

**IL DOCUMENTO**

## **Così scrisse Müller**

**ECCLESIA**

09\_11\_2017

**Gerhard L.  
Müller**



***Pubblichiamo alcuni passaggi rilevanti del testo con cui il cardinale Gerhard Müller introduce il libro di Rocco Buttiglione, "Risposte amichevoli ai critici di Amoris Laetitia" (Ares), che meglio possono far comprendere il pensiero dell'ex prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. Il titolo dell'introduzione è già significativo e offre la giusta chiave di lettura: «Perché Amoris Laetitia può e deve essere intesa in senso ortodosso».***

La questione se i «divorziati risposati civilmente» □ una connotazione problematica dal punto di vista dogmatico e canonico – possano avere accesso alla Comunione benché permanga in essere un matrimonio sacramentale valido, in alcuni casi particolarmente connotati o anche in generale, è stata falsamente elevata al rango di questione decisiva del cattolicesimo e a pietra di paragone ideologica per decidere se uno sia conservatore o liberale, favorevole o avverso al Papa. (pp. 7-8)

Invece di definire la propria fede cattolica attraverso l'appartenenza a un campo ideologico, in realtà il problema è solo quello della fedeltà alla Parola rivelata di Dio che viene tramandata nella confessione della Chiesa. (p. 8)

La vera riforma rende la Chiesa nella vita dei suoi membri più simile a Cristo e non più conforme allo spirito del tempo. (p. 9)

Ciò di cui c'è bisogno in questo momento della vita della Chiesa, però, non è lo sforzo di differenziarsi a ogni costo, ma piuttosto la volontà di discutere serenamente gli uni gli argomenti degli altri invece di rivolgere attacchi personali gli uni contro gli altri. Certo, i criteri devono essere le regole della teologia cattolica e non quelle di una posizione ideologica che utilizza e strumentalizza le dottrine della fede della Chiesa solo come materiali per la costruzione di un'«altra Chiesa». (p. 9)

1) Le dottrine dogmatiche e le esortazioni pastorali del capitolo 8 di *Amoris Laetitia* possono e devono essere intese in senso *ortodosso*.

2) *Amoris Laetitia* non implica *nessuna svolta magisteriale verso un'etica della situazione* e quindi nessuna contraddizione con l'enciclica *Veritatis Splendor* di san Giovanni Paolo II. (p. 11)

Rimane valida la dottrina di *Veritatis Splendor* (art. 56; 79) anche rispetto ad *Amoris Laetitia* (art. 303) per la quale esistono norme morali assolute alle quali non si dà alcuna eccezione (cfr il *dubium* n. 3, 5 dei cardinali). (p. 12)

Il motivo per cui si è potuti arrivare a queste interpretazioni contraddittorie di *Amoris Laetitia* è un'incomprensione del ruolo del Magistero del Papa e dei vescovi e del modo in cui esso funziona. Davanti all'opposizione di principio protestante contro l'esistenza e la natura del Magistero ecclesiastico, che può proporre a credere a ogni cattolico le verità dell'autocomunicazione escatologica-definitiva di Dio come verità e vita in modo ultimamente vincolante, si è insinuato qua e là, a partire dal secolo XVII, una specie di positivismo magisteriale cattolico che per la fede cattolica non è meno pericoloso della semplice negazione del Magistero stesso. Nella sua forma estrema esso dice: «Una proposizione è vera perché il Papa la propone da credere»; e non «il Papa la può e la deve insegnare in modo vincolante perché essa è vera e contenuta nella rivelazione (nella sua oggettivazione della Sacra Scrittura e nella tradizione Apostolica)».

Il Papa non è, in realtà, una fonte della fede. La rivelazione non è data al Magistero vivente della Chiesa in proprietà, ma gli è affidata solo per essere spiegata in modo vincolante.

Il Papa gode solo di un'*assistentia Spiritus Sancti* e non di un'illuminazione o ispirazione da parte della verità divina. Il cattolico crede infatti a Dio che si rivela e non al Papa, anche se è dal Papa che la confessione di fede della Chiesa, testimoniata dagli apostoli e dai loro legittimi successori, viene proposta da credere in modo ultimamente vincolante. (p. 12-13)

Per questo non ci possono essere interpretazioni di *Amoris Laetitia* sull'accesso ai sacramenti per i cattolici in situazioni irregolari, simili al matrimonio, che siano puramente autoreferenziali e solo immanenti al testo e che mettano alla gogna il problema della concordanza delle indicazioni pastorali con la Sacra Scrittura, la tradizione Apostolica e le definizioni dogmatiche del Magistero precedente come se ciò costituisse un'illecita opposizione contro il Papa regnante. *Amoris Laetitia* è un documento papale che sta in continuità con l'insieme della tradizione del Magistero e quindi evidentemente la sua interpretazione viene regolata dalla lettura della Sacra Scrittura e della tradizione Apostolica come anche da quella delle precedenti decisioni dogmatiche dei Papi e dei concili ecumenici. (p. 13)

Come ci può essere un modo di leggere *Amoris Laetitia* che eviti polemiche e polarizzazioni, pretese di dar ragione alla propria linea di partito e scontri teatrali a beneficio dei mass media e a danno della credibilità della Chiesa, senza reciproche

offese e anche senza rifiuti di dialogo e misure disciplinari autoritarie contro presunti critici del Papa, e anche lontano da una politica del personale che invece di richiedere competenze spirituali e culturali domanda solo una ricezione acritica dell'art. 305 e della nota 351 di *Amoris Laetitia*? (p. 15)

Chi si impegna per la chiarezza e verità della dottrina della fede, specialmente in una epoca di relativismo e agnosticismo, non merita di venire apostrofato come rigorista, fariseo, legalista e pelagiano (p. 16)

...Questo però non significa che adesso *Amoris Laetitia*, art. 302, sostenga, in contrasto con *Veritatis Splendor*, 81, che, a causa di circostanze attenuanti, un atto oggettivamente cattivo possa diventare soggettivamente buono (è il *dubium* n. 4 dei cardinali). L'azione in se stessa cattiva (il rapporto sessuale con un partner che non è il legittimo sposo) non diventa soggettivamente buona a causa delle circostanze. Nella valutazione della colpa, però, possono esservi delle attenuanti e le circostanze e gli elementi accessori di una convivenza irregolare simile al matrimonio possono essere presentati anche davanti a Dio nel loro valore etico nella valutazione complessiva del giudizio (per esempio la cura per i figli avuti in comune che è un dovere che deriva dal diritto naturale). (p. 18)

La contraddizione con il bene non può mai diventare una sua parte oppure l'inizio di un cammino verso il compimento della santa e santificante volontà di Dio. Non si dice da nessuna parte che un battezzato in condizione di peccato mortale possa avere il permesso di ricevere la santa Comunione e riceva così di fatto il suo effetto di comunione di vita spirituale con Cristo. Il peccatore, infatti, oppone consapevolmente e volontariamente all'amore verso Dio il catenaccio (*obex*) del peccato grave. (p. 19)

Anche quando si dice «che nessuno può essere condannato per sempre», questo va compreso dal punto di vista della cura che mai non si arrende per la salvezza eterna del peccatore piuttosto che come negazione categorica della possibilità di una condanna eterna che però presuppone l'ostinazione volontaria nel peccato. (p. 19)

Certo, le categorie del matrimonio come «ideale» in opposizione alla «realtà», ideale a cui l'uomo in linea di principio non può mai corrispondere interamente, sono forse appropriate per la teologia morale e la vita spirituale, ma non per la teologia sacramentale. Il matrimonio non è affatto «una analogia imperfetta» (AL, 73) della relazione di Cristo con la sua Chiesa, la cui realtà esso rappresenta in modo sacramentale e a cui partecipa in modo essenziale. L'incompiutezza non sta nella fondazione del vincolo matrimoniale da parte di Dio (a causa dell'efficacia del sacramento *ex opere operato*), ma unicamente negli atti umani (il libero consenso, la

volontà del matrimonio sacramentale con i beni che gli appartengono ecc.) attraverso i quali Dio realizza la grazia santificante del sacramento del matrimonio nella concretezza visibile della vita matrimoniale cristiana. (pp. 19-20)

Ciò che Papa Francesco ricerca in *Amoris Laetitia* con una sintesi di funzione magisteriale e di cura pastorale, di verità e di bontà, non è la quadratura del cerchio, ma un necessario equilibrio fra la fedeltà alla fede rivelata e il superamento delle difficoltà e dei possibili fallimenti del cristiano nella sequela di Cristo perché questo percorso a causa della debolezza dell'uomo non esclude deviazioni e ricadute. (p. 21)

Il singolo cristiano può ritrovarsi senza sua colpa nella dura crisi dell'essere abbandonato e del non riuscire a trovare nessun'altra via d'uscita che l'affidarsi a una persona di buon cuore e il risultato sono delle relazioni simil/matrimoniali. C'è bisogno di una particolare capacità di discernimento spirituale nel foro interno da parte del confessore per trovare un percorso di conversione e di riorientamento verso Cristo che sia giusto per la persona, andando al di là di un facile adattamento allo spirito relativistico del tempo o di una fredda applicazione dei precetti dogmatici e delle disposizioni canoniche, alla luce della verità del Vangelo e con l'aiuto della grazia antecedente. (p. 22)

Per la dottrina della fede un matrimonio validamente contratto da cristiani, che a causa del carattere battesimale è sempre un sacramento, rimane indissolubile. I coniugi non possono dichiararlo nullo e invalido di loro iniziativa e nemmeno lo può sciogliere dall'esterno l'autorità ecclesiastica, fosse pure quella del Papa. (pp. 22-23)

Nel caso di una conversione in età matura (di un cattolico che è tale solo sul certificato di battesimo) si può dare il caso che un cristiano sia convinto in coscienza che il suo primo legame, anche se ha avuto luogo nella forma di un matrimonio in Chiesa, non fosse valido come sacramento e che il suo attuale legame simil/matrimoniale, allietato da figli e con una convivenza maturata nel tempo con il suo partner attuale sia un autentico matrimonio davanti a Dio. Forse questo non può essere provato canonicamente a causa del contesto materiale o per la cultura propria della mentalità dominante. È possibile che la tensione che qui si verifica fra lo *status* pubblico/oggettivo del «secondo» matrimonio e la colpa soggettiva possa aprire, nelle condizioni descritte, la via al sacramento della penitenza e alla santa Comunione, passando attraverso un discernimento pastorale in foro interno. (pp. 23-24)

La lettera di risposta di Papa Francesco al documento dei vescovi argentini del 2016 porta la stessa data del documento stesso, cioè il 5 settembre. Si tratta di un messaggio

che conferma la ricezione del documento con amichevoli parole di consenso.

L'affermazione che «non c'è nessun'altra interpretazione» non può tuttavia essere intesa in senso letterale davanti al dato di fatto dell'esistenza di interpretazioni contraddittorie. Fra di esse ve ne sono alcune che si richiamano sì ad *Amoris Laetitia* ma stanno direttamente in contraddizione con la dottrina definita dogmaticamente della fede della Chiesa.

Non è sufficiente affermare l'ortodossia dei discussi passaggi sull'ammissione all'Eucaristia attraverso il sacramento della penitenza di persone in condizioni di convivenza irregolare e la loro piena integrazione nella vita della Chiesa. (pp. 24-25)

Ciò che è in questione è una situazione oggettiva di peccato che, a causa di circostanze attenuanti, soggettivamente non viene imputata. Questo suona in modo simile al principio protestante del *simul justus et peccator* ma certamente non è inteso in quel senso. Se il secondo legame fosse valido davanti a Dio, i rapporti matrimoniali dei due partner non costituirebbero nessun peccato grave ma piuttosto una trasgressione contro l'ordine pubblico ecclesiastico per avere violato in modo irresponsabile le regole canoniche e quindi un peccato lieve. Questo non oscura la verità che i rapporti *more uxorio* con una persona dell'altro sesso, che non è il legittimo coniuge davanti a Dio, costituisce una grave colpa contro la castità e contro la giustizia dovuta al proprio coniuge. (pp. 25-26)

Il cristiano che si trova in stato di peccato mortale □ qui si tratta direttamente del rapporto con Dio non delle circostanze attenuanti o aggravanti di un peccato □ e quindi persevera in una contraddizione consapevolmente voluta contro Dio, è chiamato al pentimento e alla conversione. Solo il perdono della colpa che, in colui che viene giustificato, non solo copre ma completamente cancella il peccato mortale, permette la comunione spirituale e sacramentale con Cristo nella carità.

Da ciò non si può separare il proposito di non peccare più, di confessare i propri peccati gravi (quelli dei quali si è consapevoli), di offrire una riparazione per i danni che si sono apportati al prossimo e al corpo mistico di Cristo, per poter ottenere in tal modo, attraverso l'assoluzione, la cancellazione del proprio peccato davanti a Dio e anche la riconciliazione con la Chiesa.

La nota 351 non contiene nulla che contraddica tutto questo. (p. 26)

I sacramenti sono stati stabiliti per noi, perché noi siamo esseri corporei e sociali, e non perché Dio ne abbia bisogno per comunicare la grazia. Proprio per questo è possibile che qualcuno riceva la giustificazione e la misericordia di Dio, il perdono dei peccati e la vita nuova nella fede e nella carità anche se per delle ragioni esterne non può ricevere i

sacramenti oppure anche ha una obbligazione morale di non riceverli pubblicamente per evitare uno scandalo. (p. 27)

L'affermazione però che l'Eucaristia non è un «premio per i perfetti» ma «un generoso rimedio e un alimento per i deboli» non rende le cose più chiare. Essa non apre affatto, per coloro che si trovino in una condizione di peccato grave e si ostinino a rimanervi, la via della Comunione sacramentale che conduce alla comunione spirituale con Cristo nella carità soprannaturale infusa. (p. 27)

È chiaro che i sacramenti non sono un premio per la perfezione morale. Li può ricevere in modo efficace però solo chi non si chiude alla grazia attraverso il peccato. Si può commettere un peccato perché si cede alla debolezza della carne o perché ci si oppone a Dio sfidandolo. La debolezza però in se stessa non è un peccato. Il peccato, poi, non è una debolezza. Il peccato infatti è un'azione cosciente e libera contro la santa volontà di Dio nei suoi comandamenti e nei suoi segni sacramentali di salvezza. Esso però deriva dalla debolezza del cristiano battezzato e giustificato in cui la tendenza al peccato ancora permane e ci può tentare al peccato, ma in se stessa non è peccato. In questo senso i sacramenti sono anche una medicina contro la concupiscenza (*remedia concupiscentiae*). Questo è riaffermato dal Concilio di Trento nel decreto sul peccato mortale (Dh, 1515) contro la dottrina della giustificazione dei riformatori. Il perdono dei peccati veri e propri è però riservato al battesimo e al sacramento della penitenza. (pp. 27-28)

San Tommaso, che in quanto *Doctor communis* viene citato così spesso e con serena naturalezza in *Amoris Laetitia* come testimone della fede cattolica, dice in un'importante «questione sull'uso dei sacramenti» che «nessuno in stato di peccato mortale si può unire con Cristo ed essere integrato nel suo corpo perché non possiede la fede formata dalla carità. Chi riceva questo sacramento in stato di peccato mortale commette un peccato mortale» (*S.th.*, III, q. 80) (p. 28)

Una medicina che risana un malato può far male a uno che invece è sano. Nel battesimo e nella penitenza ci è offerta una medicina che purifica (medicina purgativa) che ci libera «dalla febbre del peccato». Il sacramento dell'Eucaristia è una medicina che rafforza (medicina confortativa) che può essere data solo a quelli che sono liberi dal peccato (*S.th.*, III, q. 80, a. 4 ad 2). (p. 28)

Un punto importante di *Amoris Laetitia*, che spesso non viene capito giustamente in tutto il suo significato pastorale, e che non è facile da applicare nella prassi con tatto e discrezione, è la legge della gradualità. Non si tratta di una gradualità della legge, ma

della sua applicazione progressiva a una concreta persona nelle sue condizioni esistenziali concrete. Questo avviene dinamicamente in un processo di chiarificazione, discernimento e maturazione sulla base del riconoscimento della propria personale e irripetibile relazione con Dio attraverso il percorso della propria vita (cfr AL, 300) (pp. 29-30)

Secondo le spiegazioni di San Tommaso d'Aquino che abbiamo riportato, la Santa Comunione può essere ricevuta efficacemente solo da coloro che si sono pentiti dei loro peccati e si accostano alla mensa del Signore con il proposito di non più commetterne. (p. 30)

Dio è particolarmente vicino all'uomo che si mette sul cammino della conversione, che, per esempio, si assume la responsabilità per i figli di una donna che non è la sua legittima sposa e non trascura nemmeno il dovere di avere cura di lei.

Questo vale anche nel caso in cui egli, per la sua debolezza umana e non per la volontà di opporsi alla grazia, che aiuta a osservare i comandamenti, non sia ancora in grado di soddisfare a tutte le esigenze della legge morale. Un'azione in sé peccaminosa non diventa per questo legittima e nemmeno gradita a Dio. La sua imputabilità come colpa può, però, essere diminuita quando il peccatore si rivolge alla misericordia di Dio con cuore umile e prega: «Signore, abbi pietà di me peccatore». Qui l'accompagnamento pastorale e la pratica della virtù della penitenza come introduzione al sacramento della penitenza ha un'importanza particolare. Essa è, come dice Papa Francesco, «una via dell'amore» (AL, 306). (p. 30)