporta «prendere i suoi interessi [e non i nostri] come ragioni per agire al servizio dei suoi interessi», FRANKFURT, *The Reason of Love*, Princeton University Press, Princeton 2004, 37; pertanto la *phronesis*, considerata in se stessa, non è amore; però, nella sua pienezza, è sospinta dall'amore, che la sprona ad esprimere l'amore autentico per il sé e per gli altri. Essa, «stabilisce un ordine nelle azioni [...] in relazione alla persona amata, in quanto vuole la sua pienezza [...]. In questo modo con la mia azione sto comunicando alla persona un bene e in esso mi comunico a lei. Il bene non possiede solo una dimensione di appetibilità, ma principalmente di comunicabilità [...]. L'azione permette di comunicare con le persone comunicando beni. La salute, il denaro, la sessualità, l'amicizia, la verità... possiedono una dimensione comunicativa che è assunta dall'azione facendo di questa un canale di comunicazione tra le persone», J. NORIEGA BASTOS, *La reciprocità nella dinamica comunicativa del bene*, in L. MELINA – J.J. PÉREZ SOBA (a cura di), *Il bene della persona e la persona nell'agire*, Lateran University Press, Roma 2002, 192–193.

47 Sul piano teologico, poi, la carità è la radice e la forma (non la materia) di tutte le azioni virtuose, in quanto può ordinarle tutte all'amore di Dio, cfr. TOMMASO, *De caritate*, a. 3.

48 G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma 1995², 61.

il soggetto agente»⁴⁹. Come dice Agostino, «sia che tu taccia, taci per amore; sia che tu parli, parla per amore; sia che tu corregga, correggi per amore; sia che perdoni, perdona per amore; sia in te la radice dell'amore [illuminato dalla ragione], poiché da questa radice non può procedere se non il bene».⁵⁰

CONCLUSIONE

Le riflessioni che abbiamo fin qui svolto consentono di concludere rilevando che la coscienza può sì (a volte) correttamente sancire l'inosservanza delle norme morali relative, ma non di quelle negative assolute, perché queste ultime attestano dei mali umani, dei mali di quel soggetto di cui la coscienza ha il compito di essere custode, faro e sostegno. Una coscienza che incentivi il compimento di tali mali fallisce il suo proprio compito ed entra dunque – in un certo senso – in contraddizione pragmatica con se stessa, danneggiando la persona in cui essa è immanente. In definitiva, la coscienza retta, formata e rischiarata dalla *phronesis* e le norme giuste e ben fondate non sono due poli contrapposti e in tensione tra loro, bensì due ali che sinergicamente consentono alla persona di pervenire alla verità sul bene di stessa, verità che in ultima analisi è la chiamata, globale e concreta (*hic et nunc*, nelle innumerevoli situazioni) all'amore. La persona, infatti, non è un *sein zum tode* (un essere per la morte), bensì un *sein zum liebe* (un essere per l'amore).

49 R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, tr. it. *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 104.

50 AGOSTINO, *In epistolam Johannis ad Parthos*, 7, 8.

Mitis Iudex Dominus Iesus.
Sfide pastorali per il diritto.
Alcune considerazioni sull'art. 14 delle regole procedurali

ANDREA D'AURIA*

SUMMARY: This article carefully analyzes Art. 14 of the Rules of Procedure of the Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus. Art. 14 sets out the non-obligatory causes for which a shortened process for matrimonial nullity may be authorized. Following a brief analysis of the procedural presuppositions that can legitimize such a process, the causes for the nullity of substantive law that authorize the effecting of the short trial will then be analyzed. The present study focuses extensively on legal, doctrinal and jurisprudential regulations, of such causes, and that which, according to the author, is the correct interpretation to be followed, avoiding the fall into easy automatism leading to the nullity of the marriage. The article concludes with various considerations of the author.

Il *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*¹, emanato il giorno 8 settembre 2015, col quale Papa Francesco ha innovato il processo di nullità matrimoniale, presenta modifiche di portata storica. Lo stesso Pontefice indica esplicitamente, nell'introduzione al *Motu Proprio*, quali siano le ragioni che lo hanno spinto ad apportare tali cambiamenti, offrendo così all'operatore del diritto e a tutti i fedeli un'adeguata chiave interpretativa. Francesco afferma di essere stato indotto a realizzare questa riforma

* Ordinario di Diritto Canonico presso la Pontificia Università Urbaniana, Roma.

1 FRANCESCO, Lettera Apostolica in forma di "Motu Proprio" *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 8 settembre 2015.

per «l'enorme numero di fedeli che, pur desiderando provvedere alla propria coscienza, troppo spesso sono distolti dalle strutture giuridiche della Chiesa a causa della distanza fisica o morale; la carità dunque e la misericordia esigono che la stessa Chiesa come madre si renda vicina ai figli che si considerano separati».

Si fa qui poi espressa menzione del fatto che un alleggerimento e una semplificazione del processo di nullità matrimoniale è stato uno dei principali auspici espressi dal Sinodo straordinario del 2014, in ordine al fatto di rendere le procedure più celeri e semplici – «In questo senso sono anche andati i voti della maggioranza dei miei Fratelli nell'Episcopato, riuniti nel recente Sinodo straordinario, che ha sollecitato processi più rapidi ed accessibili»².

La ragione pastorale motiva a fondamento di tale semplificazione è ravvisata dal Papa nel fatto che i fedeli non restino troppo a lungo nelle tenebre del dubbio, data la lunga attesa dovuta alla lungaggine dei processi. A tal proposito Papa Francesco così si esprime: «In totale sintonia con tali desideri, ho deciso di dare con questo *Motu Proprio* disposizioni con le quali si favorisca non la nullità dei matrimoni, ma la celerità dei processi, non meno che una giusta semplicità, affinché, a motivo della ritardata definizione del giudizio, il cuore dei fedeli che attendono il chiarimento del proprio stato non sia lungamente oppresso dalle tenebre del dubbio».

La materia del *Motu Proprio* è sconfinata; vorremo noi addensare la nostra attenzione solamente sulle cause sostantive che motivano il ricorso al processo breve.

1. *PROCESSUS BREVIOR*

Tra le modifiche di maggior rilievo vi è senza dubbio quella relativa all'introduzione del processo breve – così qualificato dallo stesso *Motu Proprio*. La ragione che ha portato all'introduzione di tale processo è evidenziata dallo stesso Pontefice quando afferma: «Infatti, oltre a rendere più agile il processo matrimoniale, si è disegnata una forma di processo

2 Cfr. III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relatio Synodi*, 18 ottobre 2014, n. 48.

più breve – in aggiunta a quello documentale come attualmente vigente –, da applicarsi nei casi in cui l'accusata nullità del matrimonio è sostenuta da argomenti particolarmente evidenti».

Si è detto che in alcuni casi la fondatezza della richiesta di nullità emerge con chiarezza sin dall'esposizione della vicenda matrimoniale contenuta nel libello introduttorio, per cui un'indagine accurata e meticolosa si rivela come inutile, pleonastica e causa di inutili ritardi. «In simili casi – afferma il Moneta – la scrupolosa osservanza di tutti gli adempimenti e le formalità previsti dal processo ordinario si rivela superflua ed inutilmente dispendiosa in termini di tempo, energie, risorse economiche. Perché dunque non prevedere la possibilità di utilizzare un processo speciale più snello e semplificato?»³. In altre parole quando la nullità risulta evidente già da una prima analisi del caso presentato attraverso il libello, l'osservanza di tutte le minuziose e accurate procedure previste dall'ordinamento appare superflua.

Tale processo può essere introdotto quando, in forza del can. 1683:

1° la domanda sia proposta da entrambi i coniugi o da uno di essi, col consenso dell'altro;

2° ricorrano circostanze di fatti e di persone, sostenute da testimonianze o documenti, che non richiedano un'inchiesta o un'istruzione più accurata, e rendano manifesta la nullità.

Il *Motu Proprio* prevede poi – al di là delle difficoltà interpretative che eventualmente potranno insorgere – che tale processo sia condotto davanti al Vescovo diocesano. Il Papa così si esprime: «Non mi è tuttavia sfuggito quanto un giudizio abbreviato possa mettere a rischio il principio dell'indissolubilità del matrimonio; appunto per questo ho voluto che in tale processo sia costituito giudice lo stesso Vescovo, che in forza del suo ufficio pastorale è con Pietro il maggiore garante dell'unità cattolica nella fede e nella disciplina».

Al termine del *Motu Proprio* troviamo una lunga parte intitolata “Regole procedurali per la trattazione delle cause di nullità matrimoniale”. Tale parte segue la firma di Francesco; si potrebbe quindi dedurre che si tratta in realtà di un'aggiunta redazionale.

3 P. MONETA, *La dinamica processuale nel m.p. "Mitis iudex"*. Seminario di studio presso la Lumsa, Roma 30 ottobre 2015, in: http://www.consociatio.org/repository/Moneta_Lumsa.pdf, pag. 7 (Ultimo accesso 30 novembre 2015).

L'inserimento di queste regole procedurali viene così motivata: «La III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi, celebrata nel mese di ottobre 2014, ha constatato la difficoltà dei fedeli di raggiungere i tribunali della Chiesa. Poiché il Vescovo, come il buon Pastore, è tenuto ad andare incontro ai suoi fedeli che hanno bisogno di particolare cura pastorale, unitamente con le norme dettagliate per l'applicazione del processo matrimoniale, è sembrato opportuno, data per certa la collaborazione del Successore di Pietro e dei Vescovi nel diffondere la conoscenza della legge, offrire alcuni strumenti affinché l'operato dei tribunali possa rispondere alle esigenze dei fedeli, che richiedono l'accertamento della verità sull'esistenza o no del vincolo del loro matrimonio fallito».

È interessante qui notare che tali regole procedurali indicano, in via esemplificativa, con enumerazione non tassativa, alcune circostanze che possano consentire l'introduzione del processo breve e che quindi, a giudizio dello stesso *Motu Proprio*, potrebbero sostenere l'evidenza di nullità. Il testo, all'art. 14 § 1, così si esprime: «Tra le circostanze che possono consentire la trattazione della causa di nullità del matrimonio per mezzo del processo più breve secondo i cann. 1683-1687, si annoverano per esempio: quella mancanza di fede che può generare la simulazione del consenso o l'errore che determina la volontà, la brevità della convivenza coniugale, l'aborto procurato per impedire la procreazione, l'ostinata permanenza in una relazione extraconiugale al tempo delle nozze o in un tempo immediatamente successivo, l'occultamento doloso della sterilità o di una grave malattia contagiosa o di figli nati da una precedente relazione o di una carcerazione, la causa del matrimonio del tutto estranea alla vita coniugale o consistente nella gravidanza imprevista della donna, la violenza fisica inferta per estorcere il consenso, la mancanza di uso di ragione comprovata da documenti medici, ecc».

Non bisogna però tralasciare l'inciso contenuto nel secondo criterio e cioè: «... che non richiedano un'inchiesta o un'istruzione più accurata...». Ciò sta a indicare che se la causa di nullità addotta dalla parte o dalle parti richieda un accurato e meticoloso accertamento probatorio o comunque necessiti di tempi lunghi per la raccolta delle prove – come nel caso di ulteriori perizie mediche non ancora realizzate o di escussione di testimoni indicati in modo generico o non facilmente reperibili o che

possono essere ascoltati solo tramite rogatoria - il processo breve non potrà essere autorizzato.

Vorremmo ora analizzare in modo specifico tali circostanze, cercando di evidenziare come si inseriscano nella sistematica più generale delle nullità matrimoniali.

2. LA MANCANZA DI FEDE CHE PUÒ GENERARE LA SIMULAZIONE DEL CONSENSO O L'ERRORE CHE DETERMINA LA VOLONTÀ

La prima circostanza che può consentire la trattazione della causa di nullità del matrimonio per mezzo del processo breve è, secondo le regole procedurali, quella relativa a «quella mancanza di fede che può generare la simulazione del consenso o l'errore che determina la volontà».

La problematica in questione si presenta come realmente sconfinata, anche perché tanto è stato scritto e detto al riguardo; il problema del matrimonio dei battezzati non credenti è diventato veramente una *crux interpretum* dei tempi moderni.

Potremmo qui dire che il problema si pone sinteticamente nei seguenti termini: qual è la rilevanza giuridica di un matrimonio celebrato in chiesa, cioè secondo la forma canonica, da due soggetti battezzati che abbiano perso la fede, o l'abbiano rifiutata o che siano assolutamente lontani dalla pur minima percezione di quella che possa essere la progettualità del disegno di Dio in ordine al matrimonio o che non conoscono o che addirittura rifiutano ogni dimensione trascendente del patto coniugale?

L'insegnamento ecclesiale si è ormai attestato sul principio – contenuto nel can. 1055 § 2 – dell'inseparabilità tra contratto e sacramento, anche se storicamente questo punto non è mai stato un'acquisizione pacifica e si è presentato anzi come molto controverso⁴. Il Signore Gesù, in forza della grazia proveniente dal battesimo, ha elevato a dignità sacramentale una realtà naturale preesistente, facendola assurgere a dignità di segno salvifico, espressivo dell'amore di Cristo per la sua Chiesa. Po-

4 E. CORECCO, "L'inseparabilità tra contratto matrimoniale e sacramento alla luce del principio scolastico *Gratia naturam perficit, non destruit naturam*", in G. BORGONOVO – A. CATTANEO (a cura di), *Ius et Communio. Scritti di diritto canonico*, Piemme, Casal Monferrato, 446-515.

tremmo dire, in altre parole, che l'istituto del matrimonio esiste anche prima della venuta di Cristo, a prescindere dalla sua santificazione, e fa parte dell'ordine di natura. Anche l'uomo che non ha mai avuto la grazia di conoscere Cristo è naturalmente, oseremmo dire, istintivamente, incline al matrimonio⁵.

Si afferma giustamente che due persone entrando nell'ordine della redenzione, in virtù del lavacro battesimale – *gratia naturam perficit* – non possono poi più retrocedere all'ordine della creazione e celebrare così un semplice matrimonio naturale. A ciò si aggiunge anche la considerazione del fatto che, se in ogni sacramento la materia e la forma sono dati da elementi specifici voluti da Cristo, da lui indicati e istituiti e cioè direttamente o indirettamente riconducibili alla sua volontà – ad esempio il pane, l'acqua e il vino – nel matrimonio invece gli elementi sono gli stessi del patto coniugale naturale e cioè il consenso diretto alla possibilità di istituire una comunione di tutta la vita⁶.

L'insegnamento riguardante l'inseparabilità tra contratto e sacramento ha quindi fissato il principio secondo il quale un uomo ed una donna battezzati non possono contrarre un valido matrimonio che non sia per ciò stesso sacramento e non possono quindi celebrare un matrimonio semplicemente naturale. Essendo inseparabile l'aspetto contrattuale umano dall'aspetto soprannaturale sacramentale, l'esclusione o la non rinvenibilità dell'aspetto sacramentale comporterà la nullità del matrimonio *tout court*.

In un certo qual modo tale dottrina “complica” la questione, in quanto conduce all'improponibilità per due battezzati che abbiano perso la fede o che siano lontani da una visione cristiana del matrimonio di celebrare un valido matrimonio naturale, cioè non sacramentale, così come lo potrebbero celebrare due non battezzati. Ciò pone non pochi problemi, come vedremo, a riguardo del diritto naturale a sposarsi – *ius*

5 U. NAVARRETE, “Matrimonio cristiano y sacramento”, in *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007, 274 e ss.

6 Per tutta questa parte si veda: C. BURKE, “La sacramentalità del matrimonio: Riflessioni canoniche”, in AA.VV., *Sacramentalità e validità del Matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, Studi Giuridici XXXVI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 139-144; M. MINGARDI, “L'esclusione della sacramentalità del matrimonio”, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 19 (2006) 430 e ss.

connubii o *ius ad nuptias*⁷. Si è detto infatti che la situazione del battezzato che non voglia sposarsi in Chiesa è ben peggiore di quella del non battezzato che almeno potrà celebrare un valido matrimonio naturale⁸.

In altre parole siamo di fronte ad una duplice possibilità che non presenta un'ulteriore via di uscita: o due battezzati si sposano celebrando un sacramento, oppure celebrano un matrimonio nullo. *Tertium non datur*. Se ci si sposa con l'intenzione che non si realizzi un sacramento o escludendo la dignità sacramentale dello stesso allora non si ci sposa affatto⁹.

Tale dottrina è stata accusata di “automatismo sacramentale” – un eufemismo che sottende una sottile critica e che tende in realtà, a nostro avviso, a smorzare il principio *dell'ex opere operato*¹⁰ – per cui, si dice, il sacramento si produrrebbe meccanicamente, al di là della consapevolezza che i coniugi ne abbiano: i coniugi anche se sprovvisti di fede o completamente chiusi al trascendente e disinteressati ad ogni dinamica soprannaturale, celebrerebbero un matrimonio sacramentale per il semplice fatto di essere battezzati, e ciò anche a loro insaputa, purché – secondo i requisiti proprio della teologia sacramentaria – essi abbiano l'*intentio faciendi id quod facit Ecclesia Christi*¹¹. Tale intenzione si declinerebbe nel concreto nella volontà di celebrare un matrimonio valido così come lo intende la Chiesa e cioè un matrimonio unico ed indissolubile, accettando implicitamente la dinamica sacramentale¹².

7 A. D'AURIA, *Libertà del fedele e scelta della vocazione*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2012, 159 e ss.; C. BURKE, “La sacramentalità del matrimonio: riflessioni teologiche”, in *Apollinaris*, 6 (1993) 315-338.

8 M. RIVELLA, “Il matrimonio dei cattolici non credenti e l'esclusione della sacramentalità”, in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*. Studi Giuridici LXV. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 114.

9 NAVARRETE, “Matrimonio cristiano y sacramento”, cit., 276.

10 T. RINCÓN PEREZ, “Fé y sacramentalidad del matrimonio”, in AA.VV., *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Pamplona 1980, 184; P. PELLEGRINO, “L'esclusione della sacramentalità del matrimonio”, in AA.VV., *Diritto Matrimoniale Canonico, Vol. II, Il consenso*, Studi Giuridici LXI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 370.

11 BURKE, “La Sacramentalità del matrimonio”..., cit., 145.

12 Cfr. M.F. POMPEDDA, “Intenzionalità sacramentale”, in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*. Studi Giuridici LXV. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 34. A tal proposito si veda anche: G. BERTOLINO, “Fede, intenzione sacramentale e dimensione naturale del matrimonio”, in *Il Diritto Ecclesiastico* 112 (2001) 1443.

A riguardo di tale problematica, a partire dagli anni settanta, due linee di pensiero si stanno fronteggiando. Posta l'assoluta inscindibilità tra contratto e sacramento, una prima corrente maggioritaria e maggiormente ancorata alla tradizione afferma che non è richiesta la fede per la valida celebrazione del matrimonio, ma è sufficiente, come abbiamo appena affermato, che nei coniugi sia rinvenibile l'*intentio faciendi id quod facit Ecclesia Christi* – detta anche *intentio generalis* – l'intenzione cioè di celebrare un matrimonio valido secondo l'ordine creaturale. Tale matrimonio assurge automaticamente alla dignità sacramentale in forza della grazia battesimale e ciò anche qualora i coniugi non ne siano consapevoli¹³.

Una seconda corrente afferma invece che la mancanza di fede non permetterebbe il realizzarsi della dinamica sacramentale, sebbene i due coniugi siano battezzati, e che posta l'inscindibile unità tra contratto e sacramento il mancato verificarsi dell'aspetto sacramentale comporterebbe la nullità del matrimonio. Detto in altri termini la mancanza di fede porterebbe inevitabilmente all'esclusione della dignità sacramentale con conseguente nullità del patto coniugale.

In realtà questa seconda posizione si basa, a nostro avviso, su un indebolimento dell'identità tra contratto e sacramento, in quanto si ammette che i coniugi possano positivamente volere il contratto matrimoniale senza volere il sacramento, il che per i sostenitori dell'altra teoria è qualcosa di estremamente difficile, se non addirittura impossibile¹⁴.

La posizione secondo la quale la mancanza di fede e l'esclusione della dignità sacramentale è sostanzialmente irrilevante quanto alla validità del matrimonio – salvo che non si risolva in una *condicio sine qua non* o in una volontà prevalente che porta ad escludere il *matrimonium ipsum* – si basa sul convincimento che il matrimonio è valido quando i contraenti esprimono una volontà diretta al patto coniugale così com'è nell'ordine di natura, in quanto in conseguenza di ciò la dignità sacramentale e gli

13 C. GULLO, *Guida ragionata alla giurisprudenza rotale in tema di rilevanza della dignità sacramentale del matrimonio*, in AA.VV., *Sacramentalità e validità del Matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*. Studi Giuridici XXXVI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 285 e ss.

14 BURKE, "La Sacramentalità del matrimonio"..., cit., 150. A tal proposito si veda anche: M. MINGARDI, "L'esclusione della sacramentalità...", cit., 422.

effetti soprannaturali dipendono poi e si producono in forza della volontà di Cristo¹⁵.

La problematica in questione si è in un certo qual modo complicata a seguito del pronunciamento della Commissione Teologica Internazionale del 6 dicembre 1977. Tale testo, pur non essendo magistero autentico, gode purtuttavia di una non trascurabile autorità dottrinale, tanto da aver influenzato non poco l'opinione di canonisti e teologi.

Ci pare utile riportare qui almeno i passaggi salienti di tale pronunciamento:

La realtà dei «battezzati non credenti» pone oggi un nuovo problema teologico e un grave dilemma pastorale, soprattutto se emerge chiaramente l'assenza o il rifiuto della fede. L'intenzione richiesta — l'intenzione di fare ciò che fanno Cristo e la Chiesa — è la condizione minima necessaria perché ci sia veramente un atto umano di impegno sul piano della realtà sacramentale. Certamente non bisogna confondere il problema dell'intenzione con quello relativo alla fede personale dei contraenti, ma non è neppure possibile separarli totalmente. In ultima analisi, la vera intenzione nasce e si nutre di una fede viva. Nel caso in cui non si avverta alcuna traccia della fede in quanto tale (nel senso del termine «credenza», disposizione a credere) né alcun desiderio della grazia e della salvezza, si pone il problema di sapere, in realtà, se l'intenzione generale e veramente sacramentale di cui abbiamo parlato, è presente o no, e se il matrimonio è contratto validamente o no. La fede personale dei contraenti non costituisce, come è stato notato, la sacramentalità del matrimonio, ma l'assenza della fede personale può compromettere la validità del sacramento.

Questo fatto origina nuovi interrogativi ai quali non sono state trovate finora risposte sufficienti; esso impone nuove responsabilità pastorali in materia di matrimonio cristiano. «Innanzitutto i pastori si sforzino di sviluppare e nutrire la fede dei fidanzati poiché il sacramento del matrimonio suppone e richiede la fede» (*Ordo celebrandi matrimonium. Praenotanda*, n. 7).¹⁶

15 Cfr. RIVELLA, *Il matrimonio dei cattolici...*, cit., 111-112.

16 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, "Testo delle proposizioni approvate in "forma specifica" dalla Commissione Teologica Internazionale", in *La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio*, 1977.

La Commissione Teologica Internazionale svolge il seguente *iter* concettuale: si afferma la necessità di distinguere tra fruttuosità e validità del sacramento. Per quanto riguarda la fruttuosità è ben inteso ed indiscusso che occorra la fede; per la validità del sacramento invece la Commissione Teologica Internazionale afferma che senza l'*intentio faciendi* non vi può essere un valido sacramento. È chiaro che occorre qui poi distinguere il problema relativo alla possibile mancanza di fede dall'assenza dell'*intentio generalis*, in quanto un sacramento potrebbe essere validamente celebrato anche senza la fede, purché ci sia ovviamente tale *recta intentio*. Ma secondo la Commissione Teologica Internazionale questi due problemi non sono del tutto separabili. La Commissione arriva a dire, infatti, che senza un pur minimo *vestigium fidei* è ben difficile affermare che vi sia tale *recta intentio* e quindi valido sacramento.

Il prosieguo della Dichiarazione sembra poi essere ancora più deciso e radicale in tal senso laddove si afferma che: «non si può tuttavia escludere l'esistenza di casi in cui, per dei cristiani, la coscienza sia deformata da ignoranza o da errore invincibile. Essi giungono a credere sinceramente che possono contrarre un vero matrimonio escludendo il sacramento. In questa situazione, essi non sono in grado di contrarre un matrimonio sacramentale valido poiché negano la fede e non hanno l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa».

Tale pronunciamento ha scatenato un vivace dibattito ed ha aperto il campo a riflessioni molto coraggiose, in quanto se la mancanza di fede mette in dubbio o addirittura esclude il sussistere dell'*intentio generalis*, se ne desume che i nubendi battezzati non credenti non possano celebrare un valido sacramento¹⁷.

L'Esortazione Post-Sinodale *Familiaris Consortio* di Giovanni Paolo II, del 22 novembre 1981, al n. 68, sembra porre un correttivo a tale pronunciamento. Afferma infatti che:

Non si deve dimenticare che questi fidanzati, in forza del loro battesimo, sono realmente già inseriti nell'Alleanza sponsale di Cristo, con la Chiesa e che, per la loro retta intenzione, hanno accolto il progetto di Dio sul matrimonio e, quindi, almeno implicitamente, acconsentono a ciò che

17 A. STANKIEWICZ, "La giurisprudenza in tema di esclusione della sacramentalità del matrimonio", in *Matrimonio e Sacramento* Studi Giuridici LXV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 108.

la Chiesa intende fare quando celebra il matrimonio ... Voler stabilire ulteriori criteri di ammissione alla celebrazione ecclesiale del matrimonio, che dovrebbero riguardare il grado di fede dei nubendi, comporta oltre tutto gravi rischi. Quello, anzitutto, di pronunciare giudizi infondati e discriminatori; il rischio, poi, di sollevare dubbi sulla validità di matrimoni già celebrati, con grave danno per le comunità cristiane, e di nuove ingiustificate inquietudini per la coscienza degli sposi; si cadrebbe nel pericolo di contestare o di mettere in dubbio la sacramentalità di molti matrimoni di fratelli separati dalla piena comunione con la Chiesa cattolica, contraddicendo così la tradizione ecclesiale.

Quando, al contrario, nonostante ogni tentativo fatto, i nubendi mostrano di rifiutare in modo esplicito e formale ciò che la Chiesa intende compiere quando si celebra il matrimonio dei battezzati, il pastore d'anime non può ammetterli alla celebrazione. Anche se a malincuore, egli ha il dovere di prendere atto della situazione e di far comprendere agli interessati che, stando così le cose, non è la Chiesa ma sono essi stessi ad impedire quella celebrazione che pure domandano.

Il presente passaggio presenta contenuti assolutamente interessanti, in quanto si dice che bisogna presumere nei nubendi battezzati la retta intenzione, senza indagare ulteriormente sul loro grado di fede. Ciò altrimenti da una parte restringerebbe la possibilità di sposarsi e dall'altra metterebbe in questione la validità dei sacramenti già celebrati. Solo nel caso in cui i nubendi manifestino in modo esplicito e formale – *aperte et expresse* – un'avversione verso quello che fa la Chiesa, allora si dovrà impedire la celebrazione del matrimonio.

Il documento afferma in sintesi che la mancanza di fede non pregiudica la validità del matrimonio, che la *recta intentio* si presume e che solo un rifiuto esplicito e formale di intendere ciò che vuole la Chiesa comporterà la nullità del matrimonio.

Tale pronunciamento non ha però messo termine al dibattito, anzi lo ha forse ulteriormente infiammato, in quanto ha lasciato aperto il problema di come valutare la sussistenza di questo rifiuto esplicito e formale e quindi l'eventuale mancanza della *recta intentio*¹⁸.

18 RIVELLA, *Il matrimonio dei cattolici non credenti...*, cit., 114-115; P. MONETA, "L'esclusione del sacramento e l'autonomia della fattispecie", in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*, Studi Giuridici LXV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 82-84.

Ancor più deciso si rileva essere l'intervento di Giovanni Paolo II nell'Allocuzione alla Rota Romana del 1 febbraio 2001¹⁹, laddove si ribadisce l'unitarietà inseparabile tra contratto e sacramento e si parla dell'indole naturale dell'uomo e della donna a celebrare un matrimonio così come è nella tradizione della Chiesa. Nell'allocuzione alla Rota Romana del 30 gennaio 2003²⁰, sempre il Papa Giovanni Paolo II afferma in sintesi che «un atteggiamento dei nubendi che non tenga conto della dimensione soprannaturale nel matrimonio, può renderlo nullo solo se ne intacca la validità sul piano naturale nel quale è posto lo stesso segno sacramentale».

Alcune sentenze rotali, che si sono basate su questi due discorsi di Giovanni Paolo II, sono arrivate ad affermare che se il nubente si sposa con retta intenzione, accettando cioè quello che è il vero matrimonio, allora la fede del nupturiente deve essere presunta, in quanto essa è implicita nella loro intenzione di sposarsi. Tale retta intenzione, quindi, contiene il «*minimum dispositionis personalis ad valide contrahendum*» anche per il non credente e pertanto «*quodam vestigio fidei innititur*»²¹.

Ma quali sono i punti nevralgici attorno a cui si è innervata la discussione relativa alla tematica propria della fede in rapporto alla validità del sacramento del matrimonio?

È insegnamento comune della Santa Chiesa quello secondo cui per amministrare o ricevere un sacramento occorre l'*intentio faciendi id quod facit Ecclesia Christi*, anche a prescindere dalla compresenza della fede nel ministro o in colui che riceve il sacramento. Tale insegnamento è fortemente legato alla tematica dell'*ex opere operato*, in quanto gli effetti del sacramento si producono al di là della consapevolezza che ne abbia il ministro, della sua dignità e grado di fede. E ciò anche in vista di tutelare l'affidamento e la buona fede del fedele che riceve il sacramento. In sintesi la validità del sacramento non è mai inficiata dalla cattiva disposizione del fedele o del ministro, sebbene la fruttuosità e l'efficacia spirituale siano da graduarsi a secondo dello stato di grazia o della buona disposizione del fedele e del ministro. La Chiesa non ha mai negato, infatti, la rilevanza teologica del principio dell'*ex opere operantis*.

19 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 1° febbraio 2001, in *AAS*, 93 (2001) 358-365.

20 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 30 gennaio 2003, in *AAS*, 95 (2003) 393-397.

21 STANKIEWICZ, "La giurisprudenza in tema di esclusione...", cit., 109.

In modo unanime la tradizione canonistica ha sempre applicato tale principio anche alla celebrazione del matrimonio. Non vi è mai stata la necessità o l'interesse di investigare il grado di fede dei nubendi in ordine alla possibilità di verificare la validità giuridica del patto coniugale. Si è sempre fatta consistere, infatti, l'*intentio faciendi* – detta anche *intentio generalis* o *recta intentio* – nella semplice volontà di celebrare un matrimonio naturalmente valido e quindi provvisto di tutti i suoi elementi essenziali secondo l'ordine creaturale. Si afferma che la volontà dei nubendi si dirige sul matrimonio ed essendo questi battezzati, essi recepiscono automaticamente il sacramento, al di là della consapevolezza che ne abbiano o della loro volontà²². Si dice, infatti: «*Qui vult matrimonium, recipit sacramentum*»²³.

Si è detto che «se i due battezzati vogliono il matrimonio “che già esiste nell'economia della creazione” e lo celebrano validamente, esso, per la volontà di Cristo, diventa sacramentale. È sufficiente, quindi, che essi vogliano positivamente e consapevolmente detta realtà naturale, e non è necessario – per la validità del matrimonio – che vogliano consapevolmente la sacramentalità»²⁴. Si afferma quindi che non occorre provare la positiva *recta intentio* dei nubendi, in quanto questa si presume, è implicita nel semplice desiderio di sposarsi ed è pertanto sufficiente che tale *intentio faciendi* non sia direttamente esclusa²⁵.

Come abbiamo visto, questa consolidata certezza ha subito un'incrinatura dopo il Concilio Vaticano II ed è stata criticata da parte di alcuni Autori,²⁶ in quanto si è detto che laddove non è possibile rinvenire il seppur minimo *vestigium fidei* o non c'è alcuna parvenza di credenza, non è neppure rinvenibile la retta intenzione richiesta per celebrare validamente un sacramento e quindi lo stesso matrimonio. Di conseguenza, secondo tale posizione, chi non ha la retta intenzione inevitabilmente rigetta il sacramento.

22 Z. GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la sacramentalità del matrimonio*, in P. A. BONNET - C. GULLO (a cura di), *Diritto Matrimoniale Canonico*, Vol. II, *Il consenso*, Studi Giuridici LXI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 244-245.

23 BURKE, “La sacramentalità del matrimonio...”, cit., 156.

24 GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità...*, cit., 245. A tal proposito si veda anche: POMPEDDA, *Intenzionalità sacramentale...*, cit., 37-38.

25 GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità...*, cit., 244.

26 MONETA, “L'esclusione del sacramento...”, cit., 76.

La Commissione Teologica Internazionale pare quindi aver messo in discussione la validità del sacramento del matrimonio celebrato da battezzati atei, non tanto e non solo in forza di una possibile esclusione diretta della sacramentalità – il che forse si potrà verificare raramente – quanto piuttosto per il fatto che senza la fede verrebbe a mancare la retta intenzione e quindi di conseguenza il sacramento.

Tale dichiarazione, come abbiamo accennato, ha dato il “la” ad accese e innumerevoli discussioni, a seguito delle quali vi è stata una spaccatura nella dottrina e nella giurisprudenza.

Da una parte si sostiene che in conseguenza di una visione più personalistica del matrimonio, introdotta dal Concilio, la totale assenza del requisito della fede non può non comportare il non realizzarsi del sacramento, pena il fatto di considerare questo come un mero automatismo giuridico-sacramentale che avviene tra due persone solamente in forza del battesimo ricevuto²⁷. Si aggiunge poi, come vedremo, che una volontà assolutamente chiusa o addirittura avversa al trascendente non potrà permettere il conseguimento dei fini soprannaturali.

Questa posizione non afferma che la mancanza di fede porta direttamente alla nullità del matrimonio o all'esclusione della dignità sacramentale, quanto piuttosto il fatto che l'assenza di fede condurrebbe ad un'esclusione della *recta intentio*. Tale ragionamento si basa sul fatto che il Concilio Vaticano II avrebbe escluso il principio dell'automatismo sacramentale, per cui, si è detto, non è sufficiente che due battezzati vogliano sposarsi affinché si produca un sacramento.

Tale dottrina ha come prodromo una sentenza *coram* Pinto del 1971. Il noto giurista affermava che per celebrare validamente un matrimonio è richiesta una *aliqua fides*, per cui chi non ha il dono della fede e considera il matrimonio un rito vano, è incapace di volere il sacramento. Un tale soggetto – secondo Pinto – non contesta e non rifiuta il matrimonio quale istituto naturale, bensì rifiuta l'insegnamento della Chiesa al riguardo e quindi, di conseguenza, non può accettare di fare ciò che intendono Cristo e la sua Chiesa²⁸.

²⁷ Cfr. *Idem*.

²⁸ Per tutta questa parte si veda: GULLO, *Guida ragionata alla giurisprudenza rotale...*, cit., 285-292.

Secondo tale posizione il parallelo che spesso si fa con l'unità e l'indissolubilità del matrimonio non è ammissibile, in quanto un ateo o un acattolico può tranquillamente accettare di fare ciò che intende la Chiesa quanto al matrimonio unico ed indissolubile, «ma non perché vuole ciò che intende la Chiesa, bensì perché vuole ciò che è il matrimonio naturale, che incidentalmente (per lui) è quello che intende anche la Chiesa». «La stessa cosa non può dirsi della sacramentalità, che non è un elemento del matrimonio naturale, ma solo di quello dei battezzati ... e un ateo o un acattolico non può volere ciò che contesta, altrimenti si farebbe credente o cattolico»²⁹.

Lo sviluppo di tale corrente, appoggiandosi sul pronunciamento della Commissione Teologica Internazionale, afferma quindi che senza una traccia di fede o almeno una disposizione alla fede, non si può avere sacramento e, posta l'assoluta inseparabilità col contratto matrimoniale, non si può realizzare un valido matrimonio.

L'altra corrente sostiene invece che l'assenza di fede non impedirà il sussistere della retta intenzione, intesa qui quale volontà diretta a celebrare un matrimonio naturale. Come abbiamo già avuto modo di dire, gli sposi prestano la volontà matrimoniale diretta al prodursi degli effetti naturali del matrimonio e dalla volontà di Cristo discendono automaticamente gli effetti soprannaturali.

È interessante qui notare che le Regole Procedurali del *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* fanno riferimento proprio a quella mancanza di fede che può generare la simulazione del consenso o l'errore che determina la volontà. Punto fermo, a tal proposito, di tutto il dibattito canonistico in materia è che l'errore circa le proprietà essenziali e la dignità sacramentale del matrimonio non vizia il consenso perché riguarda gli effetti giuridici delle nozze, *dummodo non determinet voluntatem* (can. 1099). La possibile forza invalidante dell'*error determinans voluntatem* si basa su un'intenzione interpretativa: il nubente non avrebbe accettato di concludere il contratto matrimoniale – unico, indissolubile e sacramentale – se non fosse incorso nell'errore.

L'*error iuris* di cui al can. 1099 porta quindi alla nullità del consenso quando è stato così pervicace da determinare la volontà a dirigersi su un oggetto che non può essere qualificabile come “matrimoniale”. L'errore

29 GULLO, “Guida ragionata alla giurisprudenza rotale...”, cit., 287.

è talmente radicato e strutturato nel soggetto da indurre la sua volontà a volere una cosa diversa da quella che è il matrimonio.

È interessante qui notare quanto affermano alcuni Autori, secondo i quali la stessa mancanza di fede può configurarsi come un errore così pervicace e radicale che può arrivare a determinare la volontà fino a farle necessariamente escludere la sacramentalità del matrimonio. Si passerebbe quindi da una sfera intellettuale, in cui si colloca la carenza di fede, a una sfera volitiva, ove la pervicace avversione alla fede si risolve in un rifiuto della stessa dignità sacramentale³⁰. Ed è in tal senso che va intesa, a nostro avviso, l'espressione del *Motu Proprio*, laddove si afferma che la mancanza di fede può generare la simulazione del consenso o quell'errore che determina la volontà.

A nostro avviso la posizione secondo la quale non è richiesta la fede per celebrare un valido matrimonio presenta innanzitutto il vantaggio di essere innanzitutto maggiormente in armonia con la tradizione che ha sempre ammesso il matrimonio dei battezzati lapsi³¹. Inoltre tale insegnamento sottolinea maggiormente l'oggettività della rigenerazione sacramentale per cui, essendo il battezzato nuova creatura, la sua volontà diretta al matrimonio, di per sé – e diversamente non potrebbe essere – raggiunge fini soprannaturali, al di là della consapevolezza che se ne possa avere.

Inoltre, secondo un'inveterata tradizione della Chiesa, i matrimoni celebrati da coloro che ignorano o non considerano che il matrimonio è indissolubile, unico e sacramentale sono da considerarsi validi³². Non ultimo per motivi di carattere ecumenico, perché se così non fosse dovremmo considerare nulli tutti i matrimoni celebrati dai battezzati riformati, presso i quali normalmente il matrimonio non è considerato un sacramento³³.

Una breve annotazione. È utile qui ricordare che prima della promulgazione del *Motu Proprio* di Benedetto XVI *Omnium in Mentem* del 30 ottobre 2009, un matrimonio tra due battezzati cattolici che avessero

30 PELLEGRINO, "L'esclusione della sacramentalità...", cit., 385.

31 Cfr. NAVARRETE, "Matrimonio cristiano...", cit. 276.

32 BURKE, "La sacramentalità del matrimonio...", cit., 145.

33 Cfr. A. STANKIEWICZ, *L'autonomia giuridica dell'errore di diritto determinante la volontà*, in: P. A. BONNET - C. GULLO (a cura di), *Diritto Matrimoniale Canonico, Vol. II, Il consenso*, Studi Giuridici LXI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 230.

entrambi abbandonato la comunione ecclesiale *formali actu* veniva celebrato lecitamente e validamente, e ciò in forza dell'esonero dalla forma canonica prevista dal can. 1117, anche qualora, ad esempio, la celebrazione avesse avuto luogo di fronte all'ufficiale dello stato civile – il cosiddetto matrimonio civile celebrato “in comune”. In questo caso il matrimonio oltre ad essere valido e lecito, nonché unico e indissolubile, aveva anche dignità sacramentale e ciò in virtù del disposto del can. 1055 § 2. Ma come pensare che due battezzati cattolici che avessero ripudiato la fede a tal punto da decidere di sposarsi “in comune” celebrassero un matrimonio sacramento? Ciò è possibile solamente se si ammette, *servatis servandis*, che il matrimonio di un apostata è comunque valido e sacramentale.

Tale problematica è rimasta di fatto analoga anche dopo *Omnium in Mentem*, in quanto il can. 1071 prevede che chi ha abbandonato la fede cattolica *notorie* si può sposare secondo la forma canonica – previa licenza dell'Ordinario – e quindi celebrare un valido sacramento. Ebbene: se il Legislatore ammette che chi ha abbandonato la fede cattolica *notorie* si possa sposare in Chiesa, secondo la forma canonica, è perché riconosce che tale soggetto possa celebrare un valido matrimonio sacramentale, indipendentemente dal fatto che abbia perso la fede.

Qualche ulteriore considerazione. Si è fatto giustamente notare che «è molto difficile, ossia è molto poco probabile che un errore circa la dignità sacramentale del matrimonio conduca ad una vera esclusione della sacramentalità o alla determinazione in tal senso dell'oggetto del proprio consenso»³⁴. Infatti l'esclusione dell'unità o dell'indissolubilità del matrimonio ha concrete e rilevanti conseguenze sulla vita matrimoniale. Chi si sposa escludendo l'indissolubilità si riserva di fare un matrimonio *ad tempus* o di prova; oppure chi esclude l'unità lo fa perché si riserva di avere rapporti adulterini. Ma quali conseguenze pratiche può avere sul matrimonio il fatto di escludere la dignità sacramentale? Quali interessi si potrebbero avere? Quale tipo di matrimonio si vorrebbe realizzare? Siamo qui di fronte a due distinte possibilità: chi crede alla sacramentalità del matrimonio non dovrebbe avere nessun interesse ad escluderla, anche perché si tratta comunque di un arricchimento per l'amore coniugale. Chi invece non vi crede, che interesse avrebbe soggettivamente a

34 GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità...*, cit., 243.

rifiutare una cosa che considera inesistente o assolutamente irrilevante? Riteniamo quindi piuttosto improbabile che chi si sposa possa escludere tale dignità sacramentale, almeno nella forma in cui la dottrina l'ha sin qui intesa.

Vi è poi un'ulteriore annotazione di non secondaria importanza. Ritenere che un battezzato cattolico che abbia perso la fede non possa celebrare un valido sacramento, comporterebbe una grave violazione dello *ius ad nuptias*, in quanto gli verrebbe in ogni modo preclusa la possibilità di celebrare un valido matrimonio. Posta infatti l'assoluta inseparabilità tra contratto e sacramento, l'unico matrimonio che un battezzato può celebrare è quello sacramentale. Ebbene: atteso il fatto che un ateo battezzato vi sarebbe impossibilitato, questi in nessun modo potrà sposarsi, dato anche il fatto che un eventuale matrimonio civile sarà nullo per difetto di forma ex cann. 1108 e 1117. Come si è giustamente detto, in questa condizione, l'unico che non può sposarsi è il battezzato ateo e la sua condizione è quindi ben peggiore di colui che tale battesimo non l'ha mai ricevuto³⁵.

3. FEDE E *BONUM CONIUGUM*

Se, come abbiamo appena cercato di dimostrare, difficilmente l'assenza di fede nei nubendi potrà portare all'esclusione della sacramentalità o alla *recta intentio* e quindi alla nullità del matrimonio, più interessante ci sembra invece investigare quali possano essere le ricadute dell'assenza di fede sulla possibile esclusione del *bonum coniugum*.

Nel tentare un approfondimento riguardante il rapporto tra fede e bene dei coniugi, vorremmo prendere le mosse da una posizione interessante, espressa dal professor Moneta³⁶. Questi afferma che «l'errore sulla sacramentalità acquista rilevanza ai fini della nullità quando abbia portato la volontà del soggetto ad indirizzarsi ad un matrimonio privo di una sua componente essenziale, quando, in sostanza, si sia concretizzato nell'esclusione di uno dei *bona* che caratterizzano il matrimonio sotto il

35 Cfr. RIVELLA, *Il matrimonio dei cattolici...*, cit., 114. Sulla stessa linea è: GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità...*, cit., 245.

36 MONETA, *L'esclusione del sacramento...*, cit., 86 e ss..

profilo umano e naturale»³⁷. Egli continua sostenendo che il dibattito dottrinale in materia di sacramentalità del matrimonio non può non tener conto delle più moderne acquisizioni conciliari e del successivo magistero pontificio che hanno portato ad una concezione maggiormente personalistica delle dinamiche consensuali che conducono ad una valida celebrazione del patto nuziale.

La sacramentalità costituisce l'apice, la massima espressione e la piena realizzazione di quella che è la realtà matrimoniale. Questa tensione è insita, in un certo qual modo, in ogni matrimonio; ogni amore tra uomo e donna è profeticamente orientato a questa apertura al trascendente. Come ha affermato Giovanni Paolo II nel discorso alla Rota Romana del 30 gennaio 2003, al n. 3: «La trascendenza è insita nell'essere stesso del matrimonio, già dal principio, perché lo è nella stessa distinzione naturale tra l'uomo e la donna nell'ordine della creazione. Nell'essere “una sola carne” (*Gn 2,24*), l'uomo e la donna, sia nel loro aiuto reciproco che nella loro fecondità, partecipano a qualcosa di sacro e di religioso»³⁸.

Quest'apertura al trascendente non può rimanere estranea all'intenzione dei nubendi: come le proprietà essenziali del matrimonio non necessariamente devono essere conosciute e direttamente volute e purtuttavia non possono essere positivamente escluse affinché si abbia una valida celebrazione del matrimonio, così una positiva esclusione di ogni dinamica spirituale o tensione al trascendente e al matrimonio come realtà sacramentale potrà portare all'invalidità dello stesso. «L'esclusione della sacramentalità può quindi assumere un suo autonomo rilievo ai fini della nullità del matrimonio, purché si intenda tale termine non nel suo specifico significato teologico-dogmatico, ma come una più generale dimensione religiosa e trascendente propria del matrimonio. (...) Contrarrebbe ... invalidamente colui che si accosta al matrimonio escludendo ogni, sia pur minima o riposta, dimensione spirituale o che professa pervicacemente un'ideologia che lo porta ad indirizzare in tal senso la sua volontà»³⁹.

L'assenza di fede e l'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio non dovrebbero quindi essere intese principalmente nel senso

37 MONETA, *L'esclusione del sacramento...*, cit., 85.

38 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 30 gennaio 2003, in *AAS*, 95 (2003) 393-397.

39 Cfr. MONETA, *L'esclusione del sacramento...*, cit., 87.

teologico-dogmatico, quanto piuttosto come rifiuto di ogni dinamica religiosa, spirituale e trascendente o come radicale disinteresse verso di esse. Il Moneta sintetizza la problematica nei seguenti termini:

Siamo dunque di fronte a persone che si accostano alle nozze con una retta intenzione matrimoniale, con volontà di impegnarsi ai normali obblighi della vita coniugale, ma che per convinzione ideologica sono contrari, tanto da rifiutarla intimamente, alla sacramentalità e, più in generale, alla dimensione religiosa del matrimonio. Ma quest'atteggiamento di rifiuto, di per se stesso, se non si accompagna al rifiuto di qualche proprietà od elemento essenziale – come pure spesso si verifica, specialmente con riguardo all'indissolubilità – non incide concretamente nella vita matrimoniale, nella instaurazione di una effettiva comunione di vita coniugale tra i due sposi. È quindi giustificato attribuire rilevanza invalidante ad un'intenzione che non ha una diretta ricaduta sul concreto costituirsi e svolgersi della vicenda umana di un matrimonio? Può un'impostazione ideologica, sia pur attinente ad una profonda caratterizzazione del matrimonio, arrivare a vanificare una realtà umana valida e pienamente coniugale?⁴⁰

Lo stesso Autore risponde alla sua domanda affermando che «l'esclusione della dimensione religiosa viene allora ad assumere rilievo invalidante quando non rimane a livello teorico d'impostazione ideologica o di prospettiva meramente dogmatica, ma quando spinge il soggetto ad impoverire la comunione di vita coniugale, a mettere in comune con l'altro coniuge non tutto se stesso, nella propria piena umanità formata di corpo e di spirito, ma soltanto gli aspetti materialistici e pragmatici della propria esistenza»⁴¹.

Non è certo facile discernere ed intendere quando e in quali casi tale chiusura o avversione avviene. Si adducono come esempi i seguenti atteggiamenti: un'impostazione della vita matrimoniale in modo del tutto edonistico, ove campeggia l'esclusiva preoccupazione per le comodità materiali (viaggi, divertimenti, benessere, etc.); un atteggiamento di chiusura o addirittura di avversione verso le esigenze religiose espresse dal proprio coniuge; il rifiuto di qualsivoglia preoccupazione religiosa nell'educazione della prole.

⁴⁰ MONETA, *L'esclusione del sacramento...*, cit., 81.

⁴¹ Per tutta questa parte si veda: MONETA, *L'esclusione del sacramento...*, cit., 88.

Tale impostazione ci pare attuale e aderente alle condizioni fattuali che alcuni soggetti si trovano a vivere. Come abbiamo largamente esposto, oggi è ben difficile e improbabile che un soggetto, anche se ateo o molto lontano dalla Chiesa, si trovi ad escludere la dignità sacramentale del matrimonio, perché probabilmente tale realtà non gli interessa affatto e perché non capisce neanche cosa voglia dire né che cosa sia un sacramento; e ciò anche perché tale supposto rifiuto o esclusione non ha ricadute concrete sulla sua condizione matrimoniale, come invece può avvenire per l'esclusione dell'unità o dell'indissolubilità del matrimonio.

Ciò che invece più probabilmente può essere escluso o non voluto è proprio quest'assetto trascendente e soprannaturale del matrimonio che porta concretamente la persona a volere qualcosa di assolutamente distante dal patto coniugale, così com'è nell'ordine della creazione e della redenzione. Sinteticamente il Moneta così si esprime:

Questi e simili atteggiamenti possono far ritenere che la contrarietà manifestata nei confronti della celebrazione religiosa, dello stesso valore sacramentale o della regolarizzazione in chiesa di un precedente matrimonio civile ... non si è collocata su un piano esterno ed ininfluenza rispetto al nucleo fondamentale di valori umani che caratterizzano il matrimonio, ma è penetrata in esso, degradandolo e depauperandolo di una sua intima ed insopprimibile ricchezza. L'esclusione della dimensione religiosa del matrimonio, che viene a riassorbire un'eventuale più specifica esclusione della dignità sacramentale, può quindi consentire una più appropriata valutazione dell'intenzione naturale del soggetto, risultare utile per meglio comprendere se essa si sia effettivamente indirizzata ad una realtà così complessa nella sua dimensione umana e soprannaturale come quella matrimoniale.

Tale tipo di esclusione sarebbe poi, di fatto, realmente incidente sul consenso solo se andasse ad intaccare la *substantia matrimonii*, compromettendo così il segno donativo di sé. L'autore amplia il discorso, affermando che tale rifiuto porterebbe alla nullità del matrimonio se ridonda in un'esclusione del *bonum coniugum*:

Sotto questo limitato profilo l'esclusione della dimensione religiosa del matrimonio può conservare una sua specifica autonomia, purché rimanga chiaro che essa può assumere efficacia invalidante soltanto se incide

concretamente sulla *substantia matrimonii*, se compromette l'integrità di quel dono sponsale della propria vita che gli sposi si impegnano a fare l'uno nei confronti dell'altro. Essa quindi verrà inevitabilmente a sovrapporsi e a confluire in una delle tipiche ipotesi di simulazione: in particolare quella relativa al *bonum coniugum* o, se assume connotazioni più radicali, la stessa simulazione totale.

È interessante qui notare che gli atteggiamenti citati dal Moneta quali conseguenze o almeno indizi del rifiuto della dimensione trascendente e soprannaturale del matrimonio e quindi della sua sacramentalità – visione edonistica dell'esistenza, percezione materialistica dell'amore e della vita coniugale, grave avversione alla sensibilità religiosa dell'altro coniuge o alla possibilità che la relazione coniugale si svolga secondo i valori soprannaturali, sono esattamente gli stessi comportamenti enunciati dalla dottrina e giurisprudenza quali indici ed elementi in ordine alla probabile esclusione del *bonum coniugum*.

Un altro spunto interessante di riflessione è rinvenibile, in tal senso, in una sentenza *coram* Pinto del 9 giugno del 2000. Afferma l'attuale Decano della Rota Romana: «*admittere compellimur indissolubilitatis proprietatem atque bonum coniugum una simul excludi posse ab eo, qui in ineundis nuptiis, ob defectum sani coniugalis vel sponsalicii amoris, plenam et exclusivam sui ipsius donationem excludit, sacramentum detrectans atque graviter offendens dignitatem personae humanae compartis, interpersonale impediens complementum coniugio essenziale*»⁴². È interessante qui notare come il Pinto affermi esplicitamente che colui che, in assenza di fede, rifiutando il sacramento e offendendo la dignità della persona umana della comparte esclude la piena ed esclusiva donazione di sé, escluda di fatto anche il *bonum coniugum*.

Analogamente il De Whirst, citando Burke, afferma che: «*Burke's analysis of the bonum coniugum looks to the good of the spouses as an institutional end and consists in the maturing of the spouses so that they can attain the end for which they were created, that is, their human and supernatural growth in*

42 Cit. A. MC GRATH, "Exclusion of the *bonum coniugum*: Some Reflections on Emerging Rotal Jurisprudence from a First and Second Instance Perspective", in *Periodica*, 97 (2008) 642-643.

*Christus*⁴³. Ma come è possibile raggiungere una “crescita soprannaturale” se si esclude positivamente la dimensione della fede?

Riteniamo quindi di poter affermare che una totale chiusura al trascendente, un’assenza di fede e un ostinato rifiuto della dimensione sacramentale del patto nuziale, possa ridondare, di fatto, in un’esclusione del *bonum coniugum*, in quanto è solo nell’accettazione dell’anelito – almeno potenziale – al soprannaturale che gli sposi possono veramente realizzare se stessi.

Come la dottrina e la giurisprudenza hanno abbondantemente affermato che l’esclusione di uno dei *tria bona agostiniana* può risolversi di fatto nell’esclusione del *bonum coniugum*, così pensiamo che, analogicamente, si possa sostenere che l’esclusione della sacramentalità del matrimonio o l’assenza di fede possano essere indizio dell’esclusione del *bonum coniugum*.

Ricordiamo quanto affermato da Benedetto XVI nel succitato discorso alla Rota Romana del 2013: «Non si deve quindi prescindere dalla considerazione che possano darsi dei casi nei quali, proprio per l’assenza di fede, il bene dei coniugi risulti compromesso e cioè escluso dal consenso stesso; ad esempio, nell’ipotesi di sovvertimento da parte di uno di essi, a causa di un’errata concezione del vincolo nuziale, del principio di parità, oppure nell’ipotesi di rifiuto dell’unione duale che contraddistingue il vincolo matrimoniale, in rapporto con la possibile coesistente esclusione della fedeltà e dell’uso della copula adempiuta *humano modo*»⁴⁴. Il Papa emerito afferma quindi che l’assenza di fede può indirettamente portare ad un’esclusione del *bonum coniugum* o comunque condurre all’accettazione implicita di elementi opposti a quella che è la realtà di un matrimonio vissuto secondo il piano divino.

A tal proposito è interessante notare quanto affermato da Papa Francesco, nel discorso alla Rota Romana del 23 gennaio 2015:

43 Cfr. J.A. DEWHIRST, “Consortium vitae, bonum coniugum, and their relation to simulation: a continuing challenge to modern jurisprudence”, in *The Jurist*, 55 (1995) 803. L’Autore cita qui: R. BURKE, “Personalism and the bona of Marriage”, in *Studia Canonica*, 27, (1993) 401-412.

44 BENEDETTO XVI, *Discorso alla Rota Romana*, 26 gennaio 2013, in *AAS* 105 (2013) 168-172.

La crisi del matrimonio, infatti, è non di rado nella sua radice crisi di conoscenza illuminata dalla fede, cioè dall'adesione a Dio e al suo disegno d'amore realizzato in Gesù Cristo. L'esperienza pastorale ci insegna che vi è oggi un gran numero di fedeli in situazione irregolare, sulla cui storia ha avuto un forte influsso la diffusa mentalità mondana. Esiste infatti una sorta di mondanità spirituale, "che si nasconde dietro apparenze di religiosità e persino di amore alla Chiesa" (*Evangelii gaudium*, 93), e che conduce a perseguire, invece della gloria del Signore, il benessere personale. Uno dei frutti di tale atteggiamento è "una fede rinchiusa nel soggettivismo, dove interessa unicamente una determinata esperienza o una serie di ragionamenti e conoscenze che si ritiene possano confortare e illuminare, ma dove il soggetto in definitiva rimane chiuso nell'immanenza della sua propria ragione o dei suoi sentimenti" (*ibid.*, 94).

È evidente che, per chi si piega a questo atteggiamento, la fede rimane priva del suo valore orientativo e normativo, lasciando campo aperto ai compromessi con il proprio egoismo e con le pressioni della mentalità corrente, diventata dominante attraverso i *mass media*.

Per questo il giudice, nel ponderare la validità del consenso espresso, deve tener conto del contesto di valori e di fede – o della loro carenza o assenza – in cui l'intenzione matrimoniale si è formata. Infatti, la non conoscenza dei contenuti della fede potrebbe portare a quello che il Codice chiama errore determinante la volontà (cfr. can. 1099).

Ed è interessante quanto il Pontefice aggiunge a tal proposito:

Questa eventualità non va più ritenuta eccezionale come in passato, data appunto la frequente prevalenza del pensiero mondano sul magistero della Chiesa. Tale errore non minaccia solo la stabilità del matrimonio, la sua esclusività e fecondità, ma anche l'ordinazione del matrimonio al bene dell'altro, l'amore coniugale come "principio vitale" del consenso, la reciproca donazione per costituire il consorzio di tutta la vita. "Il matrimonio tende ad essere visto come una mera forma di gratificazione affettiva che può costituirsi in qualsiasi modo e modificarsi secondo la sensibilità di ognuno" (Esort. ap. *Evangelii gaudium*, 66), spingendo i nubenti alla riserva mentale circa la stessa permanenza dell'unione, o la sua esclusività, che verrebbero meno qualora la persona amata non realizzasse più le proprie aspettative di benessere affettivo⁴⁵.

45 FRANCESCO, *Discorso alla Rota Romana*, 23 gennaio 2015, in *AAS*, 107 (2015) 182-185.

Non vogliamo qui sostenere che chi si sposa senza fede e con una chiusura al trascendente necessariamente escluda il *bonum coniugum*; tale atteggiamento spirituale potrà tuttavia costituire un elemento di prova indiziale significativo per intendere quale sia la reale *intentio matrimonialis* del nubente o costituire una causa *simulandi remota vel proxima* del *bonum coniugum*.

In sintesi ci sentiamo di affermare che la prima delle circostanze di cui all'art. 14 delle Regole Procedurali, relativa all'assenza di fede, va intesa nel senso che la mancanza di fede non comporterà necessariamente, di per sé, la nullità del patto coniugale. Tale invalidità si potrà verificare quando la mancanza di fede è talmente strutturata, pervicace e radicata nella persona da determinare l'aspetto volitivo e sarà quindi in grado di causare un'esclusione della *recta intentio*, detta anche *intentio generalis* – ovvero l'*intentio faciendi id quod facit Ecclesia Christi* – o della dignità sacramentale del matrimonio o ridondi addirittura in un'esclusione dell'unità e dell'indissolubilità del matrimonio o, come abbiamo appena visto, del *bonum coniugum*.

L'assenza di fede non comporta quindi, di per sé, l'invalidità delle nozze, ma può portare la persona ad orientare la propria volontà ad un matrimonio completamente diverso da quello che è nel piano naturale, che è unico, indissolubile e finalizzato al bene dei coniugi.

In tal senso riteniamo che sia corretto e doveroso affermare che ci possa essere una mancanza di fede che può generare la simulazione del consenso o l'*error determinans voluntatem*. Tutto ciò dovrà essere però pienamente provato: non si potrà quindi sostenere che colui che non ha fede esclude automaticamente – e per ciò stesso – una proprietà essenziale o un fine del matrimonio.

4. BREVIÀ DELLA CONVIVENZA CONIUGALE

In forza del can. 1101 § 2 colui che si sposa escludendo una o entrambe le proprietà essenziali del matrimonio – unità e indissolubilità – o un fine – *bonum coniugum* o *bonum prolis* – o il matrimonio stesso, contrae invalidamente. Tale esclusione, che in ordine al verificarsi della nullità del matrimonio richiede un positivo atto di volontà, non necessariamente deve essere desunta da una dichiarazione fatta dalla parte simulante al futuro coniuge o a terzi, ma può essere provata o desunta anche attraverso

il comportamento che il simulante tiene a ridosso o immediatamente dopo la celebrazione delle nozze.

Se al sorgere delle prime difficoltà dopo la celebrazione del matrimonio, l'asserita parte simulante non fa nulla per "salvare" il matrimonio, ma anzi, come talvolta accade, prende a pretesto l'insorgere delle prime incomprensioni per poter abbandonare il tetto coniugale, allora sarà verosimilmente possibile provare e sostenere che la parte abbia escluso l'indissolubilità del patto coniugale e sia addivenuta ad un matrimonio di prova. In questo caso, probabilmente, già prima delle nozze erano insorte difficoltà e quindi la parte aveva acconsentito alle nozze in modo dubbioso ed insicuro, operando così una riserva antivincolistica.

Ebbene, è importante qui ricordare che la brevità della convivenza coniugale non è un *caput nullitatis* in sé, ma può essere un utile elemento indiziale di cui servirsi per provare una supposta volontà contraria all'indissolubilità del matrimonio.

5. ABORTO PROCURATO PER IMPEDIRE LA PROCREAZIONE

Analogo ragionamento è possibile operare qualora una parte o entrambe ricorrano alla pratica abortiva già in occasione della prima gravidanza. Da tale comportamento facilmente si può dedurre una volontà agenesiaca che tende quindi ad escludere un fine del matrimonio – *bonum prolis* – è ciò anche se nulla è stato affermato a livello di riserva mentale prima della celebrazione delle nozze.

Diverso è, ovviamente, il caso in cui l'aborto o il tentativo di aborto intervenga dopo la prima gravidanza. Fermo il fatto dell'assoluta gravità di tale comportamento immorale, pensiamo che difficilmente tale fatto possa essere usato come elemento di prova.

6. OSTINATA PERMANENZA IN UNA RELAZIONE EXTRACONIUGALE AL TEMPO DELLE NOZZE O IN UN TEMPO IMMEDIATAMENTE SUCCESSIVO

Quanto detto prima a riguardo dell'accertamento della riserva mentale subisce una particolare flessione a riguardo della cosiddetta volontà

simulatoria espressa in modo implicito o *per facta concludentia*. Si dice spesso, con espressione molto eloquente, che i fatti ed i comportamenti parlano più delle parole. Di conseguenza una determinata scelta che tenda a escludere una proprietà essenziale o un fine del matrimonio può essere anche deducibile da un comportamento col quale il soggetto intende riservarsi la possibilità di fare l'opposto di quello che sta promettendo.

È, ad esempio, un'esclusione implicita o *per facta concludentia* del *bonum fidei* il fatto di avere un amante al momento delle nozze e la volontà di mantenere tale relazione adulterina.

7. L'OCCULTAMENTO DOLOSO DELLA STERILITÀ O DI UNA GRAVE MALATTIA CONTAGIOSA O DI FIGLI NATI DA UNA PRECEDENTE RELAZIONE O DI UNA CARCERAZIONE

Per inquadrare correttamente tale fattispecie occorre qui fare accenno alla problematica del dolo quale vizio del consenso nel matrimonio. Notiamo innanzitutto quanto dispone il can. 1098: «*Qui matrimonium inquit deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitatem, quae suapte natura consortium vitae coniugalitatis graviter perturbare potest, invalide contrahit*».

La materia riguardante il dolo nel matrimonio è particolarmente complessa e la discussione della dottrina e della giurisprudenza in proposito sono molto accese, anche perché la nullità del matrimonio *ex dolo* è stata introdotta dal Legislatore soltanto con la promulgazione del Codice del 1983. Precedentemente, nella codificazione pio-benedettina, nulla si diceva in proposito e proprio per questo parte della dottrina e della giurisprudenza aveva chiesto ripetutamente e con insistenza l'introduzione di questo nuovo capo di nullità.

La materia matrimoniale è senz'altro di estrema delicatezza perché comporta la disposizione di diritti personalissimi ed essendo così intimamente legata all'ambito vocazionale esige un trattamento di grande rigore ed una maggior tutela della libera determinazione degli sposi in un atto di così estrema importanza e impegno.

Gli Autori, successivamente all'entrata in vigore del nuovo Codice, hanno molto approfondito la problematica del dolo quale vizio del consenso matrimoniale, fornendo numerose e diversificate giustificazioni in

base alle quali il Legislatore ha da un lato introdotto tale capo di nullità che non si riscontrava nella codificazione Gasparri⁴⁶; dall'altro ha previsto un trattamento normativo piuttosto severo, sancendo la nullità del contratto matrimoniale posto *ex dolo*. Ma vediamo più specificatamente quali ragioni ha addotto la dottrina per motivare la fondatezza della nullità del matrimonio celebrato con dolo.

Il dolo, inteso quale raggio, macchinazione o inganno, ha la funzione di indurre il soggetto passivo in un errore nella comprensione del reale, conducendolo così ad un'errata rappresentazione della fattispecie concreta⁴⁷. Il *deceptus*, quindi, sceglie e si decide a riguardo di qualcosa che ha conosciuto in modo erroneo. Il dolo agisce direttamente sull'intelletto facendogli emettere un falso giudizio sul reale, e indirettamente sulla volontà che opera una scelta a riguardo di qualcosa che il paziente non ha conosciuto correttamente – «*dum in casu doli injuste illati coactio voluntatis non verificatur nisi mediante errore in intellectu agentis injuste excitato*»⁴⁸. Il dolo va quindi più precisamente inquadrato come vizio dell'intelletto⁴⁹ e solo di conseguenza quale vizio della volontà⁵⁰, la quale in sé e per sé non è stata intaccata, in quanto il *deceptus* ha fatto quello che

46 Il dolo quale vizio del consenso matrimoniale non era previsto nella codificazione pio-benedettina. Fu in realtà un profondo ripensamento dottrinale, capeggiato dal Flatten, a convincere il Legislatore a introdurre questo nuovo capo di nullità. Si veda in proposito: H. FLATTEN, *Irrtum und Täuschung bei der Eheschliessung nach kanonischen Recht*, Paderborn 1957; H. FLATTEN, *Quomodo matrimonium contrahentes iure canonico contra dolum tutandi sunt*, Coloniae 1961.

47 È interessante qui notare che l'Abate, nel suo manuale, non dedica neanche un apposito paragrafo al dolo quale vizio del consenso matrimoniale, ma lo tratta semplicemente all'interno dell'errore. Si veda, a tal proposito: A.M. ABATE, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Urbaniana University Press, Roma 1985, 52-54.

48 G. MICHIELS, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Universitas Catholica - De Bievre, Lublin - Brasschaat 1932, 665.

49 «L'errore doloso intacca soltanto l'apporto intellettuale nell'ambito della volontarietà del consenso, poiché mediante l'inganno da parte di un altro viene manipolata e falsata nel soggetto passivo del dolo la percezione conoscitiva della controparte con le sue qualità per le quali viene scelta come coniuge, e di conseguenza, viene alterato anche il processo decisionale al fine di determinare tale scelta matrimoniale». Cfr. A. STANKIEWICZ, *La fattispecie di errore doloso prevista dal can. 1098*, in P.A. BONNET - C. GULLO (a cura di), *Studi Giuridici, Diritto matrimoniale canonico*, vol. II, *Il consenso*, Città del Vaticano 2003, 184.

50 «L'attentato (...) è portato con false rappresentazioni alla sua sfera intellettuale, da cui poi, di riflesso, passa ad influenzare la formazione della volontà». Cfr. A.M. PUNZI NICOLÒ, «Il dolo nel matrimonio canonico in una prospettiva di riforma del Codex», in *Il diritto ecclesiastico*, 82 (1971) 598.

voleva ed ha emesso un atto di volontà nei confronti di un soggetto che ha scelto quale sua comparte.

Certo, se è vero che possiamo distinguere l'aspetto volitivo dall'aspetto intellettuale dell'atto umano non possiamo però separarli e disgiungerli completamente, in quanto tutto ciò che è vizio dell'intelligenza va a riverberarsi sulla volontà, non potendosi volere pienamente ciò che non si conosce o che si conosce in modo erroneo, a motivo della reciproca interazione tra il momento cognitivo e il momento volitivo dall'atto umano.

Di conseguenza possiamo affermare che se il *deceptus* non fosse caduto nell'errore non avrebbe concluso il contratto matrimoniale e tuttavia non possiamo escludere che il paziente sia stato in grado di porre un vero atto di volontà. Possiamo quindi affermare che il consenso ha subito un'anomalia nel suo processo di formazione e non è più integro in tutti i suoi elementi costitutivi. L'atto umano è sì volontario, ma non totalmente libero⁵¹, in quanto l'atto di volontà si è diretto verso una realtà illusoriamente conosciuta.

A tal proposito gli Autori⁵², cercando di esplicitare in che senso l'atto posto *ex dolo* non è totalmente libero, parlano di una voluta limitazione della possibilità di scelta operata dal *deceptor* a danno del *patiens*, causata proprio dall'errata percezione del reale. In altre parole la persona ingannata rivolge ed opera la propria scelta verso un soggetto che ella non ha potuto conoscere veramente o che comunque non ha potuto conoscere

51 «Ratio proinde rescindibilitatis actus ex dolo positi ... fundatur non in errore ipso ..., sed in defectu perfectae libertatis ex parte eius qui dolum subiit, quatenus non undequaque perfecte intellexit obiectum actus, ideoque in iniuria quam passus est ex circumventionem». Cfr. F.X. URRUTIA, "Dolus in iure canonico", in *Periodica*, 79 (1990) 291; si veda anche, a tal proposito: W. AYMANS – K. MÖRSDORF, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Band I, Einleitende Grundfragen und Allgemeinen Normen*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1991, 267-292.

52 Cfr. STANKIEWICZ, *La fattispecie di errore...*, cit., 183. Anche il Fornès, a tal proposito, così si esprime: «Lo cual indica que el bien jurídico que viene a proteger el nuevo can. 1098 es la libertad personal en una materia tan delicada e íntima, como es la conyugal, que se ve claramente afectada e invalida por la injusta maquinación dolosa productora del error». Cfr. J. FORNÈS, "Error y dolo: fundamentos y diferencias", in *Ius canonicum*, vol. XXXV, n. 69 (1995) 178. Si veda anche, a sostegno di tale tesi: P. PELLEGRINO, *Il consenso matrimoniale nel codice di diritto canonico latino*, Giappichelli, Torino 1998, 163; U. NAVARRETE, "Canon 1098 de errore doloso estne iuris naturalis an iuris positivi ecclesiae?", in *Periodica*, 76 (1987) 166.

nelle sue reali qualità, le quali sono state simulate o nascoste⁵³. Per questi motivi il consenso matrimoniale posto per inganno è considerato nullo, sebbene, lo ricordiamo, l'atto giuridico emesso *ex dolo* essendo considerato volontario, ma non totalmente libero, sia generalmente considerato valido ed efficace, ma rescindibile – cfr. can. 125 § 2.

Vorremmo qui esporre brevemente ulteriori ragioni che, secondo la dottrina, hanno spinto il Legislatore a considerare nullo il patto matrimoniale concluso sotto l'effetto di un inganno. Ragioni che non sono strettamente riconducibili ad un vizio del consenso in senso classico, ma che sostengono l'opportunità di considerare nullo il matrimonio posto *ex dolo* per una gamma più vasta di motivazioni.

Innanzitutto alcuni Autori hanno sostenuto che il contratto matrimoniale posto in presenza di una frode è da considerarsi nullo per ragioni di equità – «*Quia aequum est ut quis contra machinationes alterius protegatur*»⁵⁴. La macchinazione operata da un soggetto a danno dell'altra parte crea di per sé un danno a quest'ultima⁵⁵, in quanto limita la possibilità di una libera autodeterminazione; ed è proprio per un'esigenza di giustizia che la dichiarazione di nullità si profila come l'unico modo per ristabilire l'equità. È l'azione dolosa in sé che viene giudicata ingiusta, in quanto si è ricorsi a macchinazioni immorali e fraudolente per raggiungere un determinato scopo che è il consenso della comparte⁵⁶.

53 «Nella decezione dolosa, quindi, non si tratta della restrizione della libertà volitiva nel momento della scelta matrimoniale, come accade nel *vis ac metus*, in quanto il *deceptus* vuole il matrimonio, ma si tratta della restrizione della libertà di giudizio, a causa della *vis intellectualis*, di carattere intellettuale, che pregiudica piuttosto la possibilità di scelta rispetto ad un contenuto matrimoniale, oppure rispetto alle due alternative che sono o la presenza o l'assenza di una qualità personale, motivante la scelta matrimoniale, che per sua natura può gravemente perturbare il consorzio della vita coniugale». Cfr. STANKIEWICZ, *La fattispecie di errore...*, cit., 184. A tal proposito si veda anche: PELLEGRINO, «Il consenso matrimoniale...», cit., 164; M. BARDI, *Il dolo nel matrimonio canonico*, Giuffrè, Milano 1996, 261; B. BOHLEN, *Täuschung im Eherecht der Katholischen Kirche. Canon 1098 CIC in der kanonistischen Wissenschaft und Judikatur*, Ludgerus Verlag, Essen 1994, 21.

54 Cfr. U. NAVARRETE, «Schema iuris recogniti *De Matrimonio* textus et observationes», in *Periodica*, 63 (1974) 638.

55 «Lo stesso fatto di essere ingannato è già in sé un danno che reca ingiustizia a chi subisce il dolo, oltre ad essere un sopruso contro la sua libertà». Cfr. J. CASTAÑO, «L'influsso del dolo nel consenso matrimoniale», in *Apollinaris* 55 (1982) 578.

56 «Quod si, ita est, planum est etiam in iure canonico, ipsi dolo effectus iuridici tribui, et dolum considerari vel qui non errorem causet, vel non formaliter rationem ipsis erroris, sed propter iniustitiam et damnificationem quam involvit». In URRUTIA, *Dolus in iure...*, cit., 291.

L'intrinseca ingiustizia del dolo risiederebbe per l'appunto nel fatto che la persona decida di sposarsi a partire da un'insufficiente conoscenza della comparte; di fatto la persona si sposa senza sapere con chi o almeno ignorandone le qualità di una certa rilevanza.

Altri⁵⁷ sostengono che, anche in relazione alla maggior comprensione personalistica del sacramento del matrimonio, rinvenibile nell'insegnamento conciliare e segnatamente in *Gaudium et Spes* 48, l'inganno di una parte a danno dell'altra non renderebbe possibile il costituirsi di quel *totius vitae consortium* e di quella *communio vitae et amoris* dati dall'intima unione spirituale e fisica dei coniugi che costituiscono l'oggetto proprio del matrimonio. Il raggiro sarebbe dunque gravemente contrario all'esigenza di giustizia, in quanto lederebbe una legittima aspettativa della parte ingannata. La decezione perpetrata da un soggetto a danno della comparte striderebbe fortemente col sentimento di mutua fiducia, affidamento reciproco e buona fede indispensabili per il sussistere del *foedus* matrimoniale. La dottrina ha parlato di un'incongruenza reale tra le volontà delle parti, causata dalla macchinazione di un soggetto a danno dell'altro⁵⁸.

Ma procediamo gradatamente nell'esposizione di questo vizio del consenso che presenta ancor oggi numerosi punti aperti. Il can. 1098 dispone che è nullo il matrimonio qualora una parte – *decipiens* – in modo fraudolento abbia indotto in errore la comparte – *deceptus* – a riguardo di una propria qualità, al fine di ottenerne il consenso alle nozze. Il dolo e quindi la nullità del matrimonio può verificarsi anche qualora l'inganno sia vicendevole⁵⁹. Diciamo quindi sinteticamente che si ha dolo nel matrimonio qualora una parte operi un raggiro, una macchinazione, un imbroglio a danno dell'altra allo scopo di indurla in errore e di ottenere così un consenso che altrimenti la comparte non avrebbe prestato⁶⁰.

57 Per una dettagliata esposizione di questa posizione si veda: STANKIEWICZ, *La fattispecie di errore...*, cit., 182-183; NAVARRETE, *Schema iuris...*, cit., 638. A tal proposito si veda anche: P.-J. VILADRICH, "Commento al can. 1098", in A. MARZOA - J. MIRAS - R. RODRIGUEZ-OCANA (a cura di), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/2, Instituto Martín de Azpilcueta. Facultad de Derecho Canónico Universidad de Navarra, Navarra 2002, 1290.

58 STANKIEWICZ, *La fattispecie di errore...*, cit., 182.

59 ABATE, "Il matrimonio nella nuova...", cit., 53.

60 Si veda, a tal proposito: VILADRICH, "Commento al can. 1098", cit., 1292.

Il *deceptor* agisce nella convinzione che se la parte ingannata conoscesse la verità rinunzierebbe alle nozze⁶¹. Non è quindi sufficiente la semplice intenzionalità dell'inganno, cioè che questa macchinazione sia avvenuta con coscienza e volontà, ma è richiesto altresì che il raggirio si sia verificato allo scopo di ottenere il consenso e quindi con un dolo che si definisce come diretto⁶². Tale requisito, che si evince dall'espressione rinvenibile nel canone: *ad obtinendum consensum patrato*, sta ad escludere quindi che sia giuridicamente rilevante ai sensi del can. 1098, un'azione fraudolenta posta in essere per altri motivi, ad esempio per vergogna, per evitare uno scandalo o una condanna penale, per tutelare il proprio onore⁶³ o perché per altri fini, si vuole nascondere alla comparte una propria situazione soggettiva⁶⁴. Questo indipendentemente dal fatto che tale macchinazione sortisca come conseguenza anche l'ottenimento di un consenso che altrimenti non sarebbe stato dato.

A fortiori dobbiamo escludere il caso in cui il soggetto che ha indotto in errore la controparte lo abbia fatto in modo assolutamente inintenzionale o per negligenza, ad esempio, perché si è dimenticato di parlare alla comparte di una sua situazione soggettiva che poi si sveli essere quella qualità, di cui al can. 1098, che può turbare il consorzio coniugale⁶⁵.

61 ABATE, *Il matrimonio...*, cit., 53.

62 «Infatti, a secondo del disposto normativo sul dolo matrimoniale, viene richiesta in lui l'*intentio decipiendi* ed *extorquendi consensum*, affinché l'altro nubente mediante tale inganno possa essere indotto ad emettere il consenso matrimoniale. In realtà, però, l'*animus decipiendi*, ossia l'intenzione consapevole di ingannare, di recare torto all'altro, di ledere interessi dell'altro, per la logica conseguenza del comportamento intenzionale doloso implica anche l'intelletto doloso di estorcere (*l'animus extorquendi*) da lui il compimento di un atto, o di una manifestazione del consenso, che l'ingannato altrimenti non compirebbe, se fosse a conoscenza del vero stato delle cose. Tale torto o danno nel dolo matrimoniale consiste nel fatto di dover consentire alle nozze, che il *deceptus* non avrebbe scelto se non fosse stato ingannato». Cfr. STANKIEWICZ, *La fattispecie di errore...*, cit., 187. A tal proposito, si veda anche: BONNET, *Introduzione al consenso...*, cit., 81; J.F. CASTAÑO, *Il sacramento del matrimonio*, II edizione, Roma 1992, 370.

63 Ad esempio una parte non dice all'altra il fatto di essere affetta da A.I.D.S., non per estorcerle il consenso, ma solo per vergogna o perché teme che ciò possa essere divulgato. Se tale inganno avrà come effetto anche quello di indurre in matrimonio la parte raggirata, il matrimonio sarà valido.

64 «Non agnoscitur ergo efficacia invalidans errori doloso quidem, seu dolo indirecto seu patrato alia intentione quam ad obtinendum consensum». Cfr. NAVARRETE, «Canon 1098...», cit., 168.

65 Con molta efficacia il Viladrich si esprime in questi termini: «El conyayente puede haber sufrido un error propio a partir de actuaciones ajenas, pero sin animus

Se ne deduce quindi che affinché si abbia dolo quale vizio del consenso è necessario non solo l'intenzionalità dell'inganno, ma anche la consapevolezza che il proprio raggirò induce, di fatto, in errore la comparte⁶⁶. A nostro avviso la questione è facilmente risolvibile se teniamo conto del dato letterale del can. 1098. L'espressione *ad obtinendum consensum patrato* non lascia dubbi interpretativi in proposito e in questo ci sentiamo sostenuti da quanto affermato in sede di lavori preparatori laddove è detto: «*Attamen graves statuendae sunt condiciones, scilicet ut dolus patratu fuerit ad obtinendum consensum matrimonialem*»⁶⁷.

A nostro avviso il rilievo dogmatico del concetto di intenzionalità decettiva diretta del raggirò è strettamente connesso – e come tale deve essere interpretato – con la necessità di ravvisare un nesso di voluta causalità tra l'artificio posto in essere ad arte e il consenso prestato⁶⁸.

Non concordiamo invece con quegli Autori⁶⁹ che richiedono un particolare *animus nocendi* affinché si possa parlare di raggirò doloso. A nostro avviso affinché si abbia vizio del consenso è sufficiente infatti che il *deceptor* simuli o dissimuli in modo cosciente e volontario una sua qualità, al fine di ottenere il consenso della comparte, consenso che questa non avrebbe prestato se fosse stata a conoscenza della verità dei

decipendi: tales actuaciones ajenas habrian producido un error por un acto propio del contrayente, ciertamente desafortunado o ingenuo, pero acto propio al fin y al cabo. El carácter propio de su proceso de elección, aunque errado, habría permanecido a salvo, es decir, no habría sido lesionado, intervenido o manipulado por un tercero. Cfr.: VILADRICH, "Commento al can. 1098", in *Comentario Exegético...*, cit., 1292.

66 «Quien actúa sin tener siquiera conciencia del efecto enganoso que sus conductas sugieren al contrayente, quizás induce a error, mas al ignorarlo no engana con dolo». Cfr.: VILADRICH, "Commento al can. 1098", in *Comentario Exegético...*, cit., 1292.

67 Cfr. *Communicationes*, 3 (1971) 77. E altrove troviamo: «si è stabilito che esso (il raggirò, n.d.a.) deve essere fatto per ottenere il consenso». Cfr. *Communicationes*, 6 (1974) 39.

68 «En suma, con la expresión ad obtinendum consensum, el legislador exige la objetividad de la acción dolosa sobre una cualidad y el nexo de casualidad entre esta acción enganosa y la prestación de consentimiento». Cfr. VILADRICH, "Commento al can. 1098", in *Comentario Exegético...*, cit., 1292. Si veda anche, a tal proposito: FORNÈS, "Error y dolo...", cit., 175. A favore dell'interpretazione del can. 1098 secondo il principio del dolo diretto si veda anche: STANKIEWICZ, *La fattispecie di errore...*, cit., 188-189.

69 Dissentiamo dal Castaño quando afferma: «L'intenzione quindi deliberata è d'ingannare, di fare del male (*nocendi*). Nel dolo dunque c'è sempre l'intenzione di ingannare, cioè di fare del male, poiché il fatto stesso di ingannare è già un danno che si reca con ingiustizia al paziente e quindi è sufficiente per poter affermare che il dolo porta in sé l'intenzione di fare del male». Cfr. CASTAÑO, *Il sacramento...*, cit., 359.

fatti. Non si richiede al contrario una particolare malizia o cattiveria, né il pervicace proposito di arrecare un danno o di fare del male alla parte che cade in errore. Anzi, il dolo sussiste anche qualora il *deceptor* pensi, in buona fede, di fare una cosa buona ricorrendo a certe macchinazioni per carpire il consenso del nupturiente.

Il can. 1098 afferma che il raggiro deve riguardare una qualità del *deceptor* che possa per sua stessa natura turbare gravemente la vita coniugale – «*Quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest*». Chiariamo innanzitutto che il raggiro può essere inteso sia in senso negativo⁷⁰ che positivo, cioè sia tendente a far credere al paziente che una certa qualità esista o sia tendente a dissimulare una qualità realmente esistente⁷¹. Si rinviene chiaramente tale orientamento già nei lavori preparatori al nuovo Codice, laddove un consultore afferma: «*Ex alia parte can. 300 de dolo* (l'attuale can. 1098, n.d.a.) *sustineri debet, quia respicit casus doli sive positivi, sive negativi. Cum enim agatur in illo canone de qualitate essentiali pro instaurando consortio matrimoniali, qui caret illa qualitate non potest tacere simpliciter, quia hoc silentium esset dolosum*»⁷².

A tal proposito è interessante notare che secondo lo Stankiewicz il dolo omissivo, rilevante ai sensi del can. 1098, sussiste anche se la

70 «Invero, dato che il dolo negoziale sia sotto il profilo storico e teorico, sia sotto quello canonico, può essere inteso in due modi, come macchinazione che induce in errore o, nel senso inverso, come errore indotto dal raggiro, è possibile concepire il dolo senza che questi casi l'errore nella mente del soggetto passivo. Questo infatti può concretizzarsi nel cosiddetto dolo omissivo o negativo, quando cioè l'autore del progettato inganno con la sua reticenza, con il suo silenzio sfrutta soltanto l'errore già esistente nell'altro per carpire il suo consenso a celebrare le nozze». Cfr.: STANKIEWICZ, *La fattispecie di errore...*, cit., 185.

71 «Il requisito dell'*animus decipiendi* per ottenere il consenso rende possibile un ampio uso dei mezzi decettivi sia per indurre l'altro in errore circa la qualità personale del contraente, gravemente perturbante la vita coniugale, sia per mantenerlo nell'errore già operante, ma con preciso scopo di carpirne il consenso matrimoniale, manipolando in tal modo il processo formativo della sua volontà. A tale scopo, quindi, sono rilevanti sia i comportamenti commissivi (dolo commissivo o positivo), come artifici, macchinazioni, menzogne, idonee in termini non solo oggettivi, ma anche soggettivi, ad indurre il nubente in errore, sia i comportamenti omissivi (dolo omissivo, passivo o negativo), come reticenze, silenzi ingannevoli, rispondenti alle caratteristiche della condotta dolosa, particolarmente commisurata secondo il criterio soggettivo del *decipiendus*, per farlo cadere in errore o per sostenere l'errore già esistente in lui allo scopo di consentire alle nozze, ossia *intuitu matrimonii*». Cfr. STANKIEWICZ, *La fattispecie di errore...*, cit., 187. A tal proposito, si veda anche: P.J. VILADRICH, *El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exégesis de las causas canónicas de nulidad* (cc. 1095 a 1107 CIC), Eunsa, Pamplona 1998, 147.

72 *Communicaciones*, (1977) 372.

parte ingannatrice non aveva l'obbligo giuridico personale di informare la comparte a riguardo della presenza o meno di una propria qualità, in quanto normalmente le relazioni tra coniugi si basano su un tale grado di reciproca fiducia che qualsiasi inganno commissivo o omissivo, operato anche da un terzo⁷³, vizia il consenso matrimoniale⁷⁴.

Anche qui, come abbiamo già detto, ciò che è giuridicamente rilevante ai sensi del can. 1098 è che vi sia una condotta intenzionale e consapevolmente ingannatrice che fa cadere volutamente in errore la comparte, allo scopo di ottenerne il "sì" – *intuitu matrimonii* – e il sussistere di un reale nesso di causalità tra inganno e consenso prestato, indipendentemente poi dal fatto che la condotta sia commissiva o omissiva o sia perpetrata attraverso semplici silenzi, tesi a sfruttare un errore preesistente⁷⁵.

A nostro avviso il carattere di intenzionalità stabilisce anche il discrimine e la differenza tra un comportamento omertoso dovuto a semplice dimenticanza o inavvertenza e il dolo omissivo tendente invece ad estorcere il consenso. Tale intenzionalità omissiva è quindi rinvenibile qualora il *deceptor*, accortosi dell'errore in cui versa la parte passiva, non

73 Di certo, appare, a nostro avviso, difficilmente immaginabile un dolo omissivo del terzo che non sia più strettamente riannodabile ad un dovere giuridico di informare la comparte che invece cade in inganno, pena l'allargare a dismisura le ipotetiche e probabili fattispecie di dolo negativo. È in tal senso che si esprime, a nostro avviso, il Primetshofer quando afferma che: «*problematisch wird dies allerdings dann, wenn eine Täuschung dieser Art von einem Dritten ausgeht. Wann und wie trifft diesen eine rechtliche (und nicht bloß moralische) Aufklärungspflicht?*» Cfr. B. PRIMETSHOFER, „Der Ehekonsens“, in AA.VV., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, (herausgegeben von Joseph Listl und Heribert Schmitz), Regensburg 1999, 934.

74 A sostegno della sua posizione, lo Stankiewicz si esprime così: «Per cui non sembra necessario che egli sia gravato anche da un particolare obbligo di informazione, per prevenire l'altro dall'errore, tenuto conto che le relazioni di amore si attuano con altro grado di reciproca fiducia, confidenza, credulità e anche ingenuità. Del resto nel campo del diritto matrimoniale canonico è inoperante il principio sulla rilevanza del dolo negativo fondato soltanto sull'esistenza di un obbligo di informare la parte ignara, per cui anche la reticenza di un terzo può essere rilevante ai fini della decezione dolosa». Cfr. STANKIEWICZ, *La fattispecie di errore...*, cit., 188. A tal proposito si veda anche: VILADRICH, *El consentimiento matrimonial...*, cit., 147; PELLEGRINO, *Il consenso matrimoniale...*, cit., 166.

75 «Ma perfino in tali fattispecie (dolo in senso positivo e negativo, n.d.a.) non si prescinde dall'errore, il quale, da parte sua, anche se non viene causato dal dolo, rimane però congiunto con esso, poiché la *deceptio* dell'ingannato in tal modo assume la sua rilevanza soltanto *ratione erroris*, ossia in virtù di tale errore già preesistente». Cfr. STANKIEWICZ, *La fattispecie di errore...*, cit., 185. Si veda anche, a tal proposito: VILADRICH, «Commento al can. 1098», in *Comentario Exegético...*, cit., 1294.

faccia nulla per emanciparla da tale falso giudizio, quand'anche egli non l'abbia direttamente causato⁷⁶.

Il Codice specifica di quale natura debba essere la qualità al cui riguardo si opera il raggio affinché esso abbia efficacia invalidante. Con l'espressione *suapte natura* si è voluto sottolineare l'oggettivo carattere di gravità che la qualità debba avere affinché si possa parlare di grave perturbamento della vita coniugale. Ci sono quindi delle qualità della persona che in sé hanno la possibilità di turbare la *communio vitae et amoris* qualora vengano fraudolentemente celate o simulate. Inoltre bisogna affermare che con tale espressione il Legislatore ha voluto escludere qualità triviali, futili, arbitrarie e superficiali⁷⁷.

Secondo alcuni Autori⁷⁸ tale rilevanza oggettiva deve essere inevitabilmente temperata con un criterio soggettivo o personalistico,⁷⁹ tendente a dare rilievo al contesto in cui la macchinazione è avvenuta e i coniugi si trovano a vivere e che tenga anche conto delle qualità della parte ingannata, del suo modo di vivere, della sua mentalità, della sua cultura, delle sue concezioni, della sua sensibilità, etc.. La medesima qualità potrebbe essere grave in un certo contesto e non esserlo in un altro.⁸⁰ Occorrerà operare quindi un temperamento dei concetti di gravità oggettiva e soggettiva della qualità simulata o dissimulata⁸¹. A tal proposito, durante i lavori preparatori al nuovo Codice, un Consultore affermava che l'espressione usata dall'attuale can. 1098 «*non talis est*

76 «...un error, que tuvo su origen en la ingenuidad o credulidad propia, pero que, descubierto por la pars decipiens, pasó a ser mantenido o acrecentado dolosamente para obtener el consentimiento o evitar que pudiera ser revocado». Cfr. VILADRICH, "Comentario Exegético...", cit., 1294.

77 Cfr. VILADRICH, "Comentario al can. 1098", in *Comentario Exegético...*, cit., 1295.

78 CASTAÑO, *Il sacramento...*, cit., 374; P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1990, 167.

79 Cfr. A.M. PUNZI NICOLÒ, "La qualitas quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest", in P. A. BONNET - C. GULLO (a cura di), *Diritto matrimoniale canonico*, vol. II, *Il consenso*, Studi Giuridici, Città del Vaticano 2003, 198.

80 Ad esempio lo scoprire dopo le nozze che il proprio partner ha dei gravi precedenti penali potrebbe essere soggettivamente non grave qualora anche la parte raggirata abbia la fedina penale sporca.

81 «Hay que tener en cuenta que, para determinar la gravedad de la circunstancia o cualidad sobre la que puede versar el dolo, hay que atender non sólo a la gravedad objetiva, sino también a la gravedad subjetiva, a la importancia concedida por la parte engañada a dicha cualidad». Cfr. F.R. AZNAR GIL, "Comentario al can. 1098", in AA.VV., *El Código de Derecho Canónico*, Madrid 1989, cit. in CASTAÑO, "Il sacramento...", cit., 378-379.

ut excludat omnino qualitates minoris momenti quae tamen subiective considerantur maximi momenti»⁸². A tal proposito, la dottrina⁸³, interpretando il can. 1098, sottolinea che la qualità deve essere tale da poter perturbare gravemente in modo potenziale – *graviter perturbare potest* – il consorzio coniugale, anche se poi di fatto tale disturbo della vita di coppia non si verifica⁸⁴. Ciò avrebbe un importante rilievo pratico, in quanto la parte ingannata che ha scoperto la macchinazione potrebbe chiedere la nullità del matrimonio anche se di fatto la qualità simulata o dissimulata non avesse in concreto creato alcun turbamento ma solo perché avrebbe potuto causarlo in astratto.

Ci pare tuttavia che un tale tipo di interpretazione potrebbe creare qualche problema qualora non fosse rettamente intesa, in quanto la parte passiva potrebbe, dopo aver scoperto l'inganno, maliziosamente chiedere la nullità del matrimonio anche se, di fatto, la qualità simulata o dissimulata non turbare affatto in modo attuale la vita coniugale. Inoltre potrebbe darsi anche il caso di un soggetto raggirato *sì intuitu matrimonii* a riguardo di una qualità che *suapte natura consortium vitae coniugaliter graviter perturbare potest* che però avrebbe comunque concluso il matrimonio anche se avesse conosciuto la qualità in questione. Non riteniamo infatti che in questo caso sia invocabile la nullità del matrimonio perché, di fatto, l'inganno non è stato determinante del consenso⁸⁵.

A nostro avviso, non basterà quindi rilevare una gravità oggettiva e soggettiva della qualità celata e la sua idoneità potenziale a turbare la vita matrimoniale, ma occorrerà anche determinare che, da parte del *deceptus*, il conoscere o il non conoscere tale qualità abbia, di fatto, determinato il suo “sì” al matrimonio⁸⁶.

82 *Communicationes* 9 (1977) 372.

83 CASTAÑO, *Il sacramento...*, cit., 374-375.

84 Cfr. ABATE, *Il matrimonio...*, cit., 53.

85 Facciamo un esempio. Una donna scopre, dopo il matrimonio, che suo marito, che è affetto da A.I.D.S., ha dolosamente celato tale qualità *intuitu matrimonii*. A nostro avviso la nullità non può essere concessa se si prova che la parte ingannata, conoscendo il reale stato di salute del marito, l'avrebbe sposato ugualmente e ciò anche se l'essere affetto da A.I.D.S. può turbare gravemente la vita coniugale.

86 Quanto stiamo affermando ci pare venga sostenuto anche dal Viladrich quando dice: «Nòtese, sin embargo, que la existencia de un nexo causal entre la acción dolosa de la pars decipiens y el defecto de voluntariedad en el consentimiento de la pars decepta es la clave del efecto irritante del capítulo de nulidad previsto en el can. 1098. Este nexo causal es una cuestión decisiva para su correcta interpretación». Cfr. VILADRICH, “Comentario al can. 1098”, in *Comentario Exegético...*, cit., 1291.

Ma quale può essere in concreto tale qualità? Il Codice richiama in modo esplicito solamente la sterilità. Al can. 1084, che tratta dell'impedimento dirimente di diritto naturale proveniente dall'impotenza, si dice, al terzo paragrafo, che la sterilità non dirime né impedisce il matrimonio, fatto salvo il can. 1098 che è appunto il canone sul dolo. Se quindi un soggetto, sapendo di essere sterile, nasconde all'altro tale patologia fisica allo scopo di ottenerne il consenso, *contrae invalidamente*.⁸⁷

È interessante qui notare che secondo la Punzi Nicolò il fatto che il Legislatore abbia individuato come qualità che oggettivamente turba il matrimonio solamente la sterilità – in quanto ne fa esplicita menzione al can. 1084 § 3 – ha un'importante conseguenza in sede processuale. In tale caso infatti, secondo l'Autrice, dato che la gravità oggettiva della qualità dissimulata è prevista *ex lege*, si verificherebbe un'inversione dell'onere della prova, per cui la parte convenuta, qualora sia interessata alla permanenza del vincolo matrimoniale, dovrà dimostrare che il raggio operato da lei o da terzi riguardante la sua sterilità non ha di fatto turbato gravemente la vita coniugale. Qualora invece non ci muovessimo nell'ambito della sterilità, sarebbe la parte attrice a dover dimostrare che l'inganno perpetrato dalla comparte non ha di fatto permesso l'instaurarsi tra i coniugi di una piena *communio vitae et amoris*.⁸⁸

Il Viladrich, muovendosi sulla stessa linea, amplia, forse eccessivamente, il discorso in esame e dice che una qualsiasi qualità connessa con l'essenza, i fini e le proprietà essenziali del matrimonio è, per lo stesso diritto, perturbatrice della convivenza coniugale. Addirittura, secondo questi Autori, qualora l'inganno riguardi una tale qualità, si dovrà anche presumere l'*intuitus matrimonii*.⁸⁹

87 Non è inutile qui ricordare che il raggio può provenire anche da un terzo che, anche all'insaputa della parte sterile, inganna la parte passiva, dissimulando il suo reale stato di salute.

88 «Questa sola qualità appare individuata dal Legislatore come tale da turbare il coniugio in modo obiettivamente grave, così che per escluderne la rilevanza in un determinato matrimonio bisognerebbe – con una inversione dell'onere della prova – provarne la non incidenza *in casu*, in quella determinata situazione coniugale». Cfr.: PUNZI NICOLÒ, *La qualitas quae...*, cit., pag. 198. Tale interpretazione ci pare tuttavia un po' troppo coraggiosa.

89 Cfr. VILADRICH, "Commento al can. 1098", in *Comentario Exegético...*, cit., 1294.

Ma il Codice non si spinge oltre e nel silenzio della normativa⁹⁰ occorre riferirsi agli studi dottrinali e alle interpretazioni giurisprudenziali. Alcuni Autori⁹¹ affermano che la qualità è grave quando rende impossibile l'instaurarsi del *totius vitae consortium*, secondo quanto è descritto nel can. 1055 § 1. Altri si sono spinti fino ad enunciare alcune esemplificazioni: *gravidantia ab alio*, omosessualità, gravi precedenti penali, una grave malattia contagiosa o inguaribile, tossicodipendenza o alcoolismo, una personalità libertina o gravemente immorale, diversa confessione religiosa, etc..⁹²

Il can. 1098 non specifica che l'inganno debba essere ordito dalla comparte⁹³. Si evince quindi agilmente che la decezione, perché sia invalidante del consenso, possa provenire anche da un terzo, anche all'insaputa della comparte la cui qualità viene simulata⁹⁴.

La necessità di rinvenire un vero e proprio nesso causale ha un'importante conseguenza dal punto di vista della costruzione dogmatica del dolo in materia matrimoniale. Poniamo il caso di un raggiro operato da un soggetto a danno di un altro riguardante una qualità che ex can. 1098 può perturbare gravemente la vita coniugale; se la parte passiva non cade in errore, in quanto ad esempio le macchinazioni sono state ininfluenti o mal condotte o non sufficientemente scaltre o non proporzionate alle sue capacità intellettive e quindi non hanno intaccato la sua facoltà rappresentativa del reale, questa non potrà poi invocare la nullità del matrimonio,

90 Alcuni Autori auspicarono che il Codice potesse elencare una serie di qualità potenzialmente perturbatrici della vita coniugale. Si veda, tra gli altri: A. SZENTIRMAI, "De constituendo vel non *impedimento deceptionis* in iure matrimoniali canonico", in *Revista de derecho canónico*, 16 (1961) 101 e ss..

91 Il Fornès afferma che la qualità deve essere congiunta con i fini, l'essenza, la natura o le proprietà essenziali del matrimonio; cfr. FORNÈS, *Error y dolo...*, cit., 176. Nello stesso senso si veda altresì: F.R. AZNAR GIL, *El nuevo derecho matrimonial canónico*, Salamanca 1985, 286.

92 Una tale elencazione è proposta da: FORNÈS, *Error y dolo...*, cit., 176-177. Si veda anche, a tal proposito: CASTAÑO, *Il sacramento...*, cit., 377.

93 Si veda, a tal proposito: CASTAÑO, *Il sacramento...*, cit., 358. La Fumagalli Carulli pare non essere d'accordo col disposto codiciale, quando afferma che: "Sarebbe stato più logico contemplare l'inganno in quanto perpetrato dall'altra parte e non – come invece è detto nel nuovo canone – da chiunque nei confronti del nubente indotto in errore." Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, "La disciplina nel matrimonio e il Magistero conciliare", in AA.VV., *La normativa del nuovo Codice*, Brescia 1983, 211.

94 Si veda, a tal proposito: VILADRICH, "Commento al can. 1098", in *Comentario Exegético...*, cit., 1292; PRIMETSHOFER, "Der Ehekonsens...", cit., 933.

anche se l'azione fraudolenta è stata gravemente immorale o maliziosa e ciò perché non si può parlare di un vero e proprio errore doloso.

Ugualmente si dica nel caso in cui il raggio è ininfluenza sull'intelletto del paziente per il semplice motivo che questi è già a conoscenza della verità e quindi non cade in errore. Senz'altro il comportamento del *deceptor* è, in tal caso, gravemente immorale, ma, dal punto di vista strettamente giuridico, non potrà essere invocato quale causa di nullità matrimoniale.

In sintesi ciò che vogliamo qui affermare è che la macchinazione ha rilevanza, al fine della nullità del matrimonio, solo in quanto il *decipiens* induce il *deceptus* in errore o sfrutta ad arte un errore preesistente *intuitu matrimonii*; errore che si rileverà poi essere stato determinativo del consenso. Un qualsivoglia comportamento fraudolento che non sortisca come effetto un vizio intenzionale del momento conoscitivo nell'ambito della formazione dell'atto del volere sarà giuridicamente irrilevante⁹⁵.

Il rilievo normativo della circostanza di cui all'art. 14 delle Regole Procedurali consiste nel fatto di introdurre esemplificativamente, oltre alla sterilità, anche il caso relativo all'occultamento dell'esistenza di figli nati da una precedente relazione, sia che esso consista in un matrimonio civile, sia che si tratti di una relazione adulterina o di un matrimonio dichiarato nullo o sciolto.

Da ultimo la circostanza potrebbe essere anche relativa alla fattispecie di una precedente carcerazione che sia stata nascosta. Ricordiamo, a tal proposito, che la dottrina aveva già esemplificativamente indicato, tra le possibili qualità che possono gravemente perturbare la vita coniugale, di cui al can. 1098, i gravi precedenti penali⁹⁶.

8. CAUSA DEL MATRIMONIO DEL TUTTO ESTRANEA ALLA VITA CONIUGALE...

Di maggior complessità è la valutazione di tale circostanza. Riteniamo che per accertare l'eventuale nullità del matrimonio non si debba entrare

95 «Sed aliud omnino est affirmare dolum, ex ipso conceptu, errorem causare (vel errore prius ab alio causato abuti), aliud autem asserere ius dolum considerare semper et unice prouti causa est erroris et ratione erroris». Cfr. URRUTIA, *Dolus in iure...*, cit., 276.

96 Cfr. FORNÈS, *Error y dolo...*, cit., 176-177. Si veda anche, a tal proposito: CASTAÑO, *Il sacramento...*, cit., 377.

nella disamina dei motivi per i quali ci si sposa, perché da una parte si aprirebbe il campo ad un numero potenzialmente illimitato di nullità, e perché dall'altra occorre ribadire che il matrimonio è valido quando la volontà si dirige sull'oggetto e sui fini così come sono enunciati dal diritto, prescindendo dalla verifica del "perché" ci si è sposati.

È pur vero però – e dobbiamo riconoscerlo – che in alcuni casi il motivo soggettivo per cui ci si sposa è talmente allopatico alla realtà, ai fini e alle dinamiche del matrimonio previsti dall'ordine della creazione e della redenzione che tale causa soggettiva, ostinatamente perseguita, può tradursi in un'esclusione implicita o *per facta concludentia* del *bonum coniugum*.

Tale problematica ci appare strettamente legata alla tematica riguardante la differenza tra *finis operis* e *finis operantis*. Con la prima espressione s'intende il fine intrinseco dell'istituto matrimoniale, così com'è previsto *nell'ordo creationis ac redemptionis*. Con la seconda s'intende il fine soggettivo, psicologico, col quale il nubente celebra le nozze. I due fini possono anche non coincidere, tuttavia è rilevante, in ordine alla validità del matrimonio, che il *finis operantis* non sia in contraddizione col *finis operis*, fino a poterlo elidere⁹⁷.

A nostro avviso è quindi corretto affermare che quando il motivo per cui ci si sposa è completamente estraneo al matrimonio *quo talis* si possa verificare un'implicita esclusione del *bonum coniugum* o del matrimonio *tout court*.

Alcune fattispecie⁹⁸ relative al matrimonio celebrato per una causa del tutto estranea alla vita coniugale possono verificarsi qualora si contrae

97 «Quando si parla del fine del matrimonio, è necessario tener conto della distinzione "scolastica", secondo la quale il fine può essere considerato: a) come fine intrinseco, oggettivo, *finis operis*; oppure, b) come fine estrinseco, soggettivo, *finis operantis*. Il primo è il fine che la stessa natura ha determinato, indipendentemente dalla volontà dei contraenti. appartiene, perciò, al costitutivum del matrimonio. Invece, il secondo fine dipende dalla volontà dei contraenti e perciò è considerato fine estrinseco alla natura del matrimonio e fine soggettivo. Quest'ultimo fine è il motivo (obiectum formale quo) che i contraenti possono avere nel contrarre il matrimonio. Tale fine estrinseco è sempre presente come motivazione soggettiva, e in sé è un atto lecito dei contraenti. Basta che non si opponga al fine intrinseco, cioè, al fine dato dalla stessa natura rei». In CASTANO, *Il sacramento del matrimonio...*, cit., 63. A tal proposito si veda anche: MC GRATH, *Exclusion of the bonum coniugum...*, cit., 646-647.

98 Per tutta questa parte si veda: R. COLANTONIO, *La prova della simulazione e dell'incapacità relativamente al bonum coniugum*, in AA.VV., *Il «bonum coniugum» nel matrimonio canonico*, Studi Giuridici XL, Libreria Editrice Vaticana Città del Vaticano, 1996, 238 e ss..

matrimonio con l'intenzione di ridurre in schiavitù la propria moglie o di indurla alla prostituzione o considerarla solo come strumento di piacere o come donna-oggetto⁹⁹. Oppure qualora il matrimonio venga celebrato per sola convenienza o solamente per interessi economici¹⁰⁰.

Altri si avventurano in esemplificazioni più estreme, affermando che «in forma autonoma, la esclusione dell'orientamento del matrimonio al *bonum coniugum* potrebbe verificarsi laddove vi fosse l'intenzione di pervertire la comparte, spingendola ad esempio alla apostasia o a una vita immorale, oppure di privarla della dignità umana, ad esempio coartandone la libertà»¹⁰¹.

Così, ancora, volendo ragionare di *bonum coniugum* sulla base di parametri prevalentemente oggettivi e sicuramente ancorati su di una visione antropologica cristiana, si dovrebbe ritenere che escluda l'ordinazione del matrimonio a detto bene chi si riservasse di corrompere moralmente o religiosamente la comparte, coinvolgendola in gravi situazioni criminose oppure in sette o movimenti religiosi che la allontanino dalla retta fede¹⁰².

In tutti questi casi riteniamo che sia possibile dedurre dal comportamento della parte o dall'intenzione con cui ci si sposa un'esclusione *per facta concludentia* del *bonum coniugum*.

In sintesi esclude il bene dei coniugi qualsivoglia comportamento che tenda ad inficiare le dinamiche di benevolenza reciproca e di mutuo

99 S. VILLEGIANTE, *Il bonum coniugum nella giurisprudenza post-conciliare*, in AA.VV., *Il "bonum coniugum" nel matrimonio canonico*, Studi Giuridici XL, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, 211.

100 Interessante, a nostro avviso, è il caso di una sentenza *coram* Viani del Tribunale Ecclesiastico Etrusco ove il marito, rimasto vedovo, sposa una vedova che non ama, al solo scopo di procacciarsi una domestica e alla quale nega ogni forma di convivenza. In COLANTONIO, *La prova della simulazione...*, cit., 240.

101 BIANCHI, *L'esclusione degli elementi...*, cit., 1180; l'Autore qui in realtà cita Burke.

102 BIANCHI, *L'esclusione degli elementi...*, cit., 1201. L'Errázuriz, a tal proposito, sinteticamente, così si esprime: «Comunque, penso che il riferimento ai beni che costituiscono i diritti fondamentali dell'altro coniuge come persona (vita, integrità, libertà, intimità, etc.) rappresenti un criterio utile per giudicare queste ipotesi, giacché in una decisione matrimoniale che comporta un grave attentato contro tali beni si ravvisa una radicale esclusione dell'altro come vero coniuge, in quanto non si riconosce la sua dignità ed uguaglianza come persona umana». In C.J. ERRÁZURIZ, "Il senso e il contenuto essenziale del *bonum coniugum*", in *Ius Ecclesiae*, XXII (2010) 587.

aiuto all'interno della vita coniugale¹⁰³. Il Moneta, riportando in modo assolutamente sintetico l'esclusione del *bonum coniugum* sulla realtà dell'amore coniugale, afferma che: «Si può quindi dire che esclude il *bonum coniugum* chi rifiuta, in una parola, l'amore coniugale, intendendo questo termine non come una mera attrattiva erotica, ma come profondo sentimento che porta l'uomo e la donna a donarsi l'uno all'altra, ad essere desiderosi e solleciti dell'altrui bene e dell'altrui felicità»¹⁰⁴.

9. ...CONSISTENTE NELLA GRAVIDANZA IMPREVISTA DELLA DONNA

Tale circostanza può assumere una certa rilevanza in quanto è sussumibile, a nostro avviso, sotto la fattispecie del *metus indirectus*. Non è inutile qui rammentare quanto afferma il can. 1103¹⁰⁵: «È invalido il matrimonio celebrato per violenza o timore grave incusso dall'esterno, anche non intenzionalmente, per liberarsi dal quale uno sia costretto a scegliere il matrimonio». Ma il canone in esame usando l'espressione *etiam haud consulto incussum*¹⁰⁶, vuole intendere che le pressioni esercitate su un soggetto sono causa di nullità del consenso matrimoniale anche se non sono state attuate nell'intenzione di far celebrare il matrimonio.

Gli Autori ritengono che il *metus indirectus* sia ravvisabile anche laddove il soggetto decida di sposarsi solo perché questi ritiene che il matrimonio sia l'unica soluzione per liberarsi da una situazione sociale o esistenziale difficile, sia per motivi economici che morali. La dottrina fa proprio l'esempio di una ragazza che decida di sposarsi semplicemente perché è rimasta incinta prima del matrimonio e vede la gravidanza come possibile fonte di gravi problemi e disagi economici, relazionali e sociali. La ragazza intende il matrimonio come una possibile soluzione a tale stato di grave disagio e si sposa solamente per porre fine all'incresciosa

103 VILADRICH, *Il consenso matrimoniale...*, cit., 379-380.

104 MONETA, *Il matrimonio...*, cit., 128.

105 A commento del *timor gravis* nella nuova legislazione canonica si veda, in particolare: J.J. GARCÍA FAÍLDE, "Observationes novae circa matrimonium canonicum simulatum et coactum", in *Periodica*, 75 (1986) 171-220; P.-J. VILADRICH, "Commento al can. 1103", in *Comentario Exegético...* cit., 1408-1430.

106 A commento di tale requisito si veda: A. ABATE, "Il consenso matrimoniale nel nuovo Codice di Diritto Canonico", in *Apollinaris*, 59 (1986) 487-488.

situazione. In tal caso il matrimonio è da considerarsi nullo anche se nessuno l'ha minacciata o l'ha indotta a sposarsi.

Riteniamo che il Legislatore abbia acceduto a questa soluzione proprio nell'intenzione, come detto altre volte, di tutelare il più possibile la libera scelta del nubente e di renderlo immune da qualsivoglia genere di coazione anche inintenzionale¹⁰⁷.

Precisiamo tuttavia che occorrerà qui provare positivamente che la ragazza si è determinata alle nozze solo per evitare il grave disagio proveniente dallo stato interessante, che in questo caso il matrimonio è stato visto come l'unico modo per evitare tale male e che in realtà lei non voleva sposarsi. Se invece la ragazza si sarebbe comunque sposata perché aveva già deciso per il matrimonio, si configurerà la fattispecie del *timor gravis concomitans* che non vizia il consenso matrimoniale.

10. IL DIFETTO DI LIBERTÀ INTERNA

Vorremmo qui operare una breve digressione – a nostro avviso utile nel contesto della tematica che stiamo trattando – che prende spunto da quanto appena detto. Tra le cause estranee alla vita coniugale – ed in particolare quella relativa alla gravidanza imprevista, enunciata dallo stesso *Motu Proprio* – occorre sussumere, a nostro avviso, anche alcune fattispecie che si verificano in relazione al cosiddetto difetto di libertà interna.

La problematica ed il dibattito all'interno della dottrina su come tutelare il fedele nel caso del verificarsi di situazioni soggettive e stati d'animo – ad esempio in seguito proprio ad una gravidanza non voluta ed inaspettata – che dall'interno del soggetto stesso possano condizionare il momento psico-volitivo fino a rendere l'atto del consenso giuridicamente insufficiente, è rimasto molto vivo all'interno della dottrina.

Negli ultimi vent'anni, nell'intento di difendere appieno la libertà del fedele di cui al can. 219, la riflessione dottrinale si è particolarmente addensata su quello che è il cosiddetto difetto di libertà interna¹⁰⁸. Alcuni Autori hanno affermato, a tal proposito, che la previsione codiciale di cui

107 ABATE, *Il matrimonio...*, cit., 77.

108 E. TURNATURI, "Il diritto fondamentale del fedele alla libera scelta dello stato coniugale e il difetto di libertà nel consenso matrimoniale canonico", in *Monitor Ecclesiasticus*, 121 (1996) 412 e ss.

al can. 1103 – proprio in considerazione del fatto che questo canone non si estende e non può essere applicato al *metus gravis ab intrinseco* – risulta insufficiente per la protezione e la tutela della libertà del fedele, laddove per condizionamenti psicologici interni questi non sia in grado di esprimere un consenso libero¹⁰⁹.

La dottrina, richiamandosi al combinato disposto dei can. 219, 1057 e 1095, n. 2, ha enucleato la figura, ormai largamente accolta come capo di nullità, del difetto di libertà interna. Tale fattispecie giuridica si verifica qualora per un complesso di cause, per lo più incolpevoli, si verificano nell'animo del soggetto tensioni, paure, turbamenti, per cui questi non è più in grado di prestare un libero consenso. Si è detto, a mo' di esemplificazione, che ciò si verificherebbe nel caso in cui nel soggetto si producono idee ossessive, suggestioni, anomalie psichiche, pulsioni interiori, debolezze della volontà, etc.¹¹⁰

Per economia di trattazione riteniamo che non sia qui l'ambito e la sede per approfondire tale problematica. In sintesi la dottrina ritiene che possano verificarsi delle circostanze per cui il turbamento interno dell'animo influenzi l'aspetto volitivo più che quello intellettuale, rendendo di fatto il soggetto non in grado di formare un libero e quindi valido consenso.

Tale teoria, che è ormai entrata a far parte dei *capita nullitatis* normalmente accolti nei tribunali matrimoniali, ci appare degna di assoluto interesse e dice dell'enorme attenzione che la scienza giuridica canonica ha apprestato, in armonia col can. 219, per la tutela della libertà decisionale del fedele di fronte alla sua vocazione.

Ebbene pensiamo che una delle situazioni che possa causare questo difetto di libertà interna sia proprio quella legata ad una gravidanza pre-nuziale inaspettata ed indesiderata. La ragazza, emotivamente disorientata

109 «Si potrebbe subito obiettare che il principio generale stabilito nel can. 219, e cioè che ogni fedele deve essere libero da qualsiasi tipo di costrizione nella scelta dello stato di vita, e quindi anche nella scelta dello stato coniugale, non trovi adeguata protezione nel can. 1103, in quanto in essa si dà rilevanza giuridica solo alla costrizione o violenza che procede da un agente esterno. In altre parole si potrebbe far osservare che il diritto fondamentale di ogni fedele di essere libero da qualsiasi tipo di costrizione nella scelta dello stato di vita non trova fedele ed esauriente applicazione nel caso della scelta matrimoniale nella quale acquista rilevanza giuridica solo quella forma di violenza condizionale che procede ab extrinseco». In TURNATURI, *Il diritto fondamentale...*, cit., 412.

110 Per tutta questa parte si veda: TURNATURI, *Il diritto fondamentale...*, cit., 412 e ss.

per quanto è accaduto e temendo di trovarsi di fronte ad un clima freddo ed ostile e a situazioni di grave disagio, decide di sposarsi, ma non lo fa in piena volontà, in quanto non riesce a formulare un consenso sufficientemente libero.

11. LA VIOLENZA FISICA INFERTA PER ESTORCERE IL CONSENSO

Per intendere rettamente tale circostanza enunciata dall'art. 14 delle Regole Procedurali occorre affermare che il can. 125 § 1 si applica senz'altro alla disciplina matrimoniale¹¹¹, anche se la violenza fisica non è richiamata espressamente dal can. 1103. Secondo la dottrina la violenza fisica nel matrimonio si caratterizza per i seguenti requisiti: «*Tria igitur tantum sunt attendenda in vi absoluta seu physica: 1. Quos sit coactio corpori illata; 2. Quod nequeat repelli; 3. Quod plenus voluntatis dissensus in actum externum adsit*»¹¹². Di conseguenza in virtù di un principio generale di diritto naturale, il matrimonio posto sotto costrizione fisica alla quale non fu possibile resistere è nullo¹¹³, proprio perché manca un vero e proprio atto umano¹¹⁴ – «*De vi absoluta et physica vel de ea trepidatione animi, quae usum rationis penitus tollit, hic non est multum disserendum. Nam aut consensus deest, aut vices perfecti consensus tenet plenus dissensus; at matrimonium sine ullo positivo consensu voluntatis valide celebrari nequit*»¹¹⁵.

Ricordiamo qui che per violenza fisica non si intende solamente e semplicemente un'azione meccanica esterna, che sarebbe comunque, in concreto, molto difficilmente configurabile. Acutamente il Wernz fa notare, infatti, che se la forma canonica prevista per la valida celebrazione del matrimonio viene osservata molto improbabilmente potrà

111 Sulla rilevanza della violenza fisica nel matrimonio si veda: X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius Canonicum*, t. V, *Ius matrimoniale*, Roma 1928, 580-581; F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis. De Sacramentis*, vol. V, *De matrimonio*, Casal Monferrato 1961, 542; M. CONTE A CORONATA, *Compendium Iuris Canonici*, vol. III, *De sacramentis*, Taurini - Romae 1944, 620; P. GASPARRI, *Tractatus Canonici de Matrimonio*, vol. II, Città del Vaticano 1932, 48-50.

112 Cfr. CAPPELLO, *De matrimonio...*, cit., 542.

113 Riteniamo che, in questo caso, sia più preciso parlare di matrimonio inesistente.

114 «*Actus positus sub vi phisica seu absoluta non est actus humanus, sed mere externus, contradicente omnino voluntate, ideoque consensus plane deest. Quare nullum habet moralem et iuridicum valorem nullumque effectum reipsa producit. Deficiente consensu, palam est matrimonium esse nullum ipso iure naturae*». Cfr. CAPPELLO, *De matrimonio...*, cit., 544.

115 WERNZ - VIDAL, *Ius matrimoniale...*, cit., 581.

verificarsi la violenza fisica, in quanto si tratta di esprimere un consenso davanti a più persone, secondo una modalità che è comunque sottratta ad una possibilità di coazione esterna – «*Quae vis absoluta difficulter locum habere potest in celebratione matrimonii christiani, saltem si servetur forma ecclesiastica et ritus consuetus Ecclesiae, quo consensus regulariter exprimitur per verba de presenti extrinsecae extorsioni non obnoxia*»¹¹⁶.

Occorre infatti ricordare che anche il ricorso ad un procedimento esogeno per cui il soggetto fa quello che non vorrebbe – cioè attraverso ipnosi, alcool o sostanze allucinogene e stupefacenti appositamente somministrate – è equivalente, di fatto, nei suoi effetti, all’esercizio di una violenta coazione fisica esterna e quindi l’atto che ne deriva sarà da considerarsi assolutamente nullo.

Inoltre anche una minaccia psicologica di gravissima entità può essere equiparata alla violenza fisica, qualora questa arrivi a togliere qualsiasi aspetto volitivo dell’atto umano – «*Idem valet etiam de casu vis moralis adhibitae quae tamen tanta fuerit ut qui eam patitur usus rationis prorsus privet*»¹¹⁷.

12. LA MANCANZA DI USO DI RAGIONE COMPROVATA DA DOCUMENTI MEDICI, ETC.

Al riguardo della mancanza dell’uso di ragione occorre rammentare il disposto del can. 1095, n. 1, che così recita: «Sono incapaci a contrarre matrimonio: 1° coloro che mancano di sufficiente uso di ragione». La ragione di tale disposto normativo è a tutti evidente: se l’atto del consentire matrimoniale è un atto umano tale qualifica non si dà senza il pieno concorso di un momento volitivo e di un momento intellettuale. Ebbene, chi contrae il matrimonio in un momento d’incapacità di intendere e di volere, contrae invalidamente. Tale incapacità può avere origini esogene o endogene e cioè può essere dovuta a gravi malattie psichiche o anche, ad esempio, ad uso di sostanze alcoliche o stupefacenti. Come abbiamo già accennato, secondo alcuni Autori tale situazione si

116 Cfr. WERNZ - VIDAL, *Ius matrimoniale...*, cit., 581, in nota.

117 CONTE A CORONATA, *Compendium Iuris...*, cit., 620. Si immagina un soggetto che pronuci la formula del consenso matrimoniale sotto la minaccia delle armi. A tal proposito si veda anche: GASPARRI, *Tractatus Canonici...*, cit., 49-50; CAPPELLO, *De matrimonio...*, cit., 542, in nota.

potrebbe configurare anche nel caso di forme di gravi violenze fisiche o psichiche o addirittura fenomeni di ipnosi che elidano totalmente il momento intellettuale.

Tali cause possono essere sia volontarie che involontarie, sia permanenti che transitorie, ma devono essere comunque presenti al momento in cui il consenso viene prestato.

13. QUALCHE CONSIDERAZIONE

Vorremmo qui brevemente operare qualche considerazione conclusiva a riguardo dell'art. 14 delle Regole Procedurali che contiene un elenco di circostanze che possono motivare la celebrazione di un processo breve. Si tratta di un'elencazione enumerativa e non tassativa e ciò va inteso nel senso che il Vicario Giudiziale potrebbe autorizzare il processo breve anche per altri motivi non enunciati espressamente dall'art. 14¹¹⁸. Non nascondiamo qui però qualche perplessità, in quanto formule del tipo: "per esempio: ..., ecc.", potrebbero aprire il campo ad un numero possibilmente illimitato di celebrazioni di processi brevi.

Ci sembra opportuno far rilevare che tale elencazione è assolutamente eterogenea, in quanto contiene dei veri e propri capi di nullità – come l'occultamento doloso della sterilità – ed altre circostanze che sono invece dei meri indizi probatori. È facile intravedere il pericolo di una tale assimilazione, in quanto si potrebbe essere indotti a pensare che al verificarsi di ognuna delle circostanze di cui all'art. 14 il matrimonio sia necessariamente nullo.

Inoltre occorre prestare attenzione a non ricadere in facili automatismi¹¹⁹, per cui si ritenga che se ricorre la tale circostanza – che addirittura ha legittimato il processo breve – allora il matrimonio sarà sicuramente

118 A tal proposito il Moneta così afferma: «La lunga serie di circostanze e fatti indicati in questa disposizione sono eterogenei, di natura molto diversa l'uno dall'altro, variamente significativi del capo di nullità al quale possono essere ricollegati. È pertanto inutile ricercare un qualche criterio o prospettiva che li accomuni, perché essi sono meramente esemplificativi, come viene chiaramente indicato e ribadito nel testo della stessa disposizione («si annoverano *per esempio...*» è detto all'inizio, "ecc.", si conferma alla fine). Per tutta questa parte si veda: MONETA, *La dinamica processuale...*, cit., 11.

119 Molto efficacemente il Moneta afferma che: «Essa intende quindi semplicemente richiamare l'attenzione sull'importanza che tali fatti possono avere al fine di far emergere sin dall'inizio la nullità del matrimonio. Non può quindi esserci alcun

nullo. Né tali circostanze potranno essere considerate come presunzioni di nullità, ma semplicemente come indizi o elementi di prova da cui poter eventualmente dedurre, sostenuti da testimonianze o documenti o da altri fatti processualmente rilevanti, la nullità del matrimonio¹²⁰.

Riteniamo quindi che l'art. 14 presenti indubbi vantaggi pratici per l'operatore del diritto, ma vada altresì considerato ed applicato *cum grano salis* per evitare possibili abusi e lo sfociare inevitabile nella dichiarazione di nullità del matrimonio.

automatismo, quasi che la presenza di una di queste circostanze consenta senz'altro di procedere con il processo breve».

120 Il Moneta, a tal proposito, così si esprime: «Data la grande diversità di esse, non è neppure possibile considerarle in blocco alla stregua di presunzioni a favore della nullità del matrimonio. Dipenderà dalla natura propria di ciascuna di esse. In ogni caso, andranno pur sempre inquadrare nel contesto della vicenda umana che si intende sottoporre al giudizio della Chiesa e poste in relazione con lo specifico capo di nullità su cui viene imperniato tale giudizio».

MEDITAZIONE

Perché avete paura?*

STANISŁAW GRYGIEL**

La Chiesa è sempre stata, oggi però in un modo particolare, come una barca in un mare agitato. I venti la spingono in diverse direzioni e le onde la sballottano così che non è facile tenersi su dritti. In essa si propagano caos e confusione. In molti è stata intaccata la fede in Dio intesa come affidamento dell'uomo a Lui. Di conseguenza, la loro vita sacramentale è stata turbata, anzi, messa in questione. Ciò significa che la via verso Dio, al Quale il loro cuore è orientato, è ingombra di dubbi e di opinioni che chiudono gli uomini al “dono di Dio” (cfr. *Gv* 4, 10).

I sacramenti in cui vive la Chiesa sono come un arcobaleno formato dai sette colori. In fondo però è un solo colore, il bianco rifratto nelle gocce di pioggia che cadono dal cielo sulla terra. Nell'arcobaleno dei sette sacramenti si rivela e si compie una sola verità, quella del matrimonio che l'uomo è chiamato e, quindi, obbligato a stringere con Dio. Proprio la verità di quell'evento che è il matrimonio dell'uomo con Dio nel tempo dell'esistenza dell'uomo si rifrange nei sette sacramenti. La vita contemplativa, come la vostra, essendo anticipazione del matrimonio dell'uomo con Dio, si trova al centro della vita della Chiesa. Perciò

* La Redazione della Rivista *Anthropotes* riporta la conferenza tenuta il 6 febbraio 2016 nel Monastero delle Suore Trappiste di Vitorchiano da uno dei padri dell'Istituto, il Prof. Stanisław Grygiel, la cui testimonianza circa il dramma della Chiesa nella storia ci conferma nella fiducia della presenza del Signore.

** Professore emerito di Antropologia Filosofica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

voi siete partecipi di tutte le difficoltà che ostacolano il suo seguire Cristo. Togliere un colore dall'arcobaleno significa distruggerlo. Intaccare e devastare un sacramento equivale a distruggere tutti i sacramenti. Gli arcobaleni artificiali, contraffatti, non servono a niente.

Oggi sono intaccati il sacramento del matrimonio, dell'Eucaristia, della penitenza. In seguito sarà intaccato il sacramento del sacerdozio, poiché nel momento in cui l'Eucaristia e la penitenza arriveranno a essere addirittura cancellate, il sacerdozio risulterà inutile. La vita sacramentale è *septiforme munus*, un settiforme compito il cui adempimento significa ricevere il “dono di Dio” di diventare se stessi, di essere cioè salvati. L'arcobaleno della vita sacramentale, vale a dire della fede in Dio e della sapienza che consiste nel saper ricevere il dono della Sua presenza, oggi corre il rischio di scomparire.

Molti ci insegnano a non volere conoscere il “dono di Dio” e chi sia Colui che dice a ciascuno di noi: “Dammi da bere” (*Gv* 4, 7). Per questo non sappiamo che proprio a Lui bisogna chiedere di offrirci “l'acqua viva”. L'ignoranza della grazia rende la nostra società laicizzata. In una simile società è lecito fare tutto, non è lecito invece ricevere cosa alcuna.

Il dono di Dio, “l'acqua viva”, è multicolore. Esso viene a noi in ogni essere come la verità, il bene e il bello che li rivela. Nella società in cui manca il bello della verità e del bene la vita diventa insopportabile.

“L'acqua viva” sgorga dalla Sorgente cercata con perseveranza da san Giovanni Paolo II (cfr. “Trittico romano”). L'“acqua viva” sgorga da Dio. Egli vuole darla da bere a tutti. Appena questa Sorgente cade nell'oblio, la verità sparisce dalla memoria dell'uomo. Di conseguenza cambia la vita stessa dell'uomo. Per bere l'acqua dalla sorgente bisogna inginocchiarsi. Vivendo nell'oblio della verità che proviene da Dio, l'uomo non s'inginocchia davanti a niente e a nessuno. Si sente padrone di tutto e di tutti. Si sente padrone del mondo. Si comporta in modo autoritario, poiché laddove il “dono di Dio” non è conosciuto, lo stesso parlare della verità e del bene non ha alcun senso, e la contemplazione del bello si riduce a guardare affascinati da forme truccate e da colori allo stesso modo contraffatti. Se Dio non c'è e, di conseguenza, se non c'è il “dono di Dio”, tutto è lecito (Fiodor Dostoevskij). Nella società in cui tutto è lecito, l'uomo s'inginocchia soltanto davanti “ai padroni del mondo” più potenti di lui. Beve quel ch'essi gli offrono dentro a delle

bottiglie e lotta per averne più degli altri. “L’acqua viva” non scorre attraverso le bottiglie. Queste vengono riempite di non si sa che cosa.

È chiaro che l’uomo che non fa che bere dalle bottiglie non pensa più in modo divino né di sé e degli altri, né dell’universo. Egli pensa in modo puramente umano. Pensa non nel modo proprio della Sorgente ma in quello proprio delle bottiglie. Egli precede Dio, dicendogli di camminare dietro di sé. Questa è l’essenza della libertà postmoderna criticata da Cristo nel discorso con Pietro. Quando cerca di distogliere Cristo dal sottoporsi alla morte, Pietro ne riceve un duro monito: “Lungi da me, satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini” (Mt 16, 22-23). In altre parole, Cristo gli ricorda che è lui, Pietro, a seguire Dio, e non Dio a seguire l’uomo. Il Logos in cui Dio vede in modo creativo la verità non dipende dall’uomo. Questo Logos è *persona* con la quale Dio si presenta alla creatura. Esso è volto di Dio. Le parole di San Giovanni (Gv 1,1), che *en arche - ἐν ἀρχῇ* - il Logos era *pros ton theon - πρὸς τὸν θεόν* - (*ad Deum*) fanno venire in mente quelle di Sant’Agostino “*fecisti nos ad te, Domine...*” (Tu ci hai creati come orientati verso di Te, Signore). Tra il Figlio di Dio orientato *pros ton theon* e l’uomo orientato *ad Deum* si distende un’abissale differenza ontologica. Il Figlio di Dio è generato e non creato da Dio, mentre l’uomo è creato e non generato da Lui. Il Figlio di Dio è Suo Logos, mentre l’uomo non può essere chiamato logos che nel senso dell’essere un riflesso del Logos filialmente Divino. L’uomo deve pensare e vivere secondo il Logos divino, cercando le sue tracce nel proprio essere logos. Quest’ordine sta alla base della verità dell’uomo e della sua morale.

Volendo rovesciare quest’ordine, Pietro vuole che Cristo ceda il posto a una *praxis* fatta secondo le verità create dalle voglie dei padroni di questo mondo e secondo le mode in vigore. Dio crea l’uomo e l’universo nel Logos, per il Logos e con il Logos. È in questo senso che l’atto della creazione è *logico*. La *praxis* dell’uomo che scimmietta l’atto della creazione divina falsifica invece se stessa, poiché altera l’ordine della creazione. Tale *praxis* non è logica nel senso più profondo del termine. Le manca, infatti, il Logos. Non è un dialogo, cioè non è fatta *dia logon* (attraverso il Logos). Di conseguenza non è l’armonia con il Logos, ma l’efficacia di tale *praxis* a funzionare come criterio del suo avere ragione.

Non dimentichiamo che Cristo non accettava il dialogo con il diavolo, che è negazione del Logos di Dio. Egli categoricamente rifiuta di continuare il dialogo con il diavolo dopo avere udito i suoi inviti nel deserto ed anche dopo la proposta da lui messa sulle labbra di Pietro (cfr. *Mt* 16, 22-23). Eva e Adamo entrarono in dialogo con il “serpente” che cerca di trasformare l’uomo e il mondo, e fino ad oggi rendono evidenti in ciascuno di noi gli effetti della loro sconfitta. L’aveva compreso perfettamente Goethe, che nel “Faust” mostra come i successi che Faust ottiene con l’aiuto di satana non sono in fin dei conti che una negazione della vittoria verso la quale Dio orienta l’uomo nell’atto della creazione.

Quei pastori e “arcipastori”, secondo i quali la *praxis* pastorale decide della dottrina della Chiesa, cioè del Logos, agiscono in modo illogico e diabolico. Cercando di mettere la Persona di Cristo, cioè la dottrina della Chiesa, dietro di loro, questi pastori e “arcipastori” commettono un errore madornale e demenziale. Forse senza saperlo, introducono nella Chiesa un marxismo mascherato, avvelenato discendente dell’Illuminismo.

L’Illuminismo francese ci ha lasciato e imposto tre concetti d’origine cristiana ma contraffatti e riempiti di contenuti anticristiani, cosa che molti cristiani non riescono a vedere: libertà, uguaglianza e fraternità. Apparentemente essi contengono l’“acqua viva”, in realtà sono invece ricolmi d’acqua contaminata e micidiale per la persona umana. Siccome il nome della persona è l’amore, orientandosi verso libertà, uguaglianza e fraternità contraffatte, essa muore per avvelenamento del suo spirito. Lo spirito e la persona indicano l’evento della stessa realtà.

La libertà trasmessa dall’Illuminismo francese s’identifica con la licenza assolutamente spensierata di fare ciò che si vuole (per esempio, la licenza sessuale). Nel mondo fino a tal punto spensierato non si parla del peccato. La mancanza del senso del peccato e, di conseguenza, la mancanza del senso del sacro, caratterizza la gente immersa nel mondo astratto e virtuale, in cui la sorgente della verità, del bene e del bello non scaturisce. Nel mondo astratto e virtuale parlare della misericordia e del perdono non ha senso, poiché in un mondo di questo genere non c’è il peccato. Lì non c’è niente da perdonare. L’uomo perdonerà da solo a se stesso l’inefficacia e gli errori che le sono legati. Nel mondo astratto e

virtuale nessuna verità e nessun bene possono essere offesi, poiché tutto vi è lecito. Basta che ciò che si vuole sia fattibile.

L'insegnamento della misericordia, basato sulla *praxis* pastorale allontanata dal *Logos*, ridurrà la misericordia a beneficenza. Ciò può trasformare la Chiesa in un'organizzazione che non parlerà più del destino escatologico dell'uomo, del cielo e dell'inferno, accontentandosi di distribuire elemosine, come se la beneficenza fosse la prima missione della Chiesa. Sì, la beneficenza aiuta i poveri, ma allo stesso tempo in certa misura li demoralizza, togliendo loro l'iniziativa e la volontà di lavorare. La Chiesa così ridotta vivrebbe dei poveri e li farebbe perciò sopravvivere. Gli ordini religiosi fondati allo scopo di fare qualcosa di terrestre, spariscono insieme con lo stesso scopo. Di Giuda, che consigliava di vendere i profumi versati insieme con le lacrime di penitenza sui piedi di Cristo e di distribuirne il ricavato ai poveri, l'evangelista scrive che era un ladro. Giuda non pensava al destino sovraumano dell'uomo e alla sua vittoria escatologica, ma al successo del proprio lavoro compiuto con l'aiuto dei soldi. La vittoria salva l'uomo, i successi lo distruggono.

La vittoria dell'uomo si avvicina nel confessionale, ultimo bastione della libertà. Ci vuole infatti grande libertà per confessare se stesso, cioè per rivelarsi nella verità delle proprie azioni. Se i padri sinodali avessero potuto sentire un fatto accaduto in Ucraina negli anni bui del comunismo, il loro parlare della missione della Chiesa sarebbe forse stato più giusto e preciso. Alla fine degli anni 60 in un villaggio dell'Ucraina occidentale la gente riempì la chiesa per prender parte alla Messa del Giovedì Santo. Non c'era il prete poiché, morto il vecchio prete che lì lavorava, non era stato possibile sostituirlo con un altro. Sull'altare le candele erano accese, al centro era posto il calice con le ostie che un prete di un altro villaggio lontano aveva già consacrato. Un contadino stette all'altare, aprì il messale e cominciò a recitare le preghiere liturgiche della Messa del Giovedì Santo. Quando arrivò alle parole *Hoc est corpus Meum...* tacque. Dopo un momento continuò a recitare le preghiere prescritte per la Messa di quel giorno. Prima della Santa Comunione tutti manifestarono una preoccupazione: come accostarsi alla Santa Comunione senza essersi prima confessati? Un altro contadino prese allora la Croce dall'altare, la portò al confessionale e ve la piantò dritta. Poi ad alta voce disse: "Da questa parte gli uomini, e da quell'altra le donne". Dopo essersi

confessati davanti alla Croce, dalle mani del contadino che aveva recitato le preghiere tutti riceveranno Cristo presente nelle ostie consacrate.

La missione della Chiesa consiste nel condurre l'uomo fuori dalla miseria della solitudine, e non dalla povertà. La miseria non è la povertà. Nella miseria l'uomo cade rompendo le relazioni con le altre persone e, in fin dei conti, con Dio. Principio della miseria è il peccato. La povertà può "accompagnare" il peccato, ma essa stessa non è miseria. I miseri li troveremo più spesso tra i ricchi che tra i poveri. Dalla povertà posso uscire da solo, senza l'aiuto di un'altra persona. Dalla miseria non uscirò mai da solo. Le proprie forze sono troppo deboli per poter liberare l'uomo dalla solitudine che quasi anticipa l'inferno. Per l'uomo misero la presenza dell'altra persona è indispensabile. Questa presenza è grazia per lui. Lo dice la parola stessa misericordia, formata dalle parole latine: *miseri corda*, i cuori per il misero. La misericordia parla della salvezza che è "il dono di Dio", la grazia. In altri termini, la presenza di Dio fa uscire l'uomo dalla miseria della solitudine.

Alla persona così presente per me manifesto la gratitudine che mi pervade nei suoi confronti. M'inchino davanti a lei, chiedendole di perdonarmi qualsiasi danno io possa averle arrecato. Davanti a Dio m'inginocchio per versare sui Suoi piedi il profumo che mi trovo ad avere, mescolato con le mie lacrime di penitenza. Questa è l'essenza dell'adorazione di Dio e in certa misura di ogni persona che è così presente a me. Perciò l'uomo deve vivere in una continua adorazione del mistero della presenza del Dio-uomo nell'Eucaristia. L'adorazione ricolma di profumi e di penitenza costituisce la vita della Chiesa.

Oggi alcuni pastori e "arcipastori", seguendo l'esempio del Grande Inquisitore, tengono Cristo in prigione. Se Lo liberano, Lo mettono al bando con il divieto di ritornare alla società recando il dono della difficile e, quindi, sfortunata libertà. Non Lo perseguitano con metodi crudeli. Sanno che la persecuzione è sempre controproducente. Sono interessati a che Cristo sia assente, poiché la Sua presenza è scomoda – non permette alla loro *praxis* di precedere il Logos del Dio vivente. Cristo tace. Uscendo dalla prigione, Egli soltanto bacia il Grande Inquisitore sulla bocca. Questi tuttavia, dice Dostoevskij, non cambia se stesso. Persevera nelle proprie idee nonostante il cuore gli bruci. In questo modo

il mondo che mira all'assenza di Cristo nella società diventa logos della *praxis* dei pastori impauriti dal difficile dono della libertà.

Il secondo concetto, quella dell'*égalité*, non essendo più uguaglianza davanti a Dio, abbassa tutti al livello zero, facendo credere a tutti che esso sia la profondità del mare. Questo concetto, cancellando tutte le differenze tranne quelle quantitative, elimina dalla vita degli uomini le due differenze per lui fondamentali: quella sessuale e quella ontologica.

La differenza ontologica abissalmente differisce (dal latino *differre*, spostare in un altro luogo) il Creatore e la Sua creatura. Nello stesso tempo, però, essa li unisce così che la creatura "nel principio" è orientata a Dio. Quelli che, cedendo alla tentazione del "serpente" del Paradiso, cancellano questa differenza, trattano Dio come se fosse il loro partner, accanto al quale passano senza toccarlo, e pensano perciò di non essere toccati da Lui. Si sentono assolutamente liberi, credono di essere come dei che decidono cosa sia il bene e il male, il vero e il falso. Pietro ha dato ascolto al "serpente" e per questo cerca di precedere Cristo. Adamo ed Eva vennero cacciati dal Paradiso. Pietro sente a lui rivolte parole durissime: "Lungi da me, satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini" (Mt 16, 22-23).

La differenza sessuale aiuta a intravedere l'atto della creazione nel quale Dio crea l'uomo come maschio e femmina. Questa differenza unisce l'uomo e la donna a tal punto che, rimanendo in essa, appartengono l'uno all'altra così da costituire ciò che la Chiesa chiama il sacramento del matrimonio. In questa reciproca appartenenza in cui si rivela la differenza ontologica e, di conseguenza, la loro appartenenza a Dio, il marito riceve l'identità della propria persona dalla moglie, che a sua volta la riceve dal marito. Entrambi la ricevono da Dio. Queste due differenze (- quella ontologica e quella sessuale -) sono, se così posso dire, innate all'uomo. Laddove esse sono negate, le unioni degli uomini sono artificiali, create da loro stessi, e la loro sterilità rappresenta per la società un pericolo micidiale. Le tautologie sessuali (per esempio, gay e lesbiche) sbarrano all'uomo la via su cui camminando egli diventa se stesso. Chi vive nel mondo delle tautologie che cancellano dalla sua memoria la differenza ontologica e quella sessuale trova difficile sapere chi egli stesso sia. Per questo egli identifica se stesso con Dio, con gli animali e con le cose possedute.

La Chiesa fondata sul Logos nel quale Dio crea l'uomo non può tollerare la tautologia ontologica né quella sessuale. Il male non è tollerabile "da principio" (cfr. Mt 19, 8). Non può nemmeno tollerare le persone così disordinate, poiché la Chiesa deve amarle. Dire a qualcuno: "io ti tollero", significa offenderlo. L'amore non avviene però che nella verità.

Ai padri sinodali è stato imposto l'"errore antropologico" di Mosè (cfr. Mt 19, 7-9). Egli permise agli Ebrei di ripudiare la moglie per la durezza del loro cuore. Cristo rigetta questo errore, dicendo che non è così "dal principio", cioè dall'atto della creazione dell'uomo. L'"errore antropologico di Mosè" nasce dall'aver scelto la *sclerocardia*, sclerosi del cuore, come punto di partenza del pensare sull'uomo. Punto di partenza deve essere sempre ciò che è "nel principio" e non invece ciò che viene "dopo". La conoscenza dell'uomo si compie nella contemplazione della bellezza del suo essere vero e buono e non invece nel fissare gli occhi sulla *sclerosi* del suo cuore e sulle statistiche che elencano, per esempio, i matrimoni falliti. L'errore antropologico di Mosè e dei farisei che lo seguirono consiste proprio in questo partire dai matrimoni falliti, e non dall'atto della creazione. La malattia esige la medicina ma è la guarigione a dire quale debba essere questa medicina. Laddove la *praxis* ospedaliera precede il Logos, le malattie si aggravano.

La fraternità. Bella parola, ma senza il Padre è vuota. Laddove non c'è il padre non ci sono fratelli, se non quelli artificiali. Principio della loro coesistenza, non essendoci il padre, è la sua negazione. La negazione del padre divide e sottomette i fratelli artificiali al comando dei "padri" della politica fatta secondo le regole del gioco conosciuto come *divide et impera*. Allora come principio della vita sociale funziona il conflitto. Su questo conflitto, chiamato dai marxisti lotta di classe, alcuni teologi hanno cercato di costruire la cosiddetta teologia della liberazione. Da che cosa? Non dal peccato, ma dalla povertà e... dalle differenze.

Vale la pena compiere uno sforzo per capire in che misura l'ateismo sia principio e causa del pensare così erroneamente dell'uomo. L'ateismo dà inizio alla vita nella licenza assoluta, nell'uguaglianza costituita dai diritti che non nascono dagli obblighi morali. Molti pastori di oggi seguono la regola: prima i diritti! Dopo però non sanno come parlare degli obblighi morali e... dei peccati e, quindi, della misericordia.

Cristo edifica la Chiesa sulla roccia che è Pietro. Pietro non nasce Pietro. Scelto da Cristo per esserlo, deve maturare per diventare Pietro. Nel Vangelo sono indicati tre momenti del processo di maturazione petrina.

1. Mosso da apparentemente buoni sentimenti, Pietro cerca di distogliere Cristo dal soffrire e dal morire, nei quali deve compiersi la salvezza degli uomini. In altri termini, egli vuole precedere il Salvatore, per mostrargli come dovrebbe salvare gli uomini. Cristo gli indica il suo posto, che si trova dietro e non davanti a Dio. Le parole “lungi da me, satana!” richiamano alla mente le parole con cui Cristo si era liberato dal diavolo che nel tempio cercava di farlo cadere nelle sue insidie (cfr. *Mt* 4, 1-10). La Chiesa vive della verità che è il Logos a precedere la *praxis* pastorale e non viceversa.

2. Spaventato dalle opinioni (*doxa* degli schiavi della caverna di Platone) dei servi nella casa del sommo sacerdote, Pietro nega di conoscere Cristo. La paura d’esser messo in prigione insieme a Cristo gli toglie il coraggio di testimoniare come stanno le cose. Pietro è forte a parlare, debole invece a vivere in armonia con ciò che aveva affermato. Egli non è ancora il Giusto nel senso che Platone dà a questa parola, vale a dire non è pronto a essere ridicolizzato, beffato e persino ucciso nel nome del Logos che è Cristo. Quanta tristezza risuona nelle parole del Maestro che sa di poter essere abbandonato dal discepolo che avrebbe dovuto amarlo più degli altri! “Pietro, io ti dico: oggi il gallo non canterà prima che tu, per tre volte, abbia negato di conoscermi” (*Lc* 22, 31-34). Pietro ancora non sapeva che l’amore era da ricevere in dono da Dio e non da se stesso.

3. Terzo momento della maturazione di Simone a diventare Pietro è la sua conversione. Egli capisce di essersi comportato in modo indegno solo quando Cristo lo abbraccia d’uno sguardo misericordioso. Si reca in disparte e piange. Le lacrime rivelano il suo cambiamento. Solo adesso, nelle lacrime versate in forza dello sguardo misericordioso di Cristo, Pietro potrà rafforzare i suoi fratelli nella fede. “Simone, Simone, ecco satana vi ha cercati per vagliarvi come il grano; ma io pregato per te, che non venga meno la tua fede; e tu, una volta convertito, conferma i tuoi fratelli” (*Lc* 22, 31-32). Pietro non convertito, Pietro certo di sé, sarà soltanto “d’impedimento” per Cristo presente nella Chiesa. Non deve

esclamare di slancio: “Signore, con te sono pronto ad andare anche in prigione e alla morte”, perché non sono il suo sangue e la sua carne a dargli la conoscenza e la forza d’agire ma il Padre “che sta nei cieli” (cfr. *Mt* 16, 17). Pietro ha appena udito da Cristo le parole: “Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli...” (*Mt* 16, 18-19), ma non essendosi ancora convertito, subito cerca di allontanare da Cristo la morte pasquale così che Cristo deve dirgli: “Lungi da me, satana!” (*Mt* 16, 23).



Quando sulla barca sbalottata dalle onde del mare Cristo sembra dormire, bisogna svegliarlo con la preghiera di tutti i presenti. Questa preghiera che risveglia deve essere fatta nelle comunioni delle persone, quali sono i matrimoni, le famiglie e soprattutto le comunità contemplative, come la vostra, nelle quali avviene l’anticipazione del matrimonio che l’uomo è chiamato a stringere con Dio. Bisogna inginocchiarsi davanti a Cristo presente nell’Eucaristia, versare sui Suoi piedi il profumo e le lacrime di penitenza. Senza la conversione a Lui, l’adorazione di Dio è una menzogna.

Il primo passo della *praxis* pastorale preceduta dal Logos è molto semplice. Bisogna rimettere i confessionali nelle chiese. Essi sono i primi e ultimi bastioni della libertà dell’uomo dalla miseria in cui lo getta il peccato. È nei confessionali che Dio misericordiosamente perdona all’uomo il male da lui commesso. Le elemosine vengono “dopo”. Perché oggi nella Chiesa bisogna avere il coraggio non solo di parlare del peccato ma anche per inginocchiarsi nel confessionale davanti al Cristo sulla Croce? Perché oggi nella Chiesa sbalottata dai venti delle opinioni bisogna avere il coraggio per stare diritti? Perché oggi è addirittura più pericoloso essere giusti e testimoni della verità *ad interim* che *ad extra* della Chiesa?

In questo caos pervasi dalla paura, sentiamo la voce di Cristo che ci domanda: “Perché avete paura? Non avete ancora fede?” (*Mt* 4, 40)?

VITA DELL'ISTITUTO

A. Situazione statistica degli studenti

Totale studenti iscritti nell'Anno Accademico 2014/2015 = 2.839

a) Sede Centrale

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2014/2015 = 536

Dottorato	78
Licenza	101
Master in Scienze del Matrimonio	23
Master in Scienze del Matrimonio – <i>ciclo speciale</i>	66
Master in Bioetica e Formazione	20
Master in Fertilità e Sessualità Coniugale	47
Master in Consulenza Familiare	34
Diploma in Pastorale Familiare	111
Corso di Formazione Permanente in Pastorale Familiare per Sacerdoti	13
Studenti ospiti	43

b) Sezione Statunitense (Washington, D.C.)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2014/2015 = 106

Licentiate in Sacred Theology of Marriage and Family	6
Doctorate in Sacred Theology of Marriage and Family	8
Master of Theological Studies in Marriage and Family	25
Studenti programma Ph.D.	22
Studenti ospiti	9

c) Sezione Messicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2014/2015 = 1100

Licenciatura en Ciencias de la Familia	105
Maestría en Ciencias de la Familia	781
Diploma	177

d) Sezione Spagnola

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2014/2015 = 647

Licenciatura en Teología del Matrimonio y la Familia	42
Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia	191
Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar	414

e) Sezione Brasiliana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2014/2015 = 40

f) Sezione per l'Africa francofona (Cotonou, Benin)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2014/2015 = 27

Licence d'Université 3

Licence Canonique 17

Master 7

g) Sezione Indiana (Changanacherry, India)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2014/2015 = 92

Licenza 21

Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia 13

Diploma in Consulenza familiare 58

h) Centro Associato di Melbourne (Australia)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2014/2015 = 132

Graduate Certificate 81

Graduate Diploma 7

Master 19

Studenti programma Ph.D. 15

i) Centro Associato di Beirut (Libano)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2014/2015 = 57

Master 13

Diploma 4

Diploma in Mediazione familiare 40

l) Centro Associato di Daejeon (Corea)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2014/2015 = 60

m) Centro Associato di Bacolod (Filippine)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2014/2015 = 42

B. Situazione dei titoli di studio

a) Sede centrale

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

1. Dichiarati dottori in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

ABI ZEID WALID, *The Incarnation and the Historical Sacramentality of the Person in Jean Daniélou's Thought. The Body as a Key of Interpretation of Sacred History.*

ACCROMBESSI SYLVAIN, *Personne et communion dans la pensée de Maurice Nédoncelle. Orientations éthiques pour la réussite du couple.*

BARONCHELLI FRANCESCO, *La relazione tra "amicizia" e "amore" nel De bono coniugali di Sant'Agostino.*

DJAMGA NGAMBIA HERVÉ MARTIA, *Charles Taylor et le défi de la personne à la modernité: réflexions sur l'homme à l'Âge de l'authenticité.*

DURAN MAREK JAN, *My Neighbor and his Wounds - Compassion and the Objective Knowledge of Good: a Conversation with Martha Nussbaum and Edith Stein.*

FIORENTINI GIUSEPPE, *L'opera di Dio in Maria Vergine, sposa e madre nel De Beatae Mariae virginitate di Ugo di San Vittore. "Quando l'Invisibile si fa visibile".*

KIM SANG YONG, *L'affectio maritalis nella definizione del matrimonio.*

MANJAKUNNEL DEVASIA JOSHY, *Control or Autonomy Support in Childrearing. A Psychological Survey about Parenting Styles.*

MONTOYA CASTAÑO JOHNIER DE JESÚS, *El amor, clave interpretativa de la historia: una lectura del tiempo en el pensamiento de Jean Guitton.*

ROZE ETIENNE, *Verità e splendore della differenza sessuale nel pensiero di Tony Anatrella e Xavier Lacroix.*

2. Dichiarati degni del Dottorato in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

ABI ZEID WALID, *The Incarnation and the Historical Sacramentality of the Person in Jean Daniélou's Thought. The Body as a Key of Interpretation of Sacred History.*

BOUWE CHRISTIAN, *L'union conjugale et le sens du sacré. La sacramentalité du mariage dans la théologie de Louis Bouyer.*

BUCOLO SALVATORE, *L'attrazione uomo-donna tra creazione, caduta e redenzione. L'antropologia del desiderio sessuale e la sua redenzione in Cristo nella prospettiva di Sant'Agostino.*

- DE ROECK ANTOINE, *Les époux Beltrame-Quattrocchi : deux vies au service du bien commun. La dimension sociale de la sainteté conjugale à partir de la vie des bienheureux Luigi et Maria Beltrame-Quattrocchi.*
- GRESKO GREGORY ALAN, *Consecration of the Family to the Heart of Jesus. In Light of the Pastoral Ministry of Father Mateo Crawley-Boevey, SS.CC.*
- MIQUEL CIARROCCHI ALEJANDRO BLAS, “*Sponsus Ecclesiae, sicut Christus*”. *Sobre el simbolismo nupcial del sacerdote desde Hugo de San Víctor hasta Santo Tomás de Aquino.*
- ORTIZ ROZO NELSON ENRIQUE, “*Extasis est amoris*”. *La dinámica extática de la Caridad según Santo Tomás de Aquino.*
- PENDA TJAHE PAUL JEAN-JACQUES, *Paul Ricoeur, la réciprocité éthique par la connaissance et la reconnaissance.*
- ROWLAND TRACEY, *Beyond Baroque Scholasticism. The Theological Significance of History in the Thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI.*
- VAITKEVICIUS ANDRIUS, *La funzione paterna e la sua crisi nella società lituana attuale. Approccio psicologico e sociologico.*
- ZUCARO LUIGI, *Neurofisiologia delle emozioni e teoria delle passioni di S. Tommaso d’Aquino. Un confronto fecondo a partire da passioni irascibili e fisiologia dello stress.*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

- ARELLANO LÓPEZ MARLO, *El matrimonio como consagración.*
- ARRIETA TIRIBELLI MANUEL, *La complacencia en el amado como principio del amor de amistad.*
- ARROYO CASTRO ÁNGEL CRISTO, *El sujeto cristiano en la pastoral familiar. A partir del magisterio del Papa San Juan Pablo II.*
- AVALOS MONTIEL OSVALDO, *Amor: sustento de la educación en la familia hoy. (Una propuesta para la Diócesis de Zamora Michoacán, México).*
- BERHE DESTA HAGOS, *Sacramental Marriage among Christians in Ethiopia.*
- BOULIC PASCAL, *Filiation humaine et découverte de la paternité divine. Un enjeu pastoral pour notre temps.*
- CAVALLI ANTONELLA, *La santità come luogo teologico. La testimonianza di Gianna Beretta Molla, alla luce degli insegnamenti di Giovanni Paolo II.*

- CHIMALIRA ALTINO MARCOS, *Cultura dell'amore nella famiglia. La carità come linguaggio della perfezione.*
- DA GLORIA SERODIO TELMO, *Famiglia, dimora delle ragioni dell'esistenza e della fede.*
- DE SALES LEONARDO, *A familia no documento de Aparecida: perspectivas e tarefas.*
- GARCÌA JUAN GREGORIO, *La estructura de la preparaciòn al matrimonio y familia en: Familiaris consortio.*
- GEGAJ MIRJANA, *Eucaristia, Chiesa e Matrimonio nella Teologia di Ratzinger.*
- HEIT MIGUEL ANGEL, *La educaciòn al amor en Juliàn Marìas. Son sabios los que saborean el bien que hacen movidos por el afecto del corazòn y con voluntad deliberada.*
- JELLETT DAMIAN, *Sacramentality According to Alexander Schmemmann.*
- KUHARSKI JOSEPH, *Love and Virtue of Chastity in the Engagement Period.*
- MEAUDRE DES GOUTTES ANTOINE, *La perspective eschatologique du mariage à la lumière de Saint Gregoire de Nysse.*
- MUCHA MAREK, *La gravidanza tubarica tra clinica ed etica.*
- MUCHA MICHAL, *La famiglia e la parrocchia nella prospettiva della nuova evangelizzazione.*
- MULLANAL ANTO THOMAS, *The Role of Priest as an Agent of Pastoral Care of the Family: in the Light of Familiaris consortio and in the Thoughts of St. Vincent Pallotti.*
- NELSON GARRETT, *Rediscovering Shame. The Role of the Experience of Shame in the Edification of Chaste Love.*
- NWAFOR GEOFFERY OBINNA, *Pastoral Love in Saint Gregory the Great.*
- PALLAVICINI HERRERA CARLOS GABRIEL, *La dimensiòn esponsal del celibato sacerdotal, como fuente de paternidad en el reciente Magistero de la Iglesia.*
- PEKSA ARTUR, *Preparazione al Sacramento del Matrimonio secondo Karol Wojtyła.*
- ROCCHETTI MICHELE, *La famiglia nel paese delle fate. Il matrimonio e la famiglia nelle opere di G.K. Chesterton.*
- RODRÍGUEZ BLANCO CARLOS, *El sufrimiento: ¿aceptaciòn o huida de nuestra contingencia? En Stanley Hauerwas.*
- ROGINA DARKO, *Famiglia e società nel pensiero di Reinhold Niebuhr.*

- ROMERA BASTIEN, *Perspectives de pastorale familiale sacramentelle. Entre catéchuménat et mystagogie.*
- SÀINZ MENDOZA ABEL, *La reciprocidad del don. Una reflexión a partir de las catequesis de Juan Pablo II.*
- SOTO GIRALDO WILLIAM ALBEIRO, *Misión del matrimonio en la tarea de la evangelización en el documento de Aparecida.*
- STOYKOV BORIS NEDELTCHEV, *Centralità dell'analogia sponsale profetica nell'Enciclica "Deus Caritas est".*
- SU CUIPING, *Il ruolo educativo della madre nella famiglia nei documenti della Chiesa a partire dal Concilio Vaticano II.*
- SWANTEK ZACHARY, *Participation in the Mystery: Suffering, Sacraments and Healing in Light of St. John Paul II's Theology of the Body.*
- THALAKKOTTOOR JOSEPH PAUL SHANTO, *The Family as the First Generator of the Independent Practical Reasoner According to Alasdair Macintyre.*
- VILL ANDREW, *The Erotic Soul. Love and Sexual Difference in the Writings of Leon Kass.*
- WELSH NICKY JAMES, *"Man Cannot Live Without Love"; Love as a Life-Giving Aspect of Man's Existence in the Thought of Pope John Paul II.*
- ZAJA MARIO, *La spiritualità coniugale in Padre Enrico Mauri (1883-1967).*

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

- BOTTACINI ENZO, *La piccola Chiesa domestica "in uscita".*
- CORRIERI IVANO, *Famiglia-Chiesa, Chiesa-Famiglia.*
- FUSSELMAN MICHELE DENISE, *Life Formation toward Communion: A Model for Learning to Live in the Dimension of the Gift According to John Paul II.*
- GIOVANNITTI GABRIELLA, *Il perdono nella vita della coppia e nella famiglia.*
- MATASSONI MARCO, *Chiesa e famiglia generano alla vita. Il Battesimo fonda il matrimonio-sacramento.*
- MUNNO CLAUDIA, *La teoria del gender: una sfida culturale e sociale per indagare nuovi orizzonti di senso.*
- PARK CHUNGHEE, *Maternità della donna consacrata in Giovanni Paolo II.*

PERRAULT KATERINE, *Le coeur a ses désirs que la raison ne connaît pas. Phénoménologie herméneutique de désirs du coeur à la lumière de la Création.*

PROIETTI PIERLUIGI, *Meno disuguaglianze più differenze. La luce della dottrina sociale della Chiesa sulla famiglia.*

ZECCHINI MARIALUCIA, *Figli nel Figlio - Sposi con lo Sposo. Circolarità tra Battesimo e Matrimonio.*

MASTER IN BIOETICA E FORMAZIONE

ALBERT MARQUEZ MARTA, *Il metodo triangolare nella didattica della bioetica.*

CAVANNA FRANCESCO, *Diagnosi prenatale tra decisioni mediche e controllo sociale.*

CLAPS ROCCHINA, *La sperimentazione pediatrica: l'off label e l'uso compassionevole dei farmaci in pediatria.*

COCO ANTONINO, *La fragilità della famiglia alla luce della sentenza di incostituzionalità del divieto di fecondazione eterologa in Italia.*

ETZO MATTEO, *Informazione giuridica e bioetica. La sentenza n. 162/2014 della Corte Costituzionale.*

FERRARA FABIANA, *Amare i limiti. Riflessioni sul senso umano dell'imperfezione e della sofferenza.*

LONGOBARDI GIOVANNA, *Libertà e verità.*

OKUTA IGNATIUS CHIKWADO, *The Challenges of Artificial Reproductive Technologies to Family Relationship.*

PATERA MARIA ADDOLORATA, *Biotecnologia e l'obiettivazione dell'uomo. L'importanza del limite.*

PIZZORUSSO VINCENZO, *La tutela della salute dei lavoratori: un approccio etico-antropologico.*

POLLEDRI MASSIMO, *Fecondazione artificiale eterologa: problematiche cliniche e considerazioni bioetiche.*

RATZINGER ANGELIKA, *L'embrione è uno di noi? La questione dell'inizio-vita e l'informazione.*

RIVA LUCIANA, *Consenso e informazione alla trasfusione di sangue ed emocomponenti in Italia. I risultati di una indagine conoscitiva.*

SPURIO CLAUDIA, *Maschio e femmina li credò: amare e sviluppare la propria identità sessuata.*

STIRPARO SILVIA, *Il consenso informato in pediatria: aspetti etici nella pratica clinica.*

b) Sezione Statunitense

LICENTIATE IN SACRED THEOLOGY

CRAIG ANTHONY, *Authentic Fatherhood Through the Priesthood of Jesus Christ According to Joseph Ratzinger/Pope Emeritus Benedict XVI.*

KRYCKI MARCIN, *The Reductionist Understanding of Human Nature in Embryonic Stem Cell Research.*

PH.D.

RODERICK ELLEN, *“Living in the Condition of Love’s Gift”: Hans Urs von Balthasar’s Theological Anthropology of Childhood and Its Significance for the Form of Human Freedom.*

GAMUNDI CARLOS L. *The Nuptial and Liturgical Dimensions of the Body in the Theology of St. Paul: The Aptness of Soma for Holiness, Love and Worship.*

c) Sezione Messicana

LICENCIATURA EN TEOLOGIA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

CASTRO RAMÍREZ LETICIA, *Aspectos fundamentales de la Teología del Cuerpo (Reflexiones para el ámbito familiar).*

CUPIDO VALLE ANA ESTHER, *Una vida plena como resultado del descubrimiento del propio sentido de vida orientado a la trascendencia”.*

DAMIÁN VILLARREAL GABRIELA, *Acompañamiento pastoral en la catequesis prematrimonial.*

ESPINOZA HERRERA, MARÍA ISABEL , *“Factores que afectan la vida conyugal y la salud emocional de los hijos”*

GARIBAY BERRONES, LUIS MANUEL, *Una aproximación cibernética a la complejidad del Narcisismo*

RAMOS PÉREZ, ABRAHAM SILOÉ, *“La condición familiar” Una perspectiva epistemológica –social*

MASTER EN CIENCIAS DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

GÓMEZ ZAVALA, MARÍA GEMMA, *Aproximaciones Al Proceso Educativo Contemporáneo: El Vinculo Entre Familia Y Escuela*

VÁSQUEZ TORRES, ALICIA, *La Espiritualidad De La Sagrada Familia: Un Modelo Para Las Familias De Nuestro Tiempo*

d) Sezione Spagnola

LICENCIATURA EN TEOLOGIA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

BOYER NAVARRO MARÍA, *El hombre, “Imagen de una inescrutable comunión divina de personas” en la teología del cuerpo de Juan Pablo II.*

HERBUT MARIO, *La redención del miedo en Cristo.*

GIMÉNEZ HIDALGO MANUEL, *Necesidad de un esclarecimiento de la persona y el derecho en Dios.*

GUZMÁN BABATIVA LUIS HUMBERTO, *Aporte del carisma Vicentino para la misión de la familia de nuestro tiempo.*

PÉREZ CANDELARIO TOMÁS VLADYMR, *La virtud de la prudencia y algunos planteamientos generales sobre su adquisición.*

SALINAS MENGUAL JORGE, *El Ius Connubii y su relación con los impedimentos matrimoniales: el impedimento de voto (c. 1088).*

YANANGOMEZ YAGUACHI JOSÉ VICENTE, *La alegría de la entrega en el sacramento del matrimonio.*

Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia

ARCE SANTAMARÍA FERNANDO, *La imagen de Dios en el hombre, según las catequesis de Juan Pablo II.*

FERNÁNDEZ CARRASCO JOSÉ ANGEL, *El jubileo y la familia a la luz de la antropología adecuada.*

GARCERÁ JORGE ALAMÁN, *Análisis iconográfico de la figura paterna y materna en el arte.*

GIUNTA OFELIA, *La exclusividad del amor conyugal, una reflexión cristiana sobre la fidelidad en el matrimonio*

GONZÁLEZ RICO NIEVES, *La misericordia en la educación afectivo sexual. Una mirada que aprender de la parábola del hijo pródigo.*

DE RIBERA MARTÍN MARÍA DEL CARMEN – MARTÍN-ALBO ARÉVALO JUAN FRANCISCO, *Preparación próxima al matrimonio.*

DE RODRIGUEZ DAMIANA VALENTÍN, *Función de la familia en los logros académicos de los privados de libertad en el centro de corrección y rehabilitación "Rafey Hombre" en Santiago, Republica Dominicana.*

LEFDAL BIRTE, *La importancia de la diferencia sexual y su educación en la infancia.*

LLOPIS ÁNGEL GERÓNIMO, *Situación de la ética matrimonial y sexual en el cristianismo de los siglos II y III.*

LÓPEZ GARCÍA SERGIO, *Las teorías de género: configuración ideológica y respuesta desde la fe.*

LUJÁN BERENGUEL CARLOS GABRIEL – DE ESPAÑA CORRAL SUSANA, *La hermenéutica del don en la Sagrada Familia de Nazaret.*

MARRERO MAGO DE TORRES CARMEN ROSA, *Impacto de la pastoral penitenciaria de la Iglesia Católica en el cambio de actitud y la condena de los privados de libertad y sus familias en el centro de corrección y rehabilitación "Rafey Hombre", Republica Dominicana.*

PLASENCIA PÉREZ FÉLIX, *El problema de la natalidad en la "Humana Vitae".*

REYES MERCEDES BATISTA, *Dignidad del matrimonio y la familia en la parroquia Santa Barbara de la Torre, La Vega.*

RODRIGUEZ SUMAYA, *Preparación al matrimonio en la archidiócesis de Santiago de los caballeros.*

RUIZ HERNÁNDEZ HELIODORO, *El valor del perdón en el sacramento del matrimonio.*

SECO DE HERRERA JOSÉ, *La baja por maternidad. Estudio, análisis y nueva propuesta.*

SOLER BLAZQUEZ MARTA, *La importancia de la diferencia sexual y su educación en la infancia.*

e) Sezione per l'Africa francofona

MASTER EN SCIENCES DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE

AGBOGNE ETIENNE, *Jeunesse estudiantine et sexualité.*

CODO SOPHIE EDITH NICOLE, *Utilisation du téléphone portable et éducation familiale des adolescents dans l'Archidiocèse de Cotonou.*

LICENCE CANONIQUE

MATAKON PAUL, *Le phénomène de l'émigration et son impact sur la famille dans le diocèse de Moroua-Mokolo au Cameroun: Approche socio-pastorale.*

MORISHO KALUME, MATTHIEU, *Le mariage dans le «De bono conjugali» de Saint Augustin.*

UWEKMENI GUILLAUME, *L'Anthropologie négro-africaine de communion à la lumière des catéchèses de Jean-Paul II sur l'amour humain. Enjeux de l'union Christ-Eglise pour l'Afrique.*

YAADAR MATHIAS KUDZO, *La pastorale des enfants de la rue dans l'Archidiocèse d'Accra au Ghana.*

ZIO PRIVAT-SERGE, *Pour une dignité de la femme à Kaga-Bandoro en RCA. Esquisse d'anthropologie théologique.*

f) Centro associato di Melbourne (Australia)

PH.D.:

WAGNER KEVIN, *The Paideia of Synesius of Cyrene.*

MASTER OF THEOLOGICAL STUDIES (MARRIAGE AND FAMILY)

DANTIS ALWYN, *The Barren Womb: Exploring the Christocentric Significance of the Suffering of Infertility in Catholic Marriages.*

VAN HOOFF PETER, *Marriage as a Covenant according to the Catholic Tradition versus Marriage as a Contract: A Comparative Analysis.*

C. Attività scientifiche

a) Sede Centrale

All'inizio dell'Anno Accademico sono state proposte a docenti e studenti alcune attività di accoglienza e di introduzione allo spirito dell'Istituto, tra le quali, in data 7 ottobre la visita tematica ai Musei Vaticani sul tema "Un Corpo per la Gloria" guidata dalla Dott.ssa ELIZABETH LEV. È stato pubblicato un volume su questo percorso tematico, tradotto in sette lingue ed edito in collaborazione con i Musei Vaticani; l'11 ottobre 2014, il pellegrinaggio al Santuario della Mentorella; e, infine, il 25 ottobre 2014 la celebrazione della Santa Messa di inizio Anno Accademico, presso l'altare di San Giovanni Paolo II.

Il 16 ottobre 2014 ha avuto luogo la presentazione della collana "Sentieri dell'Amore", curata dalla Cattedra Karol Wojtyła e in particolare dal Prof. PRZEMYSŁAW KWIATKOWSKI. È intervenuto Sua Em.za Rev.ma il Card. ANGELO COMASTRI, Vicario Generale di Sua Santità per lo Stato della Città del Vaticano. Ha moderato l'evento il Prof. STANISŁAW GRYGIEL.

In data 28 ottobre 2014 ha avuto luogo l'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2014/2015. L'evento si è aperto con il messaggio di saluto del Gran Cancelliere, Sua Em.za Rev.ma Card. AGOSTINO VALLINI. Dopo la preghiera iniziale, il Preside, Mons. LIVIO MELINA, ha presentato la relazione sul precedente Anno Accademico, richiamando alla missione propria dell'Istituto e al suo compito così peculiare tra le tante e diverse realtà accademiche. Il momento centrale della cerimonia è stata la Prolusione "Il Vangelo del matrimonio", affidata a Sua Em.za Rev.ma Card. PHILIPPE BARBARIN, Arcivescovo di Lione (Francia). La cerimonia si è conclusa con le premiazioni dei migliori studenti della Licenza e del Master per l'Anno Accademico 2013/2014.

I giorni 21-22 novembre 2014 si è tenuto il XV Colloquio dell'Area di Ricerca in Teologia Morale, dedicato al tema "Primato del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana". Tra i relatori i Proff. ANDRZEJ WODKA (Pontificia Accademia Alfonsiana, Roma), ETIENNE MICHELIN (*Institut Notre Dame de Vie*, Venasque), LAETITIA CALMEYN (*Faculté Notre Dame*, Parigi), JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), GRAZIANO BORGONOVO (Pontificia Università della Santa Croce, Roma), WALTER SCHWEIDLER

(*Catholic University of Eichstatt-Ingolstadt*), IGNACIO SERRADA SOTIL (Facoltà di Teologia “San Dámaso”, Madrid), OANA GOȚIA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), GIULIO CESAREO (Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Roma), S.E.Mons. LUIGI NEGRI (Arcivescovo di Ferrara-Comacchio), STEPHAN KAMPOWSKI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), Rev. P. MAURIZIO BOTTA (Ufficio Catechistico e Servizio per il Catecumenato, Vicariato di Roma), JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma).

Dal 1 al 3 dicembre 2014 la Cattedra Wojtyła ha organizzato la VII edizione delle “Wojtyła Lectures”, seminario di studio dedicato quest’anno al tema “Bellezza, via della fede secondo Giovanni Paolo II” in collaborazione con il “Centro Aletti” di Roma. In particolare, il seminario è stato condotto dalla Prof.ssa NATAŠA GOVEKAR e il Prof. GIACOMO MORANDI ha tenuto la conferenza pubblica il mercoledì 3 dicembre.

La settimana dal 9 al 13 febbraio 2015 si è tenuto il corso *Visiting professors* “Convivenze o alleanza? Il cammino verso il ‘per sempre’ dell’amore”, organizzato con il sostegno del Progetto Culturale della CEI. Sono intervenuti i Proff. PIERPAOLO DONATI (Università degli Studi di Bologna), EUGENIA SCABINI (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano) e S.E.Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÀ (Vescovo di Alcalà de Henares e Vice Preside della Sezione Spagnola dell’Istituto). Il corso è stato coordinato dal Prof. JOSÉ NORIEGA.

In data 26 febbraio 2015 Sua Em.za Rev.ma Card. ELIO SGRECCIA ha tenuto una *Lectio magistralis* di congedo dall’insegnamento presso l’Istituto dedicata al tema “Bioetica e scienza giuridica: motivazioni e caratteristiche dell’enciclopedia in corso di pubblicazione”.

In collaborazione con le Edizioni Dehoniane di Bologna, l’Istituto ha organizzato il 6 marzo 2015 la presentazione del libro del Prof. JOSÉ NORIEGA, *Enigmi del piacere. Cibo, desiderio e sessualità*. Sono intervenuti il Prof. FRANCESCO BOTTURI (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano) e il Dott. PAOLO MASSOBRIO (Giornalista, *Il Golosario*). L’evento è stato moderato dal Prof. MARIO BINASCO (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II).

Il 12 marzo 2015 ha avuto luogo il Seminario di Studio aperto “Matrimonio: amore e/o giustizia”. Sono intervenuti i Proff. ALAIN

MATTHEEUWS (*Institut d'études théologiques*, Bruxelles), JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), e GIACOMO BERTOLINI (Scuola Giuridica – Università degli Studi di Padova, sede di Treviso).

Mercoledì 22 aprile 2015 ha avuto luogo il secondo Colloquio di Teologia organizzato dall'Area di Ricerca in Teologia Sacramentaria e dedicato al tema: “Eucaristia e matrimonio. Due sacramenti, un'alleanza”. Sono intervenuti Sua Em.za Rev.ma Card. MARC OUELLET (Prefetto della Congregazione per i Vescovi), S.E.Mons. JEAN LAFITTE (Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia), e i Proff. JOSEPH ATKINSON (*Pontifical John Paul II Institute*, Washington D.C.), JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), NOELLE HAUSMANN (*Institut d'études théologiques*, Bruxelles), SERGIO UBBIALI (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano), ALEXANDRA DIRIART (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II) e BERNHARD BLANKENHORN (Pontificia Università San Tommaso, Roma).

In collaborazione con la casa editrice Cantagalli e con Ediciones Palabra, l'Istituto ha organizzato il 4 maggio 2015 la presentazione del libro del Prof. JOSÉ GRANADOS, *Una sola carne in un solo Spirito. Teologia del Matrimonio*. Sono intervenuti S.E.Mons. LUIS F. LADARIA (Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede), il Prof. NICOLA CIOLA (Decano della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense), e i coniugi GIULIO BORGIA e ANGELA CASTOLDI (Incaricati della Commissione per la Pastorale della Famiglia della Conferenza Episcopale Toscana). L'evento è stato moderato dalla Prof.ssa ALEXANDRA DIRIART (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II).

Dal 5 al 20 maggio 2015 si è tenuto il Seminario di Studio “Impegno pastorale con le famiglie emarginate e povere”, a cura dei coniugi BENITO BARANDA e MARIA LORENA CORNEJO, entrambi ex-studenti del Master presso l'Istituto.

L'Istituto ha collaborato alla realizzazione del Convegno “2015 Natural Family Planning World Congress - Alimentare la vita, nutrire l'amore, sostenere la famiglia”, organizzato dall' I.E.E.F. - E.I.F.L.E. (*Institute Europeen d'Education Familiale - European Institute for Family Life Education*), insieme all'Associazione Sintotermico C.A.ME.N che si è tenuto a Milano dal 11 al 14 giugno 2015 nel contesto dell'Esposizione

Universale. Hanno partecipato, in qualità di relatori i Proff. LIVIO MELINA, JOSÉ NORIEGA e JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA.

Nei giorni 25-26 giugno 2015 hanno avuto luogo le Sessioni di lavoro del Consiglio di Istituto, dedicate al tema “Il linguaggio sacramentale e il cammino della famiglia”. Sono intervenuti i Proff. ALEXANDRA DIRIART (Sede Centrale), JOSÉ GRANADOS (Sede Centrale) e TRACEY ROWLAND (Centro Associato di Melbourne), JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Sede Centrale), ANTONIO LÓPEZ (Sezione di Washington D.C.) e GIUSEPPE KIM (Centro Associato di Daejeon).

Il contributo dell'Istituto al cammino sinodale della Chiesa

Fin dalla convocazione da parte di Papa Francesco della III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi, dedicata al tema “Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell’evangelizzazione”, il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II si è attivato per accompagnare, dalla prospettiva accademica che gli è propria, il cammino sinodale.

Consapevole di avere un ruolo unico a servizio della Chiesa, l'Istituto ha accolto la circostanza determinata dalle iniziative di Papa Francesco come un’occasione di grazia e di responsabilità preziosa per offrire la riflessione che è maturata in questi anni nell'Istituto. Esso è chiamato a dialogare e a mostrare la grandezza e la fecondità degli insegnamenti ricevuti.

Per questo motivo, dallo scorso anno l'Istituto si è impegnato nel promuovere momenti di riflessione e confronto e nella pubblicazione di diversi volumi che affrontano le tematiche sinodali, con particolare attenzione agli argomenti più controversi, secondo quanto indicato dall’*Instrumentum laboris*. Di seguito, un elenco delle attività legate a questo impegno, che si sono svolte nell’anno accademico 2014/2015:

- In data 3 ottobre 2014, l'Istituto ha accolto la presentazione del libro di J.J. PÉREZ-SOBA e S. KAMPOWSKI, dal titolo “Il vangelo della famiglia nel dibattito sinodale oltre la proposta del Cardinal Kasper”. L’evento, organizzato da Cantagalli insieme alle altre case editrici che hanno pubblicato il libro in spagnolo, inglese e tedesco, ha visto la partecipazione di Sua Em.za Rev.ma Card. GEORGE PELL (Prefetto della Segreteria per l’Economia), dei Proff. SERGIO BELARDINELLI (Università degli Studi di Bologna, sede di Forlì) e GABRIELLA GAMBINO

(Università di Roma “Tor Vergata”), e del Dott. SANDRO MAGISTER (Giornalista, *l'Espresso*).

- Dal 21 al 22 novembre 2014 si è svolto il XV Colloquio dell'Area di Ricerca in Teologia Morale dedicato al tema “Primato del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana”.

- Dal 9 al 13 febbraio 2015 si è tenuto il corso *Visiting professors* “Convivenze o alleanza? Il cammino verso il ‘per sempre’ dell’amore”.

- In data 12 marzo 2015 si è tenuto il Seminario di studio aperto dal titolo “Matrimonio: amore e/o giustizia”.

- Mercoledì 22 aprile 2015 ha avuto luogo il secondo Colloquio di Teologia organizzato dall'Area di Ricerca in Teologia Sacramentaria dedicato al tema: “Eucaristia e matrimonio. Due sacramenti, un'alleanza”.

- Dal 5 al 20 maggio 2015 si è tenuto il corso “Impegno pastorale con le famiglie emarginate e povere”.

- I giorni 25 e 26 giugno 2015 le Sessioni di lavoro del Consiglio di Istituto sono state dedicate al tema “Il linguaggio sacramentale e il cammino della famiglia”.

Un grande impegno è stato compiuto dal punto di vista della produzione editoriale, pubblicando i seguenti libri:

- *Anthropotes* XXX/1 (2014). Numero monografico sul tema: “*Quale speranza al fallimento dell'amore? Rifarsi la vita nella fedeltà*”.

- *Anthropotes* XXX/2 (2014). Numero monografico sul tema: “*Quale conversione pastorale? Il nuovo inizio sacramentale*”.

- L. MELINA – C. A. ANDERSON (a cura di), *San Giovanni Paolo II: il Papa della Famiglia*, Cantagalli, Siena 2014.

- J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), “*Saper portare il vino migliore*”. *Strade di pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2014.

- J. GRANADOS (a cura di), *Una Caro: Il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli, Siena, 2014.

- J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, Siena 2014.

- A. DIRIART – S. SALUCCI (a cura di), *Fides- Foedus. La fede e il sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014.

- J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia, luce di Dio in una società senza Dio. Nuova evangelizzazione e famiglia*, Cantagalli, Siena 2014.

Cultura della qualità

I giorni 18-19 giugno 2014, l'Istituto ha accolto la visita della Commissione nominata dall' AVEPRO (Agenzia della Santa Sede per la Valutazione e la Promozione della Qualità delle Università e Facoltà Ecclesiastiche) in vista della valutazione esterna della qualità. La Commissione era composta dai Proff. JUAN JESÚS LUNA CORTÉS (*Presidente/coordinatore*, Pontificia Universidad de Salamanca, Spagna), ALBA DINI MARTINO (Pontificia Università Gregoriana), DANIELE GIANOTTI (Facoltà di Teologia dell'Emilia Romagna, Bologna), Dott.ssa ROSSANA CIRILLO (studentessa della Pontificia Università Gregoriana). Il Rapporto finale della Commissione è stato inviato dall'AVEPRO il 18 settembre 2014. All'AVEPRO sono state inviate alcune osservazioni sul Rapporto.

Con lettera del 16 marzo 2014 il Direttore dell'AVEPRO, Prof. FRANCO IMODA S.J. ha inviato al Preside il Rapporto finale di valutazione dell'Istituto, scritto dalla Commissione Esterna di valutazione. Il testo completo del rapporto, insieme ad alcune osservazioni da parte dell'Istituto è stato pubblicato sul sito dell'AVEPRO nonché su quello dell'Istituto. Il medesimo rapporto è stato inviato anche al Gran Cancelliere e alla Congregazione per l'Educazione Cattolica.

“Lo scopo è quello di trarre beneficio della propria riflessione e dal grande impegno profuso per la stesura del rapporto di autovalutazione, e dai consigli contenuti nel rapporto del gruppo di esperti” (cfr. AVEPRO, *Linee guida per il piano di miglioramento della qualità*, Introduzione).

In data 20 maggio 2015, dopo aver informato il Consiglio della Sede Centrale, il Preside ha istituito una Commissione di attuazione, il cui compito è quello di redigere il piano di miglioramento della qualità, secondo quanto indicato dall'AVEPRO nelle loro Linee guida. I Membri della Commissione sono: i Proff. JOSÉ GRANADOS, OANA GOȚIA, FURIO PESCI, i Dott. VICTOR SOLDEVILA, MARIA CHIARA DI PASQUALE e D. DOUGLAS DE FREITAS, rappresentante degli studenti.

Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale

L'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale, diretta dal Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II a Roma, ha organizzato nei giorni 21-22 novembre 2014 il XV Colloquio di Teologia Morale dal titolo *Primato del Vangelo e luogo della*

morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana. Tra i relatori principali: Prof. ETIENNE MICHELIN (*Institut Notre Dame de Vie, Venasque*), Prof. ssa LAETITIA CALMEYN (*Faculté Notre Dame, Parigi*), Prof. JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), Prof. WALTER SCHWEIDLER (*Catholic University of Eichstatt-Ingostad*), Prof. IGNACIO SERRADA SOTIL (Facoltà di Teologia “San Dámaso”, Madrid), Prof. ssa OANA GOȚIA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), S.E. Mons. LUIGI NEGRI (Arcivescovo di Ferrara-Comacchio), STEPHAN KAMPOWSKI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), Rev. P. MAURIZIO BOTTA (Ufficio Catechistico e Servizio per il Catecumenato, Vicariato di Roma), Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma).

Nel secondo semestre dell'Anno Accademico, l'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale ha svolto il Seminario libero dedicato al tema “La famiglia: chiave del dialogo Chiesa- mondo nel 50° di *Gaudium et Spes*” in preparazione al III Congresso Internazionale di Teologia Morale (19-20 novembre 2015). Un appuntamento particolare è stato rappresentato dalla Giornata di Studio tenutasi presso il Santuario di Schönstatt il 11 aprile 2015.

Cattedra Wojtyła

Nell'Anno Accademico 2014/2015 la Cattedra Wojtyła, diretta dal Prof. STANISŁAW GRYGIEL, ha pubblicato il volume 12 della collana *Sentieri della verità: M. PERA – M. JĘDRASZEWSKI – W. SCHWEIDLER ET AL., Per una cultura dell'amore*, Cantagalli, Siena 2015.

Il 16 ottobre 2014 si è svolta la presentazione della collana “Sentieri dell'Amore”, curata dalla Cattedra Karol Wojtyła. È intervenuto Sua Em.za Rev.ma il Card. ANGELO COMASTRI, Vicario Generale di Sua Santità per lo Stato della Città del Vaticano. Ha moderato l'evento il Prof. STANISŁAW GRYGIEL.

Dal 1 al 3 dicembre 2014 si è svolto il VII Seminario di studio *Wojtyła Lectures* organizzato dalla Cattedra Karol Wojtyła, dedicato al tema: “Bellezza, via della fede secondo Giovanni Paolo II” curate dal Centro Aletti di Roma. Il seminario è stato condotto dalla Prof.ssa NATAŠA GOVEKAR. All'interno dell'iniziativa il Prof. GIACOMO MORANDI ha tenuto la conferenza pubblica.

Area Internazionale di Ricerca in Teologia Sacramentaria

Nell'Anno Accademico 2014/2015 è stato pubblicato il volume A. DIRIART – S. SALUCCI (a cura di), *Fides- Foedus. La fede e il sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014, che ha raccolto gli atti del primo Colloquio di Teologia Sacramentaria.

Mercoledì 22 aprile 2015 ha avuto luogo il secondo Colloquio di Teologia organizzato dall'Area di Ricerca in Teologia Sacramentaria, e dedicato al tema: “Eucaristia e matrimonio. Due sacramenti, un'alleanza”. Sono intervenuti S.Em.za Rev.ma Card. MARC OUELLET (Prefetto della Congregazione per i Vescovi), S.E.Mons. JEAN LAFFITTE (Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia), e i Proff. JOSEPH ATKINSON (*Pontifical John Paul II Institute*, Washington D.C.), JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), NOELLE HAUSMANN (*Institut d'études Théologiques*, Bruxelles), SERGIO UBBIALI (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano), ALEXANDRA DIRIART (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II) e BERNHARD BLANKENHORN (Pontificia Università san Tommaso, Roma).

Premiazioni

Il Premio *Sub Auspiciis*, concesso alla tesi dottorale che si è maggiormente distinta nell'Anno Accademico 2013/2014, è stato attribuito in data 4 novembre 2014 al Rev. D. ANTOINE DE ROECK che ha sostenuto la tesi dal titolo “*Les époux Beltrame-Quattrocchi: deux vies au service du bien commun*”. *La dimension sociale de la sainteté conjugale à partir de la vie des bienheureux Luigi et Maria Beltrame-Quattrocchi*”, sotto la direzione del Prof. JEAN LAFFITTE, ottenendo un voto e una qualifica pari a 89,91/90 *Summa cum laude*.

In occasione dell'inaugurazione dell'Anno Accademico, sono stati conferiti i premi ai migliori studenti del Ciclo di Licenza. In particolare si tratta di:

- 1° premio: Rev.do D. JAMES DANIEL MCCAUGHAN - (*Summa cum laude*) – Titolo dissertazione: “*Sexual Identity, Same-Sex Attraction and Approaches to Psychological and Pastoral Care*” (Relatore: Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA)

- 2° premio: Sr. YUNI LEE - (*Summa cum laude*) - Titolo dissertazione: "Verginità e corpo nel *Simposio* di Metodio d'Olimpo" (Relatore: Prof. JOSÉ GRANADOS)

- 3° premio: Rev. P. SIMON JAMES CORBY - (*Summa cum laude*) - Titolo dissertazione: "An Engagement with Martin Rhonheimer's Virtue Approach to Situation of Vital Conflict" (Relatore: Prof. STEPHAN KAMPOWSKI).

Per quanto riguarda il migliore studente del Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia, si tratta di ROBERTO ROGOLINO - (*Summa cum laude*) - Titolo dissertazione: "L'amore e il perdono sponsale in Osea 2, 4-25" (Relatore: Prof. BRUNO OGNIBENI).

Pubblicazioni

J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo Spirito: Teologia del matrimonio*, (Amore umano), Cantagalli, Siena 2014.

A. DIRIART - S. SALUCCI, *Fides - foedus. La fede e il sacramento del matrimonio*, (Amore umano), Cantagalli, Siena 2014.

L. MELINA - C. ANDERSON (a cura di), *San Giovanni Paolo II: il Papa della famiglia*, (Amore umano), Cantagalli, Siena 2014.

J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Misericordia, verità pastorale*, (Amore umano), Cantagalli, Siena 2014.

J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), "*Saper portare il vino migliore*". *Le strade di pastorale familiare*, (Amore umano), Cantagalli, Siena 2014.

J.J. PÉREZ-SOBA - P. GALUZSKA (a cura di), *La rivelazione dell'amore e la risposta della libertà: il profilo di un'etica della fede (DV 5)*, (Studi sulla Persona e la Famiglia - Atti), Cantagalli, Siena 2014.

J. MERECKI, *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, (Studi sulla Persona e la Famiglia), Cantagalli, Siena 2015.

S-Y. KIM, *L'affectio maritalis nella definizione del matrimonio*, (Studi sulla Persona e la Famiglia - Tesi), Cantagalli, Siena 2014.

M. PERA - M. JĘDRASZEWSKI - W. SCHWEIDLER ET AL., *Per una cultura dell'amore*, (Sentieri della verità), Cantagalli, Siena 2015.

b) Sezione Statunitense

L'anno si è aperto il 10 settembre 2014 con la S. Messa nella Cripta della Basilica del Santuario Nazionale, che è stata presieduta da S.E. Mons. PAUL S. LOVERDE, Vescovo di Arlington.

Il 15 settembre 2014 la Sezione ha ospitato una parte della serie “*A conversation with ...*” con il Prof. CARTER SNEAD della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Notre Dame, sul tema *The Problem of Persons: Public Biotechics and Contending Moral Anthropologies*.

Il 14-15 novembre 2014 si è tenuta la conferenza su *Lumen Gentium: The Church as Sacrament of Trinitarian Communion* in onore del 50° anniversario del documento. La relazione principale è stata tenuta dal Prof. ROCH KAREZTY, O.CIST. dell'Università di Dallas.

Dal 12 al 16 gennaio 2015, in occasione dell'annuale *Master Class Week* il Vice Preside della Sede Centrale, il Prof. JOSÉ GRANADOS, ha tenuto il corso sul tema *Towards a Sacramental Language of the Body: Marriage, Baptism and Eucharist*, ed il Prof. STANISŁAW GRYGIEL, professore emerito della Sede Centrale, ha tenuto il corso su *Plato: Language, Memory, and the Meaning of the Body*.

Il 5 febbraio 2014 la Sezione ha ospitato la presentazione dell'ultima pubblicazione del Prof. MICHAEL HANBY *No God, No Science? Theology, Cosmology, Biology*, al quale, oltre all'autore sono intervenuti i Proff. PHILLIP SLOAN, professore emerito di storia all'Università di Notre Dame, e KEN MYERS, presidente della *Mars Hill Audio Journal*.

Il 23-26 febbraio 2015 il Prof. GIORGIO BUCCELLATI ha tenuto le *McGivney Lectures* sul tema *The Four Republics*.

Il 17-18 aprile 2015 si è tenuto un simposio sul tema *Healing or Human Enhancement? The Future of Medicine*, a cui hanno partecipato tra gli altri come relatori la Dott.ssa MAUREEN CONDIC dell'università dello Utah, JOHN LANE and DENNIS MANNING della *Mayo Clinic* e il Dott. JOHN BRUCHALSKI, fondatore del *Tepeyac Family Center*.

Il giorno 11 maggio 2015 si è tenuta la consegna dei diplomi e in quella occasione è stata celebrata la Santa Messa nella Cripta della Basilica del Santuario Nazionale, che è stata presieduta da S.E. Mons. PETER UGLIETTO, Vicario Generale dell'Arcidiocesi di Boston ed ex studente di licenza e dottorato presso la sezione di Washington. In tale occasione

è stata premiata la vincitrice del premio *Susan Shaughnessy*, Ms. CAROLINE BERNARD.

La rivista quadrimestrale del Centro *Humanum: Issues in Family, Culture, and Science*, ha proseguito le sue pubblicazioni sui seguenti temi:

- 1) *Home and Neighborhood*
- 2) *Beginning and End of Life*
- 3) *Re-Conceiving the Human Person: the A.R.T. of Reproduction*
- 4) *The Ability of Disability*
- 5) *Education: First Step*

Per quanto riguarda poi le pubblicazioni più recenti della Sezione si ricordano i seguenti titoli: D.L. SCHINDLER, *Freedom, Truth, and Human Dignity: What Did Dignitatis Humanae Affirm Regarding the Rights to Religious Liberty?*; CARD. M. OUELLET, *The Mystery and the Sacrament of Love: a Theology of Marriage and the Family for the New Evangelization*; M. HARPER MCCARTHY, *Recovering Origins: Children of Divorced Parents*; D.S. CRAWFORD *Beyond Heterosexuality: Marriage Debate and Public Reason*.

La Sezione ha iniziato il lavoro per l'edizione in lingua inglese dell'*Opera Omnia* di Karol Wojtyła/Giovanni Paolo II, in seguito all'approvazione del progetto editoriale da parte della Catholic University of America Press.

c) Sezione Messicana

Da gennaio 2015 il Rev. P. EDUARDO ROBLES GIL ORVAÑANOS ha nominato nuovo direttore nazionale della Sezione il Dr. ALEJANDRO LANDERO GUTIERREZ.

Dal 1 al 4 settembre 2014 il Prof. BRUNO OGNIBENI ha visitato la Sezione, tenendo un corso intensivo dal titolo *El matrimonio en las Sagradas Escrituras*.

Durante l'anno accademico il P. GASPAR GUEVARA ha tenuto la conferenza dal titolo *Pastoral para matrimonios vueltos a casar* ed il Prof. OSCAR PERDIZ ha svolto una serie di riflessioni per approfondire il *Core Curriculum* e la sua relazione con le scienze umane. Nei mesi di febbraio e agosto nelle città di Merida e Monterrey si è tenuto il simposio

Familia: protectora del amor. A settembre, la nota giornalista VALENTINA ALAZRAKI ha presentato presso la sezione in Città del Messico il suo libro su Giovanni Paolo II dal titolo *El Santo que conquistò el corazón del mundo*. A dicembre, la Sezione nella sua sede di Puebla ha promosso, in collaborazione con l'Universidad Popular Autónoma de Puebla il Simposio sul tema *Hablar con libertad, escuchar con humildad*. A dicembre nella città di Guadalajara si è tenuto l'incontro sul tema *Familiólogos con éxito y trascendencia*. Nel mese di febbraio, il sociologo FERNANDO PLIEGO CARRASCO ha presentato la sua indagine sociodemografica dal titolo *Tipos de familias y bienestar de niños y adultos, el debate cultural del siglo XXI en 13 países democráticos*. Per celebrare l'anniversario di fondazione della Sede Centrale, nel mese di maggio sono stati realizzati i seguenti eventi: il ciclo di conferenze *La familia como camino de la Iglesia*, una giornata di studio su *Retos y perspectivas de la familia en México*, una serie di testimonianze riguardo all'Incontro Internazionale della donna, organizzato dall'ONU; ed infine la presentazione del libro *Amar: misterio y proyecto. Antropología y Teología del amor* del Prof. OSCAR PERDIZ FIGUEROA.

La Sezione Messicana ha inoltre pubblicato i seguenti volumi GIOVANNI PAOLO II, *El amor humano en el plan divino* (due volumi a continuazione e compimento del primo pubblicato lo scorso anno, che raccolgono le Catechesi di Giovanni Paolo II sull'amore umano nel piano divino); FERNANDO PLIEGO, *Tipos de familia y bienestar de niños y adultos. El debate cultural del siglo XXI en 13 países democráticos*; OSCAR PERDIZ, *Amar: misterio y proyecto. Antropología y Teología del amor*; PATRICIA GARZA, *El trabajo del hombre...la visión de San Juan Pablo II*.

d) Sezione Spagnola

Il 24 novembre 2014 si è celebrata la Giornata Lateranense, presieduta dal Vice-Gran Cancelliere della Sezione, Sua Eminenza Card. ANTONIO CAÑIZARES LLOVERA. Dopo la celebrazione eucaristica, celebrata dal Vice-Preside della Sezione, S.E.Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÀ, S.E. Mons. MARIO ICETA, Vescovo di Bilbao, ha tenuto la lezione inaugurale sul tema *Los desafíos pastorales de la familia: Reflexiones a partir del Sínodo de 2014*.

Il 18 maggio 2015 il Vice-Gran Cancelliere, Sua Eminenza Card. ANTONIO CAÑIZARES LLOVERA ha celebrato la Santa Messa per la festività della Madonna di Fatima; la S. Messa è stata concelebrata dal Vice-Preside della Sezione, S.E.Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÀ. Lo stesso giorno si è tenuto il Consiglio della Sezione Spagnola.

Si sono tenuti a Valencia una serie di seminari dei professori sul tema *La familia en el año sinodal* sotto la direzione del Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA.

A Valencia si è tenuta una sessione di lavoro dedicata al tema *La misericordia en la lógica sacramental*, diretta dal Prof. JUAN DE DIOS LARRÚ.

Nell'ambito dei *visiting professors*, il 15-16 giugno 2015 il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, della Sede Centrale, ha tenuto il corso *La familia como clave de relación iglesia-mundo en el 50º aniversario de la Gaudium et spes*. Altri corsi speciali sono stati organizzati dalla Sezione: il 2-3 febbraio 2015 il corso *Espiritualidad conyugal y familia*, tenuto dal Prof. JUAN DE DIOS LARRÚ; ed il corso *El proceso de nulidad matrimonial. Aspectos prácticos*, tenuto dal Prof. JORGE GARCÍA MONTAGUD.

In merito alle pubblicazioni, si ricordano:

- J.D. LARRÚ, *El sello en el corazón. Ensayo de espiritualidad matrimonial y familiar*, Monte Carmelo, Burgos 2015;
- J.J. PÉREZ-SOBA – S. KAMPOWSKI, *El verdadero Evangelio de la familia*, BAC, Madrid 2014;
- J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastoral familiar. Entre programaciones pastorales y generación de una vida*, BAC, Madrid 2014;
- J. GRANADOS, *Eucaristía y divorcio: ¿hacia un cambio de doctrina?*, BAC, Madrid 2014.
- G.L. MÜLLER, *La esperanza de la familia. Diálogo con el Cardenal Gerhard-Ludwig Müller*, BAC, Madrid 2014;
- E. SCABINI-V. CIGOLI, *La identidad relacional de la familia*, BAC, Madrid 2014;
- E. LEV – J. GRANADOS, *Un cuerpo para la gloria. Teología del cuerpo en las colecciones papales. Los antiguos, Miguel Ángel y Juan Pablo II*, Edizioni Musei Vaticani, Città del Vaticano 2014.

e) Sezione Brasiliana

Nell'ambito del programma di *visiting professors*, la Sezione per tutto il mese di novembre 2014 ha ospitato il Prof. JAROSLAW MERECKI della Sede Centrale, il quale ha tenuto un corso dal titolo “*Familia, corpo e transcendencia*”. Il professore ha inoltre parlato del tema *A teologia do corpo*, alla 38ª *Assembleia da Comissão Nacional da Pastoral Familiar*. Anche il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI si è recato nella Sezione Brasiliana in Salvador de Bahia in qualità di *visiting professor*, tenendo il corso *Hannah Arendt: libertà, autorità e pensiero*.

La Sezione brasiliana ha ospitato anche il Preside, Mons. LIVIO MELINA, il quale ha tenuto una conferenza a Salvador de Bahia. Mons. Melina è inoltre intervenuto come relatore in un Congresso di Bioetica a Curitiba e ha tenuto una conferenza per docenti universitari a São Paulo.

Riguardo alle pubblicazioni, la Sezione ha tradotto e pubblicato per la casa editrice *Canção Nova*, il volume C. A. ANDERSON – J. GRANADOS, *Chamados ao Amor*. È stato inoltre pubblicato il volume di J. PETRINI – R. CERQUEIRA FORNASIER, *Familia: caminho da sociedade e da Igreja*.

f) Sezione per l’Africa francofona

Il 6 ottobre 2014 il Vice-Preside della Sezione, Mons. PHILIPPE KINKPON, ha presieduto la Santa Messa per l’inizio dell’Anno Accademico.

Parallelamente all’attività accademica ordinaria, la Sezione ha offerto un ciclo di conferenze mensili sui seguenti temi: *Les défis pastoraux de la famille aujourd’hui; Comprendre le synode; Pourquoi se marier à l’Église?; L’unité et indissolubilité dans le mariage à la lumière de la foi et de nos cultures africaines; La famille comme lieu privilégié de la naissance et de l’enracinement des vocations*.

La Sezione di Cotonou ha collaborato alle attività preparatorie del Simposio dei Vescovi dell’Africa e del Madagascar, tenutosi ad Accra dall’8 all’11 giugno 2015. Alcuni membri della Sezione hanno partecipato al colloquio in preparazione del Sinodo sul tema *Défis pastoraux de la famille*.

g) Sezione Indiana

Durante l'anno la Sezione ha offerto tre corsi di diploma per operatori pastorali: il primo su "Matrimonio e famiglia", il secondo in "Consulenza familiare" ed il terzo sul "Ruolo dei religiosi nella pastorale familiare".

L'inaugurazione dell'Anno Accademico si è svolta il 3 settembre 2014 con la solenne Celebrazione Eucaristica presieduta da S.E.R. Mons. THOMAS CHAKKIYATH, Vescovo ausiliare emerito dell'Arcidiocesi di Ernakulam. Il Prof. JOSEPH PARAPPALLY ha tenuto la lezione inaugurale dal titolo *Women Empowerment & the Indian Dilemma*.

Il 24 settembre 2014 le reliquie di San Giovanni Paolo II sono state poste solennemente nella cappella dell'Istituto. La cerimonia è stata presieduta da S.E.R. Mons. JOSEPH PERUMTHOTTAM, Arcivescovo metropolitano di Changanacherry e Vice-Gran Cancelliere della Sezione.

La Sezione, in collaborazione con il *Theological Forum* dell'Arcidiocesi di Changanacherry ha organizzato il 28 novembre un seminario sul tema *Marriage and the Family in the Modern Age*. Durante l'anno sono stati inoltre proposti degli incontri di studio e riflessione in preparazione del Sinodo.

Il Simposio annuale si è svolto i giorni 27-28 gennaio 2015 sul tema *Caring for the Family – Psycho-Spiritual Approach* e ha visto la partecipazione della Prof.ssa Sr. BENEDETTA ROSSI, *visiting professor* dalla Sede Centrale di Roma. Il Simposio si è concluso con la cerimonia di consegna dei diplomi.

Dal 25 gennaio al 4 febbraio, la Prof.ssa BENEDETTA ROSSI ha inoltre tenuto un corso sul tema: "*Body and Corporeality as Way of Relation and Divine Revelation: a Survey from the Old to the New Testament*".

h) Centro Associato di Melbourne (Australia)

In data 26 luglio 2014, il Santo Padre ha nominato la Prof.ssa TRACEY ROWLAND, *Dean* del Centro Associato, a Membro della Commissione Teologica Internazionale.

Lo scorso novembre si è spento, dopo lunga malattia il Prof. NICHOLAS TONTI-FILIPPINI, docente del Centro Associato e bioeticista di fama mondiale, che ha avuto un ruolo fondamentale nella storia del

Centro Associato per il suo impegno di docente e ricercatore e anche per aver contribuito al passaggio ancora in atto del Centro Associato come Sezione di questo Pontificio Istituto.

Grazie al progetto lasciato dal Prof. Tonti-Filippini, è stato possibile organizzare lo storico evento *First National Fertility Conference*, che ha riunito le tre principali scuole di regolazione naturale della fertilità presenti in Australia. In tale occasione è stato conferito il dottorato *honoris causa* al Dr. ROBERT WHALLEY, noto per il suo lavoro in favore delle donne africane.

L'anno ha visto un notevole incremento della qualità e degli obiettivi della ricerca del Centro. I docenti dell'Istituto hanno partecipato ad importanti eventi accademici, dando nel complesso 116 conferenze pubbliche. Hanno inoltre pubblicato più di 20 articoli in riviste accademiche e 4 nuovi libri sono in attesa di essere pubblicati, uno di questi libri si intitolerà *God and Eros: Understanding the Hermeneutic of Reform*, e raccoglierà saggi dei professori dell'Istituto e la *Lectio* pronunciata dal Card. MARC OUELLET in occasione delle *Harman Lectures* del 2013 sul tema *Co-operators of the Truth of the Human Person: the Significance of the Institute for the New Evangelization*.

Fino alla fine della sua vita il Prof. NICHOLAS TONTI-FILIPPINI ha continuato a lavorare per la pubblicazione della serie di sette volumi sui temi della bioetica, che saranno un testo di formazione fondamentale non solo per gli studenti dell'Istituto.

Nella prospettiva di promuovere la visione dell'Istituto, sono state intraprese diverse iniziative e collaborazioni con altre università e centri di studio nell'ambito della bioetica, del matrimonio e della famiglia.

Lo scorso novembre la Prof.ssa TRACEY ROWLAND insieme al Prof. CONOR SWEENEY ha partecipato a Roma al colloquio ecumenico interreligioso *Humanum*, organizzato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede.

i) Centro Associato di Beirut (Libano)

S.E. Mons. PAUL MATAR, arcivescovo maronita di Beirut, ha nominato il Rev. P. WAILD ABI ZEID nuovo Direttore del Centro Associato.

Nell'ambito della formazione permanente dei laici della diocesi maronita di Beirut è stata offerta una formazione sull'etica ad oltre 500 persone in 9 centri pastorali della diocesi. Gli insegnanti del Centro Associato hanno offerto inoltre quattordici conferenze sui temi di morale fondamentale, familiare, sessuale e sociale. I docenti del Centro hanno inoltre collaborato alla riflessione sulle domande inviate per il prossimo Sinodo.

Il 6 giugno 2015, con il patrocinio di S.E. Mons. PAUL MATAR e con la partecipazione di S.E. Mons. ANTOINE NABIL ANDARI, il Centro ha organizzato un Colloquio sulla famiglia dal titolo *Today, Building Tomorrow's Family*. Al Colloquio hanno partecipato: i Proff. HENRY CREMONA, CHAWKI KARAM, STEPHAN KAMPOWSKI, JOSEPH GEMAYEL ed JOSEPH TANNOUS.

Dal 2 al 7 giugno 2015 il Centro ha ospitato il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI, in qualità di *visiting professor* dalla Sede Centrale, il quale ha tenuto un seminario con i docenti del centro sul tema *The Anthropological Themes at Stake in the Family Synod 2014-2015*. Il Prof. Kampowski ha infine partecipato al colloquio del 6 giugno con una conferenza dal titolo *Indissolubility Facing Failure and Separation: is it Still a Gift?*

1) Centro Associato di Daejeon (Corea)

L'11 maggio 2015 si è tenuto presso il Centro Associato un Congresso Internazionale sul tema *La Teologia del corpo di Giovanni Paolo II*. All'evento ha partecipato anche il *visiting professor* dalla Sede Centrale di Roma, il Prof. JUAN JOSÉ PEREZ-SOBA. L'evento è stato trasmesso dall'emittente televisiva PBC.

Il 12 maggio il Prof. JUAN JOSÉ PEREZ-SOBA ha tenuto un seminario sul tema *La pastorale familiare*.

Per quanto riguarda le pubblicazioni è stato tradotto e pubblicato il secondo volume delle *Catechesi di Giovanni Paolo II sull'amore umano*.

La Prof.ssa MAXIMA KIM HAE SOOK ha inoltre pubblicato un nuovo volume dal titolo *Il Vangelo di Giovanni*.

m) Centro Associato di Bacolod (Filippine)

Il *Pope John Paul II National Institute for Studies on Marriage and Family*, nell'Anno Accademico 2014/2015, ha avuto complessivamente 42 studenti, dei quali 22 iscritti al corso estivo, provenienti da diverse diocesi delle Filippine.

Dal 5 all'8 febbraio 2015 il Direttore del Centro, Mons. VICTORINO RIVAS ed il Decano, Prof. RONALDO QUIJANO hanno partecipato alla conferenza presso la diocesi di Baguio sul tema *Family Ministry as a Diocesan Priority*.

Dal 20 al 22 febbraio 2015 il Prof. RONALDO QUIJANO ha partecipato al *ECFL Consultative Meeting* presentando una relazione dal titolo *Report on the Extraordinary Synod of Bishops on Pastoral Concerns of the Family*.

n) Centro Associato di Bogotá (Colombia)

È iniziata l'attività accademica del Centro Associato di Bogotá, sotto la guida di Sua Eminenza il Card. RUBÉN SALAZAR GOMEZ, Arcivescovo di Bogotá. Gli incaricati del Centro sono il Rev.do NELSON ORTIZ e il Rev.do JOHNIER DE JESÚS MONTOYA. Entrambi hanno conseguito il Dottorato in Sacra Teologia presso l'Istituto.

Su incarico del Preside, il Vice Preside, Prof. JOSÉ GRANADOS, si è recato a Bogotá dall'11 al 18 luglio 2015 per preparare la fondazione del nuovo Centro Associato. In tale occasione ha tenuto due conferenze pubbliche sul tema "Una sola carne en un solo Espíritu. Teología del matrimonio" e "Eucaristia y divorcio: ¿Hacia un cambio de doctrina?" Successivamente, in data 22 luglio 2015 è stato sottoscritto un Accordo di cooperazione tra l'Istituto e la *Fundación Unimonserrate* in vista dell'erezione di una Sezione del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II in Bogotá. L'accordo è stato firmato dal Preside, Mons. LIVIO MELINA, dal Cardinale Arcivescovo di Bogotá e Gran Cancelliere dell'Unimonserrate, Sua Em.za Rev.ma il Card. RUBÉN SALAZAR GOMEZ e dal Rettore dell'Unimonserrate, Rev. P. RICARDO ALONSO PULIDO AGUILAR. Inoltre, il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA ha partecipato, nell'ambito di sviluppo del Centro Associato, al V Congreso de Teología y Pastoral dedicato al tema "Familias, educación y fe" (14-16 settembre 2015), organizzato

dall'*Universidad Monserrate* (dove il Centro avrà la sede) e dal Seminario di Bogotá, indirizzato a sacerdoti e laici, con una partecipazione di circa 600 persone.

INDICE ANNATA 2015

Il linguaggio sacramentale e il cammino della famiglia

J. NORIEGA, *Editoriale (1)* 5

Articoli

CARD. G. PELL, *Fede, famiglia, finanza* 11

I. Il linguaggio sacramentale e il cammino della famiglia

L. MELINA, *La via della sacramentalità e il matrimonio* 29

A. DIRIART, *La sacramentalità, chiave dell'esperienza cristiana* 33

J. GRANADOS, *Sacramentalità, corpo e relazione* 59

T. ROWLAND, *The Sacramental Challenge, 50 Years after Gaudium et spes* 85

J.J. PÉREZ-SOBA, *Una pastorale familiare in prospettiva sacramentale* 97

A. LÓPEZ, *God Opens His Love to Man: The Family as the Human Path
to Communion with God* 125

G. KIM, *Linguaggio dell'amore, linguaggio sacramentale e linguaggio del diritto* 163

II. Matrimonio: amore e/o giustizia

A. MATTHEEUWS, *Le mariage est un bien commun de l'humanité* 185

J.J. PÉREZ-SOBA, *Una vita compiuta: i beni del matrimonio e il bene del
matrimonio* 201

G. BERTOLINI, *Il matrimonio come istituzione: un vincolo di giustizia
in quanto verità dell'amore* 213

In rilievo

- L. MELINA, *Ecologia dell'amore coniugale: l'Humanae vitae nella luce dell'enciclica Laudato si'* 255
- N. CIOLA, *Una sola carne in un solo Spirito. A proposito di una recente pubblicazione* 271
- A. DIRIART, *Alcune riflessioni sull'opera di J. Granados Una sola carne in un solo spirito. Teologia del matrimonio* 281

Cronaca Teologica

- J.J. PÉREZ-SOBA – J. J. D. DE LA TORRE, *Primato del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana (XV Colloquio di Teologia Morale, 21-22 novembre 2014)* 289

* * *

Quale via dopo il Sinodo ordinario della famiglia?

- J. NORIEGA, *Editoriale (2)* 319

Articoli

- J. GRANADOS, *El Sínodo ordinario sobre la familia: balance y perspectivas* 327
- S. KAMPOWSKI, *Intercultural Dialogue and God's Project for the Family: Dogma, Culture and History* 361
- N.J. HEALY, *The Spirit of Christian Doctrine: Logikē Latreía and Pastoral Accompaniment* 379
- J. LARRÚ, *Compasión, tolerancia y misericordia* 395
- J.J. PÉREZ SOBA, *Saber acompañar con pasos de salvación: cómo afrontar las "situaciones complejas"* 409

L. GRANADOS, <i>“Pastoral Conversion” Through Practices: the Renewal of Family Ministry in the Parish</i>	439
J.-CH. NAULT, <i>Nouveauté chrétienne et vérité de l’homme: comment la loi de l’Esprit inclut la loi de la création</i>	463
A. DIRIART, <i>Discernement des esprits, discernement du corps</i>	483
G. SAMEK LODOVICI, <i>La coscienza può autorizzare deroghe alle norme?</i>	507
A. D’AURIA, <i>Mitis Iudex Dominus Iesus. Sfide pastorali per il diritto. Alcune considerazioni sull’art. 14 delle regole procedurali</i>	525
 Meditazione	
S. GRYGIEL, <i>Perché avete paura?</i>	577
 Vita dell’Istituto	589
 Indice Annata 2015	619

Novità Editoriali 2015

- L. MELINA (a cura di), *Conversione pastorale per la famiglia: sì, ma quale? Contributo del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II al Sinodo*, Cantagalli, Siena 2015.
- J. GRANADOS – S. SALUCCI (a cura di), *Eucaristia e Matrimonio: due sacramenti, una alleanza*, (Collana “Studi sulla Persona e la Famiglia - Atti”), Cantagalli, Siena 2015.
- J.J. PÉREZ-SOBA – J. J. D. DE LA TORRE (a cura di), *Primato del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana*, (Collana “Studi sulla Persona e la Famiglia - Atti”), Cantagalli, Siena 2015.
- S. BUCOLO, *L'attrazione uomo-donne tra creazione, caduta e redenzione. L'antropologia del desiderio sessuale e la sua redenzione in Cristo nella prospettiva di S. Agostino*, (Collana “Studi sulla Persona e la Famiglia - Tesi”), Cantagalli, Siena 2015.
- M. PERA – M. JĘDRASZEWSKI – W. SCHWEIDLER ET AL., *Per una cultura dell'amore*, (Collana “Sentieri della verità”), Cantagalli, Siena 2015.

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
53100 Siena
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com
e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com