

**Journée d'études commune
à l'invitation des présidents des Conférences Épiscopales
de France, d'Allemagne et de Suisse
sur de questions de la pastoral
du mariage et de la famille
en vue du Synode des évêques**

**Gemeinsame Tagung
auf Einladung der Präsidenten der
Französischen, Deutschen und Schweizer Bischofskonferenz
zu Fragen der Ehe- und Familienpastoral
im Vorfeld der Bischofssynode**

**Convegno comune
su invito dei presidenti
delle Conferenze Episcopali Francese, Tedesca e Svizzera
su questioni della attività pastorale
del matrimonio e della famiglia
nella fase precedente del Sinodo dei Vescovi**

Lundi, 25 mai 2015 – Rome, Université Gregoriana
Montag, 25. Mai 2015 – Rom, Universität Gregoriana
Lunedì, 25 maggio 2015 – Roma, Università Gregoriana

Documentation – Dokumentation – Documentazione



Contenu - Inhalt - Contenuto

Texte dans langue française	pag./Seite/pag. 3
Texte in deutscher Sprache	pag./Seite/pag. 61
Testi in lingua Italiana	pag./Seite/pag. 119

Journée d'étude en vue du Synode des évêques
"Vocation et mission de la famille dans l'Eglise dans le monde
contemporain"

Une initiative commune
des présidents des conférences épiscopales de France, Allemagne et Suisse

lundi 25 mai 2015 – Rome, Université Grégorienne, Salle Gonzaga

08.00 Possibilité de participer à l'Eucharistie
Chapelle des Jésuites, Grégorienne

09.00 – 09.30 Bienvenue et introduction à la journée
(P. Prof. Hans Zollner SJ; Mgr Georges Pontier, archevêque)

Les paroles de Jésus sur le mariage et le divorce
– Réflexions au sujet d'une herméneutique catholique de la Bible

09.30 – 09.50 Bref exposé (Prof. Anne-Marie Pelletier)

09.50 – 10.10 Bref exposé (Prof. Thomas Söding)

10.10 – 10.40 Discussion avec les participants

– pause-café –

La sexualité comme expression de l'amour
– Réflexions sur une théologie de l'amour

11.10 – 11.30 Bref exposé (Prof. Eberhard Schockenhoff)

11.30 – 11.50 Bref exposé (Prof. François-Xavier Amherdt)

11.50 – 12.20 Discussion avec les participants

12.20 – 12.30 Bref résumé de la matinée (Mgr Jean-Marie Lovey, évêque)

– pause de midi avec collation –

Le don de la vie qui nous est fait
– Réflexions sur une théologie narrative

13.30 – 13.50 Bref exposé (P. Prof. Alain Thomasset SJ)

13.50 – 14.10 Bref exposé (Prof. Eva-Maria Faber)

14.10 – 14.40 Discussion avec les participants

14.40 – 15.40 Discussion conclusive en plénum

15.40 – 16.00 Mot de clôture (cardinal Reinhard Marx)

Modération: M^me Francine Charoy / P. Bernd Hagenkord SJ

Communiqué de presse

Vocation et mission de la famille en Eglise et dans le monde contemporain

**Journée d'études commune des présidents
de conférence épiscopales de France, Allemagne et Suisse
Rome, le lundi 25 mai 2015**

Le lundi 25 mai dernier, à l'invitation des trois présidents des conférences épiscopales de Suisse, France et Allemagne, des évêques des trois conférences – dont plusieurs pères du synode –, des professeurs de théologie, des collaborateurs de la curie romaine et des journalistes se sont rencontrés pour une journée d'études, à l'université pontificale grégorienne, à Rome. Cette initiative est dans le prolongement de la rencontre annuelle des trois présidences de conférence, qui en 2015, a eu lieu, à Marseille, en janvier.

Les 50 participants ont débattu sur les thèmes du synode d'octobre prochain: «Vocation et mission de la famille en Eglise et dans le monde contemporain». Le souhait des trois présidents était d'enrichir la réflexion sur les fondements bibliques et théologiques de ces thèmes, et de préciser les problématiques au cœur des débats actuels sur le mariage et la famille.

Le premier temps de la journée a été consacré à l'interprétation biblique catholique des paroles de Jésus sur le divorce: comment comprendre les paroles de Jésus en elles-mêmes, et dans le contexte global de l'annonce du Royaume de Dieu et de la Tradition de l'Eglise? Selon la constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II (n°8), la compréhension chrétienne de la tradition se développe dans l'histoire, sur la base du discernement des réalités spirituelles par les fidèles et à travers l'enseignement du Magistère.

Un second temps a pris en compte les données d'une théologie de l'amour, réfléchissant notamment à la sexualité comme langage de l'amour et don précieux de Dieu. Cette théologie est en attente de propositions nouvelles, qui noue un dialogue intense entre la théologie morale traditionnelle et les meilleurs apports de l'anthropologie contemporaine et des sciences humaines.

Enfin, une troisième séquence de travail était dans une perspective de théologie narrative, éclairant les conditions de la biographie des individus comme histoire de grâce. Dans le contexte social pluraliste et complexe de nos sociétés, l'individu est confronté à des difficultés sans cesse croissantes dans la construction responsable de sa propre vie. La prise de distance avec les héritages traditionnels rend cette construction encore plus délicate. Les projets personnels et les jugements de conscience jouent un rôle bien plus important. Tout cela impacte fortement la compréhension morale de la vie et constitue autant de défis pour la pastorale conjugale et familiale.

Tous ces exposés et débats ont mis en lumière la diversité des approches actuelles sur la théologie du mariage et de la famille. Cette journée d'études a cependant clarifié que le débat théologique sur l'avenir du mariage et de la famille est nécessaire et riche de promesses.

Sur la réception de *Matthieu 19,3–12*

Prof. Dr. Anne-Marie Pelletier (Paris)

«A l'origine il n'en était pas ainsi...»: tel est, on le sait, l'argument que Jésus oppose aux pharisiens qui l'interrogent avec malignité sur la pratique de la répudiation. En renvoyant à l'origine, ces mots nous mettent d'emblée en présence de la gravité – de la *gravitas* pour dire mieux en latin – qui est celle du lien conjugal selon la révélation biblique, cette gravité qui tend aujourd'hui à être si fortement contestée par nos mœurs. Pour les interlocuteurs mêmes de Jésus, sa parole a pour premier effet de raviver cette gravité, alors même que des accommodements sous l'autorité de Moïse ont affaibli cette conscience par des concessions au caprice et au péché. En la matière, il y va, révèle Jésus, de la fidélité même à ce que Dieu a voulu dans l'acte de création que met en scène Gn 2, et donc à ce qu'il veut fondamentalement pour l'homme et la femme. Il y va même, suggère le premier récit de création, de ce qui fait l'humanité «à l'image de Dieu»¹.

Cette gravité se trouve accrue par le fait que, en Mt 19,3–12, les pharisiens ont pour visée de «tenter» Jésus (*peirazontes auton*), de le faire trébucher devant la fausse alternative qui consiste à mettre en opposition Dieu et l'homme. Le scénario est en cela le même que dans la controverse sur le plus grand commandement de la loi en Mt 22,35 (*peirazon auton*). Ce détail est important, car il désigne aussi l'enjeu de nos propres débats, menacés aujourd'hui de s'enfermer dans l'opposition frontale d'une logique selon Dieu et d'une autre selon l'homme.

Dans ce qui suit, je voudrais vous soumettre quelques pensées guidées précisément par le souci de surmonter cette opposition. Je le ferai en commençant par quelques brèves remarques concernant notre point de départ scripturaire.

Remarques scripturaires

Et tout d'abord, la controverse de Mt 19 s'inscrit clairement dans un contexte juif où les hommes – et eux seuls – ont le pouvoir de répudiation (qui ne se superpose pas à proprement

¹ Sur Gn 1,27 et l'interprétation du terme «image» revisité à la lumière de notre sensibilité attentive aux fondements anthropologiques de la Révélation, voir Y. Simoens, *Homme et femme il les créa, De la Genèse à l'Apocalypse*, Editions Facultés Jésuites de Paris, 2014.

parler avec notre pratique du divorce). A ce pouvoir masculin, Jésus objecte l'unité de l'homme et de la femme voulue par Dieu. Soit une proposition qui doit être lue sur mode *anthropologique*, avant tout prolongement *juridique* qui, de surcroît, dans la lecture qui sera faite ultérieurement du texte, déplace l'accent sur la question du remariage. En tout état de cause, je remarque que des femmes auraient probablement eu moins à objecter à Jésus que les disciples qui expriment juste après leur inquiétude (Mt 19,10).

On sait, ensuite, que la parole de Jésus est assortie, en Mt 19,9 comme en Mt 5,32, d'une incise – *hormis le cas de porneia* – qui de façon insolite accompagne d'une réserve la radicalité de l'affirmation. Quoi qu'il en soit des débats exégétiques sur l'origine de cette clause d'exception, il apparaît que, au plus près de la source scripturaire, le mouvement d'une interprétation est amorcé. Ce mouvement s'atteste d'une autre manière dans le texte parallèle de Mc 10,11–12, quand il étend la prescription aux femmes, cette fois dans un contexte de droit grec ou romain, ajoutant à: «*Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère envers elle...*», la proposition symétrique: «*... et si elle, répudiant son mari, en épouse un autre, elle commet un adultère*»². L'actualisation se manifeste encore en 1 Co 7 avec la concession de ce qui se nommera «*privilège paulin*» à partir du Moyen-Age. Le moins que l'on puisse dire est que la question en reçoit immédiatement une complexité que la suite de l'histoire du mariage ne fera que confirmer: de fait, la discipline de l'Eglise sera bien loin d'être immobile³.

L'appel herméneutique est activé de surcroît par le fait que le sens de l'incise matthéenne est particulièrement énigmatique et ne cessera de prêter à débat jusqu'à aujourd'hui. Comme d'ailleurs le texte de Malachie 2,16, souvent invoqué comme préparation vétéro-testamentaire à l'indissolubilité, dont le sens est indécidable au point le plus décisif du propos⁴. Il y a là des données troublantes, en tout cas au regard d'une problématique qui voudrait légiférer de façon simple sur une réalité qui, plus que toute autre, cumule les complications de la rencontre de

² Au passage il y aurait à entendre dans la version de *Mc* le déplacement intéressant que produit la mention «*il commet un adultère envers sa femme*», en contraste avec un droit hébraïque traditionnel qui ne prend en compte que le tort que l'adultère, compris comme un abus de propriété, cause à un autre homme.

³ Pour apprécier les modulations de la discipline de l'Eglise catholique en matière de «*consommation*» du mariage, mise en œuvre du «*privilège paulin*», ou encore de pratique des annulations, ignorée de l'Eglise primitive, voir en particulier H. Crouzel, *L'Eglise primitive face au divorce, Du 1^{er} au 5^{ème} siècle*, Théologie historique 13, Paris, Beauchesne, 1971. De même M. Garijo-Guembe, «*Unaflösigkeit der Ehe und die gescheiterten Ehen in der Patristik*», *Geschieden, Wiederverheiratet, Abgewiesen, Antworten der Theologie*, éd. T. Schneider, Herder, 1995, p. 68-83.

⁴ La traduction de *MI* 3,16 «*ki sâné shalah*» oscille ainsi entre «*je hais la répudiation*», dit le Seigneur, et la Vulgate qui entend «*cum odio habueris, dimitte*» !

l'autre, l'engagement conjoint de la chair et de l'esprit, et où le plus intime doit trouver place dans un ordre social qui lui-même est tributaire du moment culturel.

Enfin, il paraît essentiel d'identifier précisément la pointe du message que porte le texte de Mt 19. Non seulement, en effet, Jésus énonce un principe qui le singularise absolument dans le monde juif de son temps, comme J. P. Meier en a fait naguère encore la démonstration⁵. Mais, plus encore, en interdisant la répudiation, Jésus ose interdire ce qu'autorise Moïse. L'audace dépasse de beaucoup un rigorisme moral, comme celui d'un Shammaï dans la controverse avec Hillel, que l'on invoque souvent, sans tenir compte d'ailleurs de la discordance chronologique. Par sa prise de position, Jésus se désigne bien plus radicalement comme le prophète eschatologique inaugurant le temps du Royaume. Dès lors, le texte vaut comme révélation sur sa personne. Il énonce la nouveauté du temps où, en lui, est restitué un accès à la vérité de l'origine, qui peut désormais se déployer. Le lien conjugal, tel qu'il est ici évoqué, est donc en liaison étroite avec la vocation que reçoivent ceux qui, par le *baptême*, seront plongés dans la mort et la résurrection du Christ. Ce point est capital. Dès lors que l'exigence est détachée du don baptismal, la parole de Jésus devient un rigorisme, qui risque de se changer en piège pour les couples.

Il y a bien là, semble-t-il, un élément déterminant pour une réception juste de Mt 19, trop facilement et souvent maintenu dans l'implicite, avec les problèmes qui en résultent et qui s'exacerbent aujourd'hui au point de devenir aporétiques. La tradition catholique de l'indissolubilité se fonde, en effet, sur ce texte lu sur un mode essentiellement disciplinaire, au détriment de son contenu kérygmatisé. Et cela, alors même que ce dernier est souligné par le parallèle que le texte fait ensuite avec le célibat pour le Royaume, en reliant l'une et l'autre condition à un don reçu de Dieu. A cela s'ajoute le fait que la théologie du mariage qui trouvera sa forme accomplie au Moyen-Age confirmera l'indissolubilité en référence au *sacramentum* d'Ep. 5,32, d'une manière qui contribuera à estomper là aussi le préalable de l'incorporation baptismale de l'homme *et* de la femme - du couple comme tel - dans le Corps du Christ⁶. Pourtant, le chapitre 4 de la lettre aux Ephésiens porte bien l'exhortation faite à

⁵ J. P. Meier, *Un certain juif Jésus*, Tome IV, La loi et l'amour, traduction française Paris, Cerf, 2009, p. 57-108, repris dans *Jésus et le divorce*, Paris, Cerf, 2015, malheureusement sans l'appareil de notes très précieux de la publication originelle.

⁶ En effet, le parallèle mis entre l'homme et le Christ associe l'acte baptismal à un geste dont, dans la lettre du texte, la femme est seule bénéficiaire (cf. v.25-27), occultant ainsi le fait que ce sont bien l'un et l'autre qui en reçoivent leur identité, par laquelle ils sont constitués, l'un et l'autre, comme Eglise. Ajoutons que le parallèle ainsi argumenté entre «Christ-Eglise» et «homme-femme» confère au mariage sacramentel une gravité proprement mystique. Mais il est certainement nécessaire de ré-interroger aujourd'hui cette référence fondatrice en théologie catholique, en évitant de la rabattre sur un archétype d'indissolubilité idéale, indifférente au statut

tous, de faire mémoire de «*l'appel que vous avez reçu*» à vivre dans le Christ. Ainsi, un couple de baptisés reçoit-il vocation à être témoin de l'Eglise-Epouse, avant même que puisse prendre sens la métaphore Christ-Eglise. Il y a là matière à méditer pour aborder les problèmes que nous rencontrons aujourd'hui.

Vivre l'indissolubilité du mariage dans le monde présent

A certains égards, ces problèmes prolongent ce que l'Eglise catholique a expérimenté au long d'une histoire où elle n'a cessé de garder fermement l'indissolubilité, tandis que les mœurs démentaient largement le principe auquel acquiesçaient les sociétés chrétiennes. Pourtant, il faut le souligner, la situation présente est cette fois tout à fait inédite et, comme telle, requiert probablement un véritable «développement» théologique, au sens newmanien du terme. La singularité vécue dans le monde occidental contemporain tient à ce que nous nous trouvons à la pointe de la laïcisation et de la sécularisation en cours depuis deux siècles, mais plus radicalement encore, elle vient d'un processus sans précédent d'ébranlement anthropologique. Celui-ci problématise comme jamais les identités et bouleverse les institutions qui se fondaient en elles (cf. dans l'actualité immédiate, le vote irlandais sur le mariage homosexuel), il conteste tout lien où l'individu se trouverait contraint, il regimbe à l'engagement sous l'horizon d'une durée de vie qui ne cesse de s'allonger, ou encore il oppose à la fidélité pour la vie, l'idéal de fidélités successives.

Dès lors, quelle réception imaginer pour les perspectives de Mt 19? Comment tenir l'exigence d'indissolubilité autrement que comme une contrainte arbitraire, une pratique exotique? Alors qu'est en jeu une réalité anthropologique – la relation homme-femme – où chacun est impliqué dans la société, comment le mariage chrétien peut-il rendre témoignage d'un salut dont le monde présent est douloureusement aliéné? Et comment le faire en rendant l'Evangile visible à la fois à travers ce qui se vit dans la force de la fidélité tenue, mais aussi dans la faiblesse de la fidélité non tenue?

Certes, *dans la force de la fidélité tenue* est confirmée la gravité heureuse de la conjugalité évoquée précédemment. Le mariage, reçu comme vocation, est un lieu où vivre la «*sainteté ordinaire*» qui, autant que la sainteté héroïque fait la sainteté de l'Eglise, comme le rappelle le

théologique propre du temps présent. Sur cette question, voir notre article « Servir l'espérance dans l'expérience présente de la vie conjugale et familiale », *Revue Théologique des Bernardins*, Janv.-Avril 2015, p. 15-30.

pape François. Cette sainteté est baptismale, avec ce que cela implique de radicalité, qu'exprime bien *Familiaris consortio* en affirmant que: «*Les époux sont pour l'Eglise le rappel permanent de ce qui est advenu sur la croix*» (§ 13). Le propos n'est provocant que si l'on oublie que ce qui advient sur la croix est un mystère de vie et d'amour plus puissant que la mort.

Mais le mystère pascal ne devrait pas apparaître comme mis en échec là où d'autres couples chrétiens font l'expérience de la déchirure. On sait que c'est là le sens de la discipline de l'Eglise qui appelle à renoncer à toute nouvelle union après une séparation. Et il est des baptisés qui reçoivent, effectivement, la force de cette fidélité, qui signifie hautement l'amour indécourageable de l'Alliance en son accomplissement christique. D'autres, après un échec ou un abandon, s'engagent – pour des raisons inséparables d'histoires toujours singulières – dans une seconde union qui est, plus d'une fois, celle d'un authentique amour, où le «pour l'autre» conjugal se prolonge dans la vie donnée à de nouveaux enfants. De telles vies de baptisés, aujourd'hui de plus en plus nombreuses, confrontent à une crise qui n'est pas sans rappeler celle des *lapsi*, autre forme de confrontation à l'irréparable, qui déchira l'Eglise au temps de saint Cyprien.

On sait que les voix qui témoignent en leur faveur sont nombreuses. Elles émanent de membres du magistère et aussi, de façon de plus en plus insistante, de chrétiens fidèles qui savent d'expérience la douleur des familles et le scandale vécu par les enfants. Un scandale qui tue la transmission de la foi dans les familles restées jusque là chrétiennes. Bien loin de défendre une «grâce à bon marché» en fermant les yeux sur d'évidents scandales, les uns et les autres alertent sur la violence que fait, aux personnes et à la réalité qu'elles vivent, un discours qui assigne définitivement des couples à l'état d'«*adultères*» «*persistant obstinément dans le péché*», et donc voués à une discipline qui leur rend impossible de vivre l'enracinement sacramentel de leur identité. Ajoutons – sans nier que soit en jeu, dans la faillite des couples, d'une manière ou d'une autre, la force corrosive du péché – combien il serait court d'interpréter toutes les ruptures simplement comme un péché compris comme effet d'une «*volonté de l'homme de se soustraire à la grâce*» de l'acte salvifique du Christ, pour reprendre des termes de *Veritatis splendor*, quand le texte évoque la défaillance dans une vie de baptisé, qui est une vie désormais rachetée, libérée, normalement arrachée à l'empire du péché (n°103). La vérité est que – en ce temps présent qui reste celui de la pérégrination vers la plénitude de l'*eschaton* – des pierres d'achoppement jalonnent une vie conjugale bien

plus que ne l'admet une théologie du mariage, aujourd'hui facilement idéalisante, après avoir été longtemps plutôt dépréciative.

En tout état de cause, un *sensus fidei*, qu'il serait périlleux de mépriser ou de disqualifier trop vite, résiste à l'idée que, en cette configuration blessée de la vie chrétienne, la puissance de la croix puisse trouver une limite, un obstacle insurmontable. Le même *sensus fidei* porte aujourd'hui l'intuition que, dans le Christ, «*amour et vérité se rencontrent*» (*Ps* 85,11) dans une mystérieuse alchimie dont l'Esprit peut désigner ici le secret à l'Eglise. Ajoutons que prendre en considération cette réalité pourrait éclairer enfin un autre enjeu profondément évangélique d'une pastorale des couples engagés dans une seconde union: celui de réconcilier un jour les personnes avec leur passé, donc avec la mémoire de leur première union, en leur permettant de confier une relation morte à la puissance du Ressuscité. Autrement dit d'accéder à la vérité libérante du pardon, sachant que «*Tout pardon donné est une victoire du Ressuscité*» (J-M Lustiger). Mais comment entrerait-on dans un tel pardon, si l'on est soi-même rejeté, enfermé dans une impasse, au prétexte d'une nouvelle union que l'indissolubilité interdit?

Le pape François invite aujourd'hui l'Eglise à ré-inventorier la réalité insondable de la miséricorde. Insondable, puisque la miséricorde est Dieu même, dans la révélation qu'en fait le Christ. Il nous désigne ainsi le chemin d'une *imagination* évangélique, d'une fidélité vraie à la tradition, qui mette en jeu la puissance d'inventivité qu'il y a dans la miséricorde. Rappelons pour finir que, dans les Évangiles, la miséricorde fait éminemment partie des biens dont le Maître remet l'intendance à ses serviteurs. Or, plusieurs paraboles nous enseignent sur la gestion que Dieu attend. Ainsi, en Lc 16,1–8, avec la parabole de l'intendant indélicat qui, de façon scandaleuse, dispose des biens de son maître en remettant les dettes de ses débiteurs. De même, en Mt 25,14–30, avec la parabole des talents qui peut aussi s'interpréter en rapport avec une gestion de la miséricorde. Or, on se souvient que c'est le serviteur qui prend le risque de faire fructifier le bien reçu en dépôt qui est loué au retour du maître... En accueillant, non pas le *droit au pardon* des couples aujourd'hui en difficulté canonique, mais leur *droit de demander pardon*⁷, l'Eglise n'entrerait-elle pas simplement dans ce risque ? Fidèle à la justice qu'enseigne le Christ, par-delà la tentation où ses interlocuteurs veulent le piéger dans la controverse de Mt 19.

⁷ Voir en ce sens les analyses de J-P Vesco, *Tout amour véritable est indissoluble*, Paris, Cerf, 2015.

L'alliance du mariage est entre les mains de Dieu

Déclaration exégétique pour le Synode de la famille

Prof. Dr. Thomas Söding (Bochum)

1. La nécessité de l'herméneutique biblique

«Qui lit doit comprendre !» (Mc13,14): cette maxime herméneutique que l'on doit à l'évangéliste Marc pour, dans les scénarios d'horreur apocalyptique de la prophétie démystificatrice, procurer un auditoire à Jésus¹, revêt une importance fondamentale dans l'exégèse des écritures. La Bible a été écrite non pas pour étouffer les questions d'orientation religieuse et morale, mais pour livrer des suggestions et aider à formuler de bonnes réponses. Vu que les Saintes Écritures sont la parole divine exprimée par des paroles humaines, la Bible requiert une interprétation. L'interprétation doit être fidèle, c'est-à-dire suivre le sens dans lequel va le texte, mais aussi créative, en référant le texte écrit à la parole de Dieu prononcée – parce que l'esprit de l'Évangile ne plane pas librement dans l'air, mais qu'il s'est à l'origine tissé dans le texte biblique, en espérant que par la lecture il inspire la tradition vivante de la foi jusqu'à l'époque actuelle.² Il faut distinguer les Saintes Écritures de toute tradition interprétative afin de pouvoir être référés à nouveau à elle. Afin qu'il soit possible de découvrir par la lettre ce que l'esprit de l'Église dit (cf. Ap 2–3), il faut associer le texte biblique à la vie du peuple de Dieu – à l'époque comme aujourd'hui –; il faut qu'il soit référé à Jésus lui-même, à son Évangile basileia, à sa mort et à sa résurrection; et il faut aussi le déployer comme texte canon, comme principe directeur dans la pratique ecclésiastique. La Bible n'est pas la vie chrétienne elle-même, mais son système de navigation qui affiche les points de départ et d'arrivée, les itinéraires et les embouteillages, les péages et les stations-services.

Contrairement à une forte tendance du protestantisme libéral, l'éthique appartient substantiellement à la théologie biblique et néotestamentaire, à l'éthique sociale comme à

¹ Cf. CAMILLE FOCANT, *L'évangile selon Marc* (CB.NT 2), Paris 2004,

² Exhortation post-apostolique *Verbum Domini* du PAPE BENOIT XVI sur la parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église, 30 septembre 2010 (Publications du Siècle apostolique 187), Bonn 2010.

l'éthique individuelle³, parce que Dieu est le Seigneur de toute la vie, vie qu'il est possible de vivre dans le monde entier, et parce qu'il convient de l'aimer de tout cœur, de toute son âme, de toutes ses forces et l'esprit clair (*Mc* 12,28–34)

Sur toutes les questions de l'éthique, la référence historique aux textes bibliques est essentielle et précaire. Ils ont été rédigés dans la langue d'une époque révolue qu'il faut régulièrement retraduire en langage actuel. Ils se réfèrent à des conditions de vie dépassées à plus d'un titre en raison de l'évolution sociale et culturelle. Les conditions de travail, les rôles assumés par chaque sexe, les contrats de génération, les systèmes économiques et politiques, les relations culturelles ont considérablement changés, mais ils sont directement pertinents au plan éthique. Si l'éthique demeure par principe, elle dépend *eo ipso* de concrétisations actualisatrices; si elle est concrète, il faut en identifier la contingence historique et l'étudier à partir de l'Évangile elle-même pour répondre aux questions, aujourd'hui, sur sa validité.

Le mariage constitue un cas spécial de cette orientation.⁴ Le mariage a un nucléus moral, la vie en union de l'homme et de la femme, l'un au service de l'autre, dans la plus étroite relation de vie qui soit. Mais il a aussi une dimension juridique car il faut le comprendre comme un acte pas seulement individuel mais aussi institutionnel, comme la cellule germinale de la société et aussi de l'Église. Et enfin il présente aussi une dimension sotériologique car dans le mariage Éros est embrassé par Agape. Seul le mariage peut être fructueux de manière naturelle et pour cette raison lui seul – à la différence de tout autre partenariat, aussi précieux soit-il au plan éthique – possède une force sacramentelle.

Les assertions du Nouveau Testament sur le mariage sont profilées et chargées de sens. Elles appellent à une actualisation qui communique son élan authentique avec les défis concrets d'un cas précis sur place.

2. La clarté du vote christique

Dans le Nouveau Testament, il y a peu de domaine de l'éthique aussi clairement mesurés et aussi intensément étudiés que le mariage. Certes, le bruit de l'éthique afamiliale de Jésus a circulé dans l'exégèse historique critique. Et de fait, il existe pour Jésus des choses infiniment

³ Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Morale. Racines bibliques de l'agir chrétien*. 11 mai 2008 (Publications du Siège apostolique 184), Bonn 2008.

⁴ Cf. MARKUS GRAULICH – MARTIN SEIDNADER (éd.), *Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat* (Entre la parole de Jésus et la norme. L'action de l'Église face au divorce et au remariage) Fribourg-en-Brisgau 2014.

plus importantes que les liens familiaux naturels, à savoir la succession tout autour de l'Évangile. Les vocations parmi ses disciples n'ont pourtant provoqué aucune vague de divorces mais permis une réorientation profonde des mariages et des familles à l'horizon du règne de Dieu devenu proche. Jésus avait du cœur pour les enfants (*Mc* 10,13–16). Il a promis à ceux qui pour le suivre ont « tout » quitté, « leur maison ou leurs frères, sœurs, leur mère, père, leurs enfants ou leurs champs », qu'au prix de persécutions toutefois, il leur sera rendu « au centuple » dans cette même vie – à savoir comme le semeur de la parabole qui a répandu sa semence (*Mc* 4,3–9) – exactement ce qu'ils ont quitté, mais transformé et multiplié, et qu'ils gagneront en plus la communauté des disciples (*Mc* 10,28 et suiv.)

L'interdiction du divorce s'inscrit dans ce contexte. Elle est plusieurs fois témoignée: chez Marc (10,2–12), chez Lucas (16,18), deux fois chez Mathieu (5,31 et suiv.; 19,3–9) qui fait passer dans la tradition un mot sur le célibat (*Mt* 19,10 et suiv.) de surcroît chez Paul avec un renvoi direct au Kyrios (*1Co* 7,10 et suiv.), sans compter ce que souligne le 6^e commandement (*Mc* 10,19) qui, dans le sermon sur la montagne, est expressément associé à l'interdiction de divorcer (*Mt* 5,27–30). Le témoignage est inhabituellement vaste: avant Marc, avant Mathieu, avant Luc et avant Paul. Comparée dans l'histoire des religions, la monogamie se présente comme une spécificité christique, même si elle est favorisée non seulement dans les cultures traditionnelles mais aussi dans des courants ambitieux du monde juif contemporain⁵. Cette spécificité est tellement proche de la vie et ouverte sur la vie qu'elle n'a pas d'effet sectaire; elle est tellement caractéristique que la monogamie est devenue un *marqueur identitaire* de la chrétienté précoce. De la concession faite par Moïse à la « dureté de cœur », disant que – s'il n'y a pas d'autre solution – une lettre de divorce devrait être établie (*Dt* 24,1), la tradition christique se distancie résolument.

Les différentes formulations présentent des différences. Parfois le focus porte sur le divorce, parfois sur le remariage. Parfois l'on a devant les yeux des structures patriarcales qui tantôt ne consentent la possibilité du divorce qu'à l'homme, tantôt étendent aussi cette possibilité à la femme. Parfois apparaissent des restrictions comme les clauses de fornication chez Mathieu (5,32; 19,9) ou l'autorisation dérogatoire *in favorem fidei* chez Paul (*1Co* 7,15); parfois l'on en reste à l'interdiction stricte. Dans l'ensemble l'orientation est claire : Le mariage, fondé dans la volonté créatrice de Dieu, devient chez Jésus, « pour le meilleur et pour le pire », une

⁵Cf. MICHEL L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, (*Le mariage juif dans l'Antiquité*) Princeton 2001.

authentique forme de vie de la succession; le mariage est consommé sexuellement et il est ouvert aux enfants. L'interdiction du divorce reflète la valeur du mariage et sert à le protéger. Cette interdiction n'est pas l'ombre obscure de la proclamation du salut mais, comme dans le décalogue, un guide conduisant au royaume de la liberté. Le mariage ne doit pas être une contrainte, comme le montre précisément le lien avec le célibat chez Mathieu et Paul. Le mariage est exigeant, mais pas dissuasif (cf. *Mt* 19,10), et à vivre dans la joie de la foi. Le mariage est donné en cadeau par Dieu, comme signe terrestre de son alliance éternelle, ce que reflète, au plan christologique, la lettre aux Éphésiens (*Ep* 5,29–33).

Le témoignage néotestamentaire est décidé et clair. Il est au fond uni avec la proclamation de Jésus Lui-même. Il est profondément enraciné dans la Genèse, il a trouvé une forte résonance dans la théologie des premiers chrétiens. Pour cette raison, il faut tout faire au sein du Synode de la famille, afin que le mariage – au-delà de toutes idéalizations – devienne à nouveau reconnaissable comme signe visible de l'amour indéfectible de Dieu pour son peuple, aussi dans les conditions de la globalisation, de la pluralisation et de la sécularisation.

3. L'ouverture de la tradition néotestamentaire

C'est précisément parce que le vote christique pour le mariage et contre le divorce est aussi clair qu'il est également ouvert. Il réclame une interprétation non pas rigoriste mais miséricordieuse, parce que la doctrine de Jésus sur le mariage ne pose pas de «joug sur le cou» que «ni nos pères ni nous-même n'avons eu la force de porter», comme Pierre caricature, lors du Concile des apôtres, le fardeau de la loi (*Ac* 15,10), mais un «joug léger» que par Son appel à la succession assume celui qui est lui-même «bon et humble de cœur» (*Mt* 11,29 et suiv.). Cette ouverture n'est pas quelconque, c'est une aptitude au futur. En quoi consiste l'ouverture dans le Nouveau Testament, et comment se laisse-t-elle emplir de vie aujourd'hui? Il est possible de faire la distinction entre trois aspects.

Un premier aspect découle de la façon dont le thème est placé dans le Nouveau Testament. L'entretien doctrinal, que Jésus conduit selon *Mc* 10,2–12 et qui fait appel à des parallèles, est caractéristique. Jésus procède en trois étapes. Il revient d'abord sur le témoignage des Saintes Écritures, plus exactement sur l'histoire de la création (*Gen* 1,26 et suiv.; 2,24) qui témoigne du mariage comme d'une alliance avec Dieu. Ensuite il énonce le commandement selon lequel l'homme ne doit pas défaire «ce que Dieu a uni» (*Mc* 10,9). Et dans la maison enfin, donc «en

interne», lorsque interrogé par ses disciples, il définit le droit en indiquant que la répudiation d'une femme et la prise d'une autre femme pour épouse constitue un adultère, c'est-à-dire une violation du 6e commandement. Cette chronologie est irréversible: De ce dogme des Écritures découle la norme, et de tous deux le droit: que le mariage est une alliance fondée par Dieu et, comme Paul le dit, qu'elle sert la paix (*ICo 7,15*); qu'il requiert une morale de la fidélité qui n'est pas détruite par l'infidélité mais guidée vers la réconciliation (cf. *ICo 7,11*); que le mariage trouve dans le droit non pas des fers mais un lien de l'unité. Tels sont les *traits essentiels* christiques du mariage. Le reste est interprétation. La parole écrite demeure; elle donne le cap. La doctrine, la morale et le droit de l'Église doivent maintenir le cap constamment sur la réforme vu qu'il faut bien faire redécouvrir chaque fois, dans des circonstances changeantes, ce que signifie *hic et nunc* le mariage dans l'esprit de Jésus. Tout regard sur l'histoire de la doctrine du mariage, de la morale du mariage et du droit du mariage révèle de forts changements, du but du mariage à l'obligation de forme en passant par le rôle des sexes. Il serait étonnant que ce processus se fige à l'époque actuelle. Ce qu'il faut aujourd'hui c'est relier, chose nouvelle, les espaces libres apparus dans l'organisation de la vie avec la théologie du mariage comme avec la morale du mariage, et les ancrer dans le droit. Ainsi sera utilisée la chance de découvrir le mariage comme l'alliance divine de l'amour, ce pour quoi il a été pensé (*Ep 5*). Ainsi pourra être comprise d'une façon nouvelle la sacramentalité du mariage dans l'union entre l'institution divine et la liberté humaine. À l'heure actuelle, les ébauches sont plus chez elles dans la théologie morale que dans la dogmatique et le droit ecclésiastique. Elles visent toutefois directement les critères qui font paraître qu'un mariage a été conclu de manière valide ou justement pas, et les conditions préalables telles que les processus des vérifications juridiques, mais aussi une évaluation des évolutions personnelles sans lesquelles il n'y aurait pas de mariage.

Un deuxième aspect découle de la façon dont l'horizon de l'indissolubilité est dessiné dans le Nouveau Testament. D'une part vaut: «jusqu'à ce que la mort vous sépare» (*ICo 7,39* et suiv.; cf. *Rm 7,2* et suiv.). D'autre part il y a une «séparation de la table et du lit», dont l'évaluation théologique est à distinguer d'un second mariage. Ce qui est particulièrement important toutefois, c'est qu'il y ait la possibilité, selon le Nouveau Testament, de dissoudre un mariage existant assorti de la permission indirecte selon Paul, implicite selon Mathieu – mais non vue

par l'exégèse traditionnelle – de contracter un nouveau mariage.⁶ Saint Paul argumente en père spirituel désireux de protéger la foi de la partie chrétienne. Dans le *privilegium Petrinum*, le droit ecclésiastique plus récent s'est créé une possibilité, sur une base biblique mince mais tout à fait dans l'esprit du droit du privilège paulinien, d'intercepter le sens des clauses sur la fornication pour protéger la partie innocente. Paul a des convertis devant lui. Faut-il déjà en déduire que le *privilegium Paulinum* ne concerne que les mariages interconfessionnels? Qu'en est-il si chez le partenaire ou la partenaire la foi catholique sombre dans l'oubli? Que les clauses de fornication ne peuvent jamais se référer à un mariage conclu dans le groupe des disciples, serait une affirmation audacieuse. L'adultère reste l'adultère, donc un péché grave. Un mariage que Dieu a institué ne peut pas être détruit par la dureté du cœur humain. Mais en vertu du Nouveau Testament, Dieu lui-même peut dissoudre un mariage si l'alliance des croyants avec lui, conclue par le baptême, ne peut être sauvée par absolument aucun autre moyen. Dans ce cas toutefois, l'Église doit faire usage de son pouvoir d'union et de dissolution dans plus de cas qu'auparavant – dans l'intérêt de la foi.

Un troisième aspect découle de la signification positive du mariage dans la succession de Jésus. Elle ne discrimine absolument aucune autre relation, qu'elle soit «irrégulière» ou non. «L'adultère» est un péché grave: toute forme de psychologie le confirme. Dans l'adultère se manifeste selon Saint Paul le «désir», donc le péché d'Adam de vouloir être comme Dieu, même si la plupart du temps aucun examen du commandement de Dieu n'est annoncé, mais exactement ce jeu de cache-cache que Paul a analysé comme étant un mélange fatal de tromperie de l'autre et de soi-même lourd de conséquence dans le cercle vicieux du péché et de la mort (*Rm 7*). Jusque dans le catéchisme de l'Église catholique, la doctrine morale catholique a livré une interprétation expansive du 6^e commandement, conduisant à dire que toute relation sexuelle en dehors d'un mariage conclu de manière valide est évaluée comme une «fornication».⁷ Mais il s'agit d'une interprétation plutôt rigide. La stratification du constat biblique est plus complexe. La morale sexuelle catholique doit se pencher à nouveau sur ce thème.

Jésus, qui classe le remariage au rang d'adultère, a également sauvé la femme adultère de la mort – symbolique – et il ne l'a pas jugée, mais invitée à revoir sa conduite (*Jn 8,1–11*), et la

⁶ Une bonne évaluation du *pro et contra* est proposée par ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (L'Évangile selon Saint Mathieu)* (EKK I), I, Neukirchen-Vluyn ⁵2002, 364 ; III, Neukirchen-Vluyn ²2012 (1997), pp. 98 et suiv.

⁷ «La fornication est l'union corporelle d'une homme et d'une femme qui ne sont pas mariés ensemble» (n° 2353). Comparativement, qualifier l'adultère d'«injustice» (KKK 2381) paraît curieusement clément.

Samaritaine au puits de Jacob qui vit une union illégitime (*Jn 4,18*), il en a fait une messagère de la foi. Comment de telles biographies humaines peuvent-elles être accompagnées et encouragées, au plan théologique, pastoral et juridique lorsqu'elles ne peuvent pas réintégrer leur mariage sans commettre de nouvelles fautes graves? Selon Paul, l'ascèse sexuelle est un charisme de la liberté pour rendre service au prochain dans l'Église. Celui qui ne possède pas ce don ne peut pas être exclu comme pécheur obstiné en le renvoyant déjà à l'indissolubilité du mariage. Le problème moral qui existe de toute façon est terriblement amplifié aux plans dogmatique et canonique par le fait que le mariage se matérialise à l'instant de sa conclusion, l'adultère lui pas au moment de la nouvelle liaison mais au cours de chaque acte sexuel. De la sorte, il deviendrait impossible de donner le sacrement de la réconciliation. Cela constitue cependant une contradiction en soi si la faute qui a conduit à l'adultère est regrettée et que la blessure qu'elle a provoquée est cicatrisée.

«Dieu vous a appelés à vivre en paix», écrit Saint Paul aux couples corinthiens qui traversent une crise conjugale (*1Co 7,15*). Si tout se passe bien, cette paix divine est renouvelée dans le mariage. Si cela se passe mal, il faut promouvoir la paix d'une autre manière, dans le cœur des époux divorcés mais aussi au sein de l'Église. Ici, le Synode doit agir. Tout en restant fidèle à la ligne de Jésus, il a plus de possibilités de perfectionner la doctrine, la morale et de droit du mariage que cela semble être le cas dans le débat jusqu'à présent conduit. La clé réside dans une théologie du mariage et de la famille qui renouvelle le lien de la foi et de l'amour, de la grâce et de la liberté, de l'éthique et du droit. Plus l'image directrice chrétienne du mariage et de la famille devient claire et attrayante, plus il sera possible tôt de trouver des voies, avec les gens qui ne peuvent célébrer un tel mariage, pour vivre en couple heureux dans l'Église.⁸

⁸ Les contributions publiées dans l'ouvrage d'ULRICH RUH – MYRIAM WIJLENS (éd.). *Zerreißprobe Ehe. Das Ringen in der katholischen Kirche um die Ehe (Theologie kontrovers)* (Le mariage, banc d'épreuve de la déchirure. La lutte au sein de l'Église catholique autour du mariage (controverse théologique)), Fribourg-en-Brisgau, sont autant de bases de discussion. 2015.

La sexualité comme expression de l'amour

Réflexions sur une théologie de l'amour

Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff (Freiburg i. Br.)

Beaucoup de gens se demandent aujourd'hui s'ils réellement sont capables de prendre une décision irrévocable comme la présuppose l'image directrice chrétienne d'un mariage indissoluble. Ils fondent leurs doutes sur ce point de vue: nous les humains ne pouvons nous témoigner de l'amour et de la fidélité que pendant l'instant présent ou dans un avenir proche, mais pas pour l'ensemble du temps qu'il nous reste à vivre. Pour cette raison, beaucoup de couples fiancés demandent, au cours de l'entretien préparatoire au mariage, s'ils ne peuvent pas modifier cette promesse de mariage prévue par la liturgie de l'Église. À la place du «tant que je vivrai» et du «jusqu'à ce que la mort nous sépare», ils préféreraient plutôt une formule du genre: «je veux m'employer constamment à ce que nos relations soient une réussite et à toujours tirer le meilleur parti de ces dernières.» Il s'agit certes d'une auto-contradiction existentielle dès l'instant où les fiancés se promettant un amour et une fidélité réels ne perdent pas moins de vue un possible échec de la relation. Cela ne les empêche pas d'hésiter devant la haie élevée d'une liaison perpétuelle perçue comme une exigence réciproque excessive.

Derrière de tels doutes se cache moins l'anticipation de la propre incapacité personnelle, de ce que les époux ne se croient pas capables de quelque chose, fait qu'ils considèrent en soi comme une possibilité fondamentale de la nature humaine. Le scepticisme qui s'exprime par cette formule alternative de promesse est plus profond. Le sentiment de vie répandu au cours de l'ère post-moderne conseille, face à la complexité des situations de vie actuelles y compris dans les projets de partenariats communs, de naviguer à vue et de n'envisager que la tranche de vie suivante, calculable. Si la relation perdure pour l'éternité, c'est bien; dans ce cas, la promesse faite au mariage se réalise comme les partenaires l'ont souhaité: ils vont effectivement tirer le meilleur parti de leur mariage. Si par contre ils acquièrent un jour la douloureuse certitude que leur union a échoué, ils peuvent se consoler en se disant qu'ils se seront mobilisés de toutes leurs forces pour qu'elle réussisse.

Une telle attitude, qui souhaite se protéger contre les tensions excessives nées de trop fortes attentes dans la vie de chacun en introduisant des restrictions préventives, peut être comprise

comme une réponse pragmatique aux césures profondes rencontrée dans le monde où nous vivons aujourd'hui. Les changements radicaux que le processus de transformation sociétal a introduit dans la vie en partenariat, la vie matrimoniale et la famille se laissent décrire au moyen de deux catégories d'interprétation relevant des sciences sociales: notre vie est caractérisée par une multiplication toujours croissante des formes de vie, avec dans son sillage une segmentation des biographies individuelles. L'intégration sociale de la vie et la confiance en la fiabilité des institutions sociales se sont fragilisées ; les exigences contradictoires quant au mode de vie, que l'on doit remplir dans la société événementielle et de prise de risque, réclament aux yeux de beaucoup de gens une faculté de réaction plus souple pour pouvoir réussir dans des cadres de vie changeants.

Un trait caractéristique de la vie dans le monde moderne est sa complexité et son incohérence. L'espérance de vie en hausse place devant le défi inhabituel de planifier judicieusement une vie plus longue, tout en sachant que les conséquences à long terme des décisions actuelles sont difficiles à évaluer.¹ À la place de répartitions claires des rôles de vie dans le mariage, la famille et le métier, il est demandé aux gens d'aujourd'hui de coordonner leur activité professionnelle et leur travail familial, tâche que les exigences de mobilité dans la vie professionnelle et que les horaires de travail décalés des partenaires finissent de compliquer. Simultanément, les attentes que chacun a de sa propre vie changent. La disparition d'une culture ascétique, prête à renoncer et à se restreindre sur des périodes prolongées pour honorer des engagements pris, tend à modifier l'attitude fondamentale de chacun envers sa propre biographie, qui préfère goûter en permanence le bonheur de vivre. En outre disparaît l'aptitude de considérer aussi comme heureuse une vie assortie de hautes ambitions pour lesquelles il vaut la peine de supporter des contraintes.

Et en définitive, ce n'est pas à notre époque mais déjà depuis celle du romantisme bourgeois que l'idéal moderne de l'amour évolue dans une direction qui fait apparaître comme utopique l'adhésion ferme à l'indissolubilité du mariage. Le psychanalyste *Erich Fromm* impute l'incapacité croissante de beaucoup de gens à manifester un amour authentique au fait qu'ils

¹ L'espérance de vie accrue et la diminution du nombre d'enfants revêtent une importance considérable dans la communauté matrimoniale. Au début du 20^e siècle, le temps que les époux passaient sans enfants n'était que de quelques années ; aujourd'hui il est fréquent, une fois les époux arrivés à un certain âge, que la phase de vie matrimoniale emboîtant le pas à la phase familiale dure 25–30 ans ou plus. Vu qu'autrefois beaucoup de femmes mouraient en couches et que les hommes devaient se remarier déjà rien qu'en raison des enfants, les seconds mariages étaient largement répandus. Du mariage actuel référé au partenaire découle donc ceci: « Si ... aujourd'hui nous parlons d'un 'mariage pour la vie', nous avons affaire à une institution jusqu'à présent inédite sous cette forme dans l'histoire » (*Ingrid Jos*, op.cit. 144).

confondent l'amour avec les seuls sentiments l'un pour l'autre et qu'ils restent à un stade de développement immature bloquant leur capacité d'amour: «On refuse de voir dans l'amour érotique un facteur important, à savoir le facteur de la volonté. Aimer un autre être humain ce n'est pas seulement un sentiment puissant, c'est aussi une décision, un jugement, une promesse. Si l'amour n'était qu'un sentiment, la promesse de s'aimer l'un l'autre pour toujours serait privée de base.»² Le philosophe *Theodor W. Adorno* diagnostique lui aussi les illusions, desquelles les gens se bercent eux-mêmes, devant les contraintes aliénantes du monde moderne, de pouvoir se retirer dans la «paisible enclave» de leurs sentiments privés. «Partout la société civile insiste pour que soit fait un effort de volonté; seul l'amour ne doit pas être arbitraire, mais pure expression spontanée des sentiments. »³ Pourtant, cette tentative visant à redresser la vraie vie au milieu d'une société de la contrevérité et du mensonge, de l'exploitation de l'un dans l'intérêt de l'autre, est vouée à l'échec sans la «résistance consciente» d'un effort assidu de volonté. La vraie vie comme la promet l'amour ne peut naître que d'une transcendance des sentiments: «Seul celui qui aime a la force de rester fidèle à l'amour. C'est la tentative, par les sentiments interposés, de savoir si cela durera par-delà les sentiments, même si c'était de l'obsession.»⁴

Tandis qu'en sciences sociales les analyses recherchent des motifs empiriquement vérifiables de l'instabilité extérieure et intérieure des relations de partenariat, la littérature actuelle contient de nombreux essais pour retracer le naufrage des relations depuis le point de vue individuel de la relation de couple respective. Les personnages de roman ne doivent satisfaire qu'à l'ambition de restituer authentiquement ce qu'ils vivent et éprouvent; ils ne doivent pas être forcément équilibrés, il leur est permis d'expérimenter mentalement avec des violations de tabous, de sonder les césures de la vie, de distendre des tensions et, surtout: il leur est permis avec un sérieux existentiel de remettre en question, ne serait-ce qu'à l'essai, l'ensemble de ce sur quoi nous avons jusqu'à présent bâti. Dans son roman «Paarungen» (Formations de couples) *Peter Schneider* prête ces mots à Théo son personnage principal: «Les institutions de l'amour sont en voie de dissolution ouverte parce que les contraintes socioculturelles qui les sous-tendent disparaissent.» À ce constat difficilement discutable l'auteur associe une question provocante dont il laisse toutefois en suspens la réponse possible: « Pourquoi à vrai dire ne pas partir du postulat diamétralement opposé, à savoir de l'infidélité comme étant la

² Die Kunst des Liebens (L'art d'aimer), Frankfurt/Main. 1956, pp. 81 et suiv.

³ Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, (Minima Moralia. Réflexions issues d'une vie abîmée), Francfort/Main 1973, 223.

⁴ Op.cit. 224

règle, de l'aboutissement inéluctable à une séparation, du caractère fini de l'amour? Pourquoi nous plaignons-nous, pourquoi sommes-nous répétitivement déçus, pourquoi déclarons-nous ne pas être d'accord avec l'expérience vécue que le côté passager de l'amour représente le cas normal?»⁵

Ces questions lancinantes admettent une double réponse: Elles peuvent être comprises comme une invitation à prendre congé des trop grandes espérances associées aux termes «fidélité», «fiabilité» et «sécurité». Si l'on sonde l'avenir de sa propre vie avec des attentes sobres et éprouvées par la vie, on est moins déçu lorsque l'inévitable se produit. Mais les questions de Théo peuvent aussi être lues en sens opposé; elles présentent un excédent de signification qui invite à réfléchir aux conséquences d'une réponse lancée de manière ludique et dénuée de sérieux. Ces questions ainsi comprises sont une invitation à surmonter une façon superficielle d'observer la vie et à aller jusqu'au fond des choses. Qu'est-ce que cela signifierait, pour l'entendement de la nature humaine, pour l'idée que notre biographie est organisée par nous-même, si le cas normal de l'amour était son caractère passager? Qu'est-ce que cela aurait comme conséquence pour notre aspiration à ce que notre dignité soit respectée et à ne pas être traité que comme point référentiel de souhaits tiers et de projets d'auto-réalisation?

Ce qu'il faut d'abord, c'est reconnaître que l'amour peut effectivement passer. Lorsque deux personnes prennent la décision irrévocable de construire ensemble un projet de vie en se liant pour toujours l'un à l'autre, cela ne signifie pas qu'ils ne pourraient pas revoir la résolution prise l'un envers l'autre. Chaque décision dans la vie n'a pas qu'une origine servant à l'auto-examen et à clarifier les aspirations et attentes, elle a aussi une conséquence de laquelle dépend finalement sa réussite. Au sens strict, seul le passé est irrévocable et Dieu non plus ne peut pas l'effacer.

Le caractère irrévocable du choix de vie que l'homme et la femme ont fait en décidant de se marier est plutôt de nature normative et intentionnelle. Ce choix est fondé sur ce que l'amour veut, à vrai dire, et sur ce qui est son intention une vie entière s'il veut rester fidèle à lui-même. L'indissolubilité du mariage n'est pas une attente normative qui serait assignée à ce dernier depuis l'extérieur; il s'agit plutôt d'une exigence que les époux s'imposent à eux-mêmes en faisant confiance à leur amour. Une telle décision dans la vie implique la libre et

⁵ Cf. *P. Schneider*, *Paarungen (Formations de couples)*, Berlin 1992, 59 et suiv. Je dois le signalement de ce passage à mon collègue Rainer Marquard à Fribourg, que je remercie ici.

définitive autodétermination des deux partenaires quant à leur volonté conjointe de ne pas fixer de limite à l'épanouissement de leur amour. La raison à vrai dire faisant que le mariage est une communauté créée pour l'intégralité de la vie, de par son essence indissoluble et qui exige une résolution irrévocable prise des partenaires l'un pour l'autre, réside en ce que le mariage est l'expression de la vérité personnelle de deux êtres humains qui veulent réciproquement respecter la personnalité de l'autre et la reconnaître. «L'indissolubilité du mariage est (...), comme son unité, fondée dans l'inconditionnalité de l'acceptation et de l'accueil réciproques des époux.»⁶ Les caractéristiques essentielles du mariage, à savoir son caractère exclusif (monogamie), son absence de réserves et son ouverture sans limite sur l'avenir conjoint résultent de ce qui est appelé, pour reprendre un classement relevant des sciences sociales, «l'inclusion de la personne toute entière» (*Niklas Luhmann*). Il ne s'agit pas, comme dans d'autres formes de socialisation humaine, d'une coopération temporaire dans certains domaines partiels de la vie, mais de l'acceptation sans condition de l'homme et de la femme, de tous les aspects de leur personnalité. En sciences sociales, les analyses parlent de l'aspiration à trouver, dans une société aux fonctions différenciées, un endroit où les gens ne soient pas acceptés seulement dans un rôle particulier, mais complètement, dans tous les aspects de leur personnalité. Il s'agit de l'aspiration à une «appartenance complète» et de la «plus haute pertinence» de l'existence propre de l'individu, qui recherche dans l'amour une satisfaction dont le véhicule est la sexualité.⁷

Le lien entre la sexualité et l'amour n'est pas à considérer comme une compensation extérieure comme l'ancienne doctrine des biens du mariage tentait de le faire penser, qui voyait dans la fidélité des partenaires et dans l'enfant une compensation pour le fléau du désir.⁸ Le motif décisif pour lequel le vécu sexuel n'est bon que dans l'espace intérieur d'une relation de partenariat résolue à être durablement fidèle, réside plutôt dans le fait que dans le vécu sexuel, nous avons affaire à une autre personne que nous ne pouvons pas «utiliser», dans l'intimité non plus, comme un objet. Nous devons au contraire, dans cette union sexuelle accentuée par

⁶ *M. Knapp*, Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit (Foi – Amour – Mariage. Une tentative théologique à une époque difficile) Wurtzbourg 1999, 152.

⁷ Cf. *S. Lewandowski*, Sexualität in Zeiten funktionaler Differenzierung (La sexualité au temps de la différenciation fonctionnelle), Bielefeld 2004, 30–108.

⁸ Cf. *A. Augustinus*, De Genesi ad litteram IX, 7; De bono coniugali VII, 6–7. Cf. *E. Scalco*, «Sacramentum connubii» et institution nuptiale. Une lecture du «De bono coniugali» et du «De sancta virginitate» de S. Augustin, in: *ETHL* 69 (1993) 27–47. Les théologiens de la scolastique précoce et de l'augustinisme extrême voyaient dans toute sensation de désir sexuel un péché grave converti par les trois biens matrimoniaux (*fides*, *proles* et *sacramentum*) en un péché véniel. Cf. *H.-G. Gruber*, Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers, (Entendement du mariage au 15^e siècle. Étude morale historique de la doctrine du mariage selon Dionysus le Chartreux, Regensbourg 1989, pp. 129 et suiv.

le désir, nous réjouir de la présence de l'autre, d'une façon qui soit adaptée à sa dignité en tant que personne. La signification existentielle de la pulsion sexuelle réside justement dans le fait qu'elle s'intéresse à une personne concrète de l'autre sexe et qu'elle peut ainsi devenir le fondement d'une relation durable. Dans cette orientation, importante au sens existentiel, vers un «objet» (pour reprendre le langage freudien) qui est en même temps une personne, la pulsion sexuelle diffère fondamentalement de la «pulsion alimentaire», pour la satisfaction de laquelle l'être humain peut recourir à des biens inférieurs à sa personne.

Un exposé des motifs herméneutiques de certaines normes comportementales de l'éthique sexuelle doit donc montrer leur lien avec le constat que la sexualité ne doit pas être comprise de manière analogue à la fin et à la soif, mais en reprenant le modèle du langage et de la communication. La sexualité est assujettie au commandement fondamental de véricité car il s'agit de la forme la plus intense de communication humaine, au cours de laquelle la femme et l'homme, unissant leurs corps et leurs âmes, expriment leur affection l'un pour l'autre. En tant qu'amour mêlé de désir et sous la forme du besoin sexuel, la sexualité est toujours un rapport entre personnes censées être entièrement tournées l'une vers l'autre. Elle sert à satisfaire un besoin humain fondamental, qui est de construire une enceinte de protection faite d'intimité et de fiabilité, et elle permet en même temps de faire des expériences existentielles fondamentales telles que se sentir en sécurité, être sûr de soi, avoir la capacité de prendre de la responsabilité et de se donner à l'autre. Elle aide l'être humain, femme ou homme, à découvrir un endroit concret dans le monde où tous deux trouveront la tâche de leur vie et où ils pourront faire coïncider les dispositions de l'être-soi-même et de l'être-dans-le-monde.

Cependant, la pulsion sexuelle est de par sa nature un amour qui désire, qui provient d'un besoin instinctif et affectif et qui recherche sa satisfaction en l'autre. Ce vécu du manque qui peut être supprimé en obtenant un bien précis, le désir sexuel en partage les similitudes avec la faim et la soif, avec le fait d'avoir froid, d'être fatigué, ou avec toutes autres situations de manque de l'organisme. L'amour qui désire est amour humain en ce sens qu'il part d'un besoin et qu'il recherche satisfaction dans ce qui lui manque. Que pour l'homme la femme et pour la femme l'homme deviennent objet du désir sexuel ne signifie cependant pas qu'ils deviennent un objet d'usage courant qui détruit leur dignité en tant que personnes. Le partenaire aimé aspire lui-même à être désiré par l'autre; il ne veut pas que l'autre lui soit indifférent et se comporte avec bienveillance et respect mais sans manifester d'intérêt. Au contraire, le fait de vivre les effets de son propre charme envers le partenaire accroît le respect de soi-même

qu'éprouvent la femme et l'homme en tant que personnes caractérisées par leur appartenance à un sexe. Chacune de ces personnes veut que le partenaire la considère désirable et qu'il lui parle le langage du désir sexuel: «Je te veux parce que c'est bon pour moi que tu sois là».⁹

Ce désir réciproque implique que les partenaires d'une relation sexuelle sont utiles l'un à l'autre. Cependant, être utile l'un pour l'autre n'a pas le même sens qu'être un objet d'usage courant. Il y a une différence entre le fait que j'aime un partenaire sexuel remplaçable à tout moment dans cette fonction par un autre, et qui devient un objet du fait que je n'ai besoin de lui que tant que je n'ai trouvé personne de meilleur, ou que j'aime une autre personne sans aucune réserve, avec laquelle je vis en même temps la satisfaction de mon désir sexuel. Dans le premier cas, la question qui définit la relation entre les deux partenaires est la suivante: «As-tu envie de faire l'amour?» L'harmonie des intérêts qui s'instaure du fait que les deux partenaires prennent du plaisir l'un de l'autre et qu'ils sont liés par une sensation réciproque de désir ne signifie pas qu'ils se désirent *l'un l'autre*; leur aspiration cible bien plutôt le plaisir que chacun trouve par lui-même chez l'autre. Si inversement le désir sexuel est une relation entre personnes résolues à le faire durer et à faire preuve de fidélité, le sens dans lequel la question est posée s'inverse pour devenir: «Tu me désires?» et a trouvé une réponse définitive dans l'acceptation mutuelle des partenaires par le biais de l'amour.¹⁰ Grâce à l'amour change ainsi la structure de l'avoir dans le vécu sexuel: Je ne possède pas le partenaire pour moi: l'autre est désiré comme celui à qui j'ai la permission de me donner et dont je reçois l'abandon. Cette façon de se désirer l'un pour l'autre, différente de la possession comme un objet, le théologien protestant *Eberhard Jüngel* l'a synthétisée en cette formule marquante: «En amour, il n'y a pas de possession qui ne soit née du don.»¹¹ Si le désir sexuel de l'autre s'unit avec l'amour, le fait d'être hors soi, qui correspond à la structure extatique du désir, coïncide avec le fait d'être près de l'autre qui marque le désir de l'amour.¹²

⁹ Cf. *J. Pieper*, Über die Liebe (De l'amour), in: *le même*, Œuvres (édité par *B. Wahl*), tome 4: Schritte zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre (Étapes vers l'anthropologie philosophique et l'éthique: l'image de l'homme qu'a la doctrine de la vertu), Hambourg 1996, pp. 351 et suiv.

¹⁰ Cf. *D. Schnarch*, Die Psychologie sexueller Leidenschaft (orig.: Passionate Marriage. Love, Sex and Intimacy in Emotionally Committed Relationships) (Psychologie de la passion sexuelle; titre original: Mariage passionné. Amour, sexe et intimité dans les relations sentimentalement engagées), Stuttgart 2006.

¹¹ Gott als Geheimnis der Welt (Dieu, secret du monde), Tübingen 1977, 437.

¹² Cf. *Regina Ammicht Quinn*, Körper–Religion–Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter (Corps–Religion–Sexualité. Réflexions théologiques sur l'éthique des deux sexes), Mayence 1999, 344, ouvrage qui toutefois souligne plus fortement le caractère problématique et utopique de l'harmonie entre la sexualité et l'amour, dont on ne doit pas se servir comme référentiel normatif dans l'évaluation morale des comportements sexuels (cf. op.cit. pp. 244 et suiv.).

**Sexualité comme expression de l'amour.
Réflexions sur une théologie de l'amour**

Abbé Prof. Dr. François-Xavier Amherdt (Fribourg/CH)

Introduction: Amour, Sexualité, Alliance

Aimer, s'unir sexuellement, faire alliance: la convergence entre ces trois attitudes est l'un des apports les plus caractéristiques de l'inspiration biblique au patrimoine éthique de l'humanité. Cette triangulation «sexualité – amour – alliance» est associée dans des textes fondateurs comme Gn 2,24: «*L'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme et tous deux ne feront plus qu'une seule chair*»; ou «*Isaac introduisit Rebecca sous sa tente. Il la prit, elle devint sa femme et il l'aima. Et Isaac se consola de la perte de sa mère(!)*» (Gn 24,67).

Comment comprendre cette unité amour – eros / amour – agapè / alliance, au-delà des dissociations contemporaines, selon **une conception de la sexualité personnaliste** (marquant l'ensemble des dimensions de la personne), ne se réduisant pas à la génitalité et tenant pleinement compte **des apports de l'anthropologie, de la sociologie**, de la psychologie des profondeurs et des sciences humaines (chapitre 1)?

Quelles incidences les considérations différenciées d'une telle théologie de l'amour peuvent-elles avoir sur **le discernement à opérer face aux relations sexuelles en dehors d'un mariage sacramentel**, dans une perspective de **loi de gradualité** (cf. *Evangelii gaudium*, n. 44) (chapitre 2)?¹

¹ Nos réflexions s'inspirent principalement des travaux de G. DURAND, *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale*, coll. «Recherches morales», n. 3, Montréal / Paris, Fides / Cerf, 1979; X. THEVENOT, • *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Paris, Salvator, 1983; • *Une pensée pour des temps nouveaux*, Paris, Éd. Don Bosco, 2005; G. COTTIER, «La conception chrétienne de la sexualité», dans IDEM, *Défis éthiques*, St-Maurice, Saint-Augustin, 1996, pp. 19-44; G. BEDOUELLE – J.L. BRUGUES – P. BECQUART, *L'Église et la sexualité. Repères historiques et regards actuels*, coll. «Histoire du christianisme», Paris, Cerf, 2006; X. LACROIX, • *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, coll. «Recherches morales – Synthèses», Paris, Cerf, 1994; • *La traversée de l'impossible. Le couple dans la durée*, Supplément à *Vie chrétienne*, n. 458, Paris, janvier 2010; • *Les mirages de l'amour*, coll. «Questions en débat», Paris, Bayard / Centurion, 1997; • *L'avenir, c'est l'autre. Dix conférences sur l'amour et la famille*, coll. «Recherches morales», Paris, Cerf, 2001; • *Le corps de l'esprit*, Paris, Cerf, 2002².

1. Chapitre 1 : Les axes principaux d'une proposition de perspective chrétienne sur la sexualité comme expression de l'amour

C'est **par son intégration dans la relation amoureuse** que la sexualité est personnalisée, que l'être humain peut devenir «sujet» de sa sexualité. Et cela **selon plusieurs sens** (significations et directions).

1.1. Le sens du corps, de l'incarnation et du don de soi ou la «gravité des gestes»

Au-delà de sa portée **purement «fonctionnelle** ou opératoire», en tant que mise en œuvre d'un besoin physiologique ou affirmation de soi dans une sorte de rite de passage, la sexualité a d'abord **une valeur «érotique»** et relationnelle. Celle-ci est chargée de toute la beauté que le christianisme attribue **au corps** considéré comme totalité de l'être dans sa visibilité extérieure (la «chair», *basar*) et temple de l'Esprit.

Selon la visée d'une morale de l'appel, cela résonne comme une invitation lancée à la personne pour qu'elle donne tout son «poids» aux gestes corporels (la caresse, le baiser, le «coït» au sens de «venir ensemble», *co-ire*), qu'elle accompagne **les lumières et les ombres inconscientes des pulsions et du désir par la tendresse et la parole**: c'est la conjonction du verbe et de la chair qui crée le plus fort des liens, c'est la cohérence entre le don signifié dans l'offrande des corps et le don réel et existentiel qui permet **l'incarnation du spirituel** et la spiritualisation du charnel, dans une perspective de la sexualité comme don de soi, dans la réciprocité et la reconnaissance mutuelle.²

1.2. Le sens de la liberté véritable ou l'appel à la responsabilité

C'est dans cette perspective que s'inscrit **la chasteté**, conçue comme «maîtrise libérante des pulsions». Libérante au sens de la liberté à laquelle l'Esprit du Seigneur nous invite (2 Co 3,17), ainsi que le proclame Paul: «*C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés*» (Ga 5,1)³. Liberté face aux pulsions, aux conditionnements culturels, aux idoles des fantasmes, à la «tyrannie du plaisir»⁴ ou au «devoir» de la cohabitation juvénile: il s'agit d'une **liberté de personnalisation**, c'est-à-dire de cette capacité de vouloir vraiment ce que nous vivons, de l'intérieur, dans une visée constructive de la personne.

² Voir la très belle méditation de JEAN PAUL II, *Le don désintéressé*, *Nouvelle revue théologique* 134, 2012, pp. 188–200.

³ Cf. I. DONEGANI – M. DORSAZ – B. FRANCEY – P. LEFEBVRE – F.X. AMHERDT (dir.), *La lettre aux Galates: « C'est pour la liberté que le Christ nous a libérés »*, coll. « Les Cahiers de l'ABC », n. 3, St-Maurice, Saint-Augustin, 2015.

⁴ Cf. J.C. GUILLEBAUD, *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil, 1998.

Cette liberté se fait responsabilité, à savoir **capacité de répondre de ses actes** et de consentir à s'engager. Ce qui implique des ressources spirituelles, reçues et mûries.

1.3. Le sens du temps ou l'invitation à l'attente

La sexualité comme capacité à se donner, qui est donc bonne, épanouissante, voulue par le créateur et promesse de bonheur (*Il n'est pas bon que l'homme soit seul*) (Gn 2,18); «*Heureux l'époux dont la femme est excellente, le nombre de ses jours sera doublé*» (Qo 26,1-1)), exige l'art de **discerner le moment favorable**. Tel est peut-être la plus belle définition de **la pudeur**: «*Attendre que soient réunies les conditions du dévoilement de la personne*»⁵.

Ceci a son importance dans la réflexion sur les relations avant et hors mariage: **l'amour vrai attend**, la patience est une vertu essentielle dans notre univers de la temporalité morcelée et du «tout tout de suite». Les relations sexuelles laissent des traces dans la mémoire profonde: les individus qui sont les plus précoces et qui ont le plus de partenaires sexuels ou conjugaux, ont une vie affective plus complexe et moins stable.

1.4. Le sens de la différence: un chemin vers l'altérité

Être sexué, c'est comme l'indique le terme même de «sexe», de *secare*, couper, être marqué du sceau d'une différence. Le désir sexuel est la force qui me porte vers le corps de l'autre en tant que **doublement autre**: en étant autre sujet, et en appartenant à l'autre sexe. «*Mâle et femelle Dieu les créa, à son image*» (Gn 1,26).

Cela se traduit par une double position: à la fois **refus de toute discrimination** envers les personnes qui se reconnaissent homosexuelles, mais en même temps, **affirmation d'une non-équivalence**, d'une dissymétrie entre une sexualité qui intègre la différence sexuelle et une sexualité dont l'*eros* se porte vers les partenaires du même sexe. Car s'écrier «*A ce coup-ci, os de mes os, chair de ma chair*» (Gn 2,23), n'est possible que lorsque le sujet a le sentiment de recevoir non son double, mais ce qui lui manque. L'union est l'alliance des contraires, la *coincidentia oppositorum*.

1.5. La sexualité interpellée à partir de son avenir: le sens de l'alliance conjugale

Le christianisme comprend toujours la personne, non à partir de son passé et de ses déterminismes, mais en fonction de son avenir, de **sa vocation d'«homme nouveau»** qu'elle est appelée à devenir, en conformité au «nouvel Adam». Pour la sexualité,

⁵ J.L. BRUGUES (dir.), *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-les-Tours, CLD, 1991, p. 361.

l'accueil de l'avenir se traduit par la capacité de faire alliance et de s'ouvrir à la fécondité.

«*D'elle-même, la sexualité ne lie pas*», dit A. Mattheeuws⁶: c'est la **parole d'engagement** dont elle est entourée qui fait l'union, à condition que cette parole donnée soit vraie. Telle est la **«plus-value» du mariage sacramentel** : il donne consistance au « nous » de la relation, il offre un lieu de dépassement de l'homme ancien, puisque «*nul ne vit pour soi-même*» (Rm 14,7), il fait correspondre l'entrée de deux corps l'un dans l'autre avec l'entrée de deux histoires l'une dans l'autre⁷, il confère **une dimension communautaire et sociale stable** et reconnue à l'union.

Du point de vue sacramentel, le «*tous deux ne feront plus qu'une chair une*» (*basar ehad*) fait écho à l'unité du Dieu célébré dans la prière «*Écoute Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est un*» (*Adonai ehad, Dt 6,4*). L'amour indissoluble de l'homme et de la femme devient ainsi le miroir vivant («réfléchissant», le sacrement) de l'amour du Christ et de l'Église.

Dans la morale d'appel dont nous parlerons ci-dessous, il est nécessaire de faire entendre qu'une union qui a lieu **en-dehors de ce contexte d'alliance** reste comme inachevée, en attente d'un cadre plus cohérent où chair et parole donnée s'expriment mutuellement.

1.6. L'ouverture à la fécondité ou l'accueil de l'avenir

De même, il convient d'éveiller les consciences à la nécessaire intégration de la perspective de fécondité **pour un exercice plein de la sexualité**, au cas où la relation s'y refuse pour des raisons comme l'immatunité ou l'instabilité. «*C'est dans l'enfant que les deux deviennent une seule chair*», affirme Rabbi Rachi⁸.

Aimer la vie avec l'autre, c'est désirer la donner: l'horizon de fécondité complète les dimensions érotique et relationnelle de la sexualité, à l'opposé de la «mentalité contraceptive» actuelle. **Le désir «génital»**, de la racine *genere*, engendrer, parvient à sa maturité s'il intègre le désir d'enfant comme sa perspective d'avenir par excellence.

⁶ A. MATTHEEUWS, *Les dons du mariage*, Namur, Culture et vérité, 1996, p. 585.

⁷ «*On ne pénètre réellement un être qu'en épousant l'axe central de sa vocation humaine*», dit magnifiquement le penseur libanais René HABACHI (*Commencements de la créature*, Paris, Centurion, 1965, p. 122).

⁸ Un maître du XII^e siècle, cité par J. EISENBERG, *A Bible ouverte*, Vol. II, *Et Dieu créa Ève*, Paris, Albin Michel, 1979, p. 150.

2. Chapitre 2 : Les valeurs des relations et de l'union hors mariage

Sur cet arrière-fond théologique, que dire des relations sexuelles situées hors du cadre de l'alliance matrimoniale?

2.1. Un déploiement dans le temps

Ma thèse est qu'il faut **opérer un discernement selon les situations**, qu'il vaut la peine de **valoriser les « *logoi spermatikoi* »**, les semences de l'Esprit déjà à l'œuvre dans certaines relations et que, selon la **pédagogie graduelle de Dieu**, il faut faire retentir une parole d'appel plutôt que de condamnation, selon **une pastorale d'accompagnement**. Comme l'a dit le recteur de l'ICP, Philippe Bordeyne, «*La pédagogie divine ne se focalise pas sur un idéal, mais permet de **discerner ce qu'il y a de positif dans toute vie**, y compris pour les personnes vivant des situations "hors clous" [= dites "irrégulières"]*»⁹. Elle s'adosse à une théologie de la grâce qui rend chaque personne « capable » de cheminer dans l'amour.

Point n'est besoin d'insister sur les limites, déjà au plan psychologique et anthropologique, des relations sexuelles éphémères, où l'autre est considéré comme objet de consommation. Par contre, **dans les situations de concubinage**, comme mariage à l'essai, étape avant le mariage ou anticipation de la date du mariage, un discernement éthique s'impose.

Dans un certain nombre de cas on dira que tout se passe **comme si ces couples vivaient en plusieurs mois ou années ce que les générations précédentes vivaient en une seule journée**. Là où l'accent était mis sur l'unité de sens et l'aspect événementiel (commencement de vie commune loin des parents, premières relations sexuelles, mariage civil et mariage religieux), l'accent est désormais mis **sur la graduation** et l'aspect générique. [Là où primait la cristallisation du sens sur un rituel et des institutions centrales, ce sont maintenant les cheminements de la conscience et les contingences de l'ajustement de deux histoires qui l'emportent.] Le temps de cohabitation correspond pour certains à ce qu'étaient (et devraient être davantage) **les fiançailles**, aux relations sexuelles près. Celles-ci sont considérées comme moins engageantes que la volonté de procréer, qui dans des cas fréquents, correspond à la demande de l'acte fondateur du mariage (et de la famille).

À cet égard, il serait opportun de souligner davantage dans la doctrine ecclésiale la valeur déjà engageante, et souvent ouverte à la fécondité, du **mariage civil**.

⁹ Philippe BORDEYNE, «Colloque du 5 février 2015 à l'ICP», *La Croix*, 5.2.2015, p. 2.

2.2. Quels « *logoi spermatikoi* » ?

Les valeurs de ces «**situations intermédiaires**» ne sont pas nulles et méritent d'être relevées.

- 1) **Les gestes** ne sont pas in-signifiants et le corps du (de la) partenaire pas réduit à un objet de plaisir. En tous cas moins que celui des servantes ou prostituées que les jeunes nobles ou valets violentaient autrefois pour satisfaire leurs instincts.
- 2) La dimension **relationnelle** d'amour, certes fragile et précaire, est (presque) toujours présente.
- 3) La **liberté** de réciprocité et de tendresse existe.
- 4) Le **déploiement dans le temps** donne un autre poids à la cohabitation.
- 5) L'existence d'un **projet réel** d'alliance future
- 6) et de **fécondité envisagée**,

font de la sexualité vécue un langage non dépourvu de **signification symbolique**, même si le provisoire vécu amène à une fragilité intériorisée, parfois de manière inconsciente, qui empêche la maturation de l'amour.

2.3. Une morale d'appel à faire retentir amplement

Il devient dès lors moralement et pastoralement envisageable de ne pas jeter un total discrédit sur de pareilles relations. Leurs carences sont d'ailleurs pour certaines dues à la pression du contexte et au **manque de repères en éducation sentimentale**, la formation sexuelle donnée étant souvent uniquement hygiéniste ou prophylactique. En montrant les limites à la lumière de la Révélation, il est possible d'en faire comme **l'envers d'une détermination positive**: «**Vous êtes appelés à une valeur plus haute encore et à une exigence plus élevée.**»

- 1) **La foi étant «(con)fiance**», pourquoi ne pas vivre un temps d'attente, qui creuse le désir, un moment de fiançailles (pour un couple se préparant au mariage), **de nouvelle virginité** et continence acceptant une certaine «solitude» nécessaire, qui renforce la profondeur de l'engagement futur?
- 2) La relation à Dieu étant **entrée dans le mystère de l'Alliance**, pourquoi ne pas envisager la valeur d'engagement définitif du «**pacte tranché**» (*karat berit* en hébreu, trancher une alliance pour la conclure), **cette clarté** que la norme du mariage et le don réciproque des consentements mutuels apportent ?¹⁰
- 3) **Les rites ecclésiaux** et le balisage rituel et sacramentel inscrivant les actes humains dans un cadre communautaire, les accompagnant vers une forme de

¹⁰ Cf. P. IDE, *Célibataires : osez le mariage!*, Paris, Éd. St-Paul, 1999.

conjugalité et leur conférant une dimension (con)sacrée, pourquoi ne pas s'ouvrir aux bienfaits festifs et sociaux d'une célébration qui scelle l'union et **Pouvre à son avenir de fécondité?**

- 4) **L'eucharistie** signifie le mystère du corps livré et du don de soi jusqu'à l'extrême. Elle permet à ceux qui y communient d'atteindre la plus haute vérité d'eux-mêmes, en se laissant transformer par le corps du Christ reçu en eux, comme lors de l'union conjugale. L'eucharistie fait entrer dans une communion encore plus forte que la relation charnelle et matrimoniale, **en communion avec le divin Époux et les frères et sœurs** membres de son Corps. C'est elle qui sauve nos unions humaines de leurs ambiguïtés et qui transforme l'eau de notre conjugalité charnelle en vin nouveau de l'Alliance éternelle (comme à Cana, *Jn 2,1-12*). Inscrivons donc nos alliances humaines sexuelles et conjugales dans le sacrement de l'Alliance nouvelle et éternelle!

La prise en compte de l'histoire et des développements biographiques dans la vie morale et la pastorale de la famille

P. Prof. Dr. Alain Thomasset, SJ (Paris)

Le rapport final du synode extraordinaire (*Relatio Synodi*, 2014) fait appel à la notion de «pédagogie divine» (n°12–14 et 25) pour montrer comment par sa grâce «l'indulgence divine accompagne toujours le chemin des hommes» dans une révélation progressive (n°14) et comment de manière éminente Jésus-Christ «accompagne les pas [de ceux qu'il rencontre] avec vérité, patience et miséricorde, tout en annonçant les exigences du Royaume de Dieu» (n°12). La vocation de l'Église étant de prendre exemple sur Jésus (n°14), elle ne peut omettre de prendre en compte l'histoire des sujets et de les accompagner sur leur chemin de foi. La perspective biographique ou narrative suscite une éthique résolument personnaliste, sans pour autant renoncer à donner des indications normatives. Mon propos comme théologien de la morale fondamentale est de soulever des questions sous-jacentes à beaucoup d'aspects de la pastorale de la famille: comment comprendre l'enseignement sur les actes humains intrinsèquement mauvais? Comment passer d'une morale de l'acte à une éthique du sujet? Comment accompagner les personnes en situation d'échec?

A) La question des actes intrinsèquement mauvais

L'interprétation de la doctrine des actes dit «intrinsèquement mauvais» me paraît être l'une des sources fondamentales des difficultés actuelles de la pastorale des familles, car elle détermine en grande partie la condamnation de la contraception artificielle, celle des actes sexuels des divorcés remariés et celle des couples homosexuels même stables. Elle apparaît à beaucoup comme incompréhensible et semble pastoralement contreproductive. Si elle insiste avec raison sur des repères objectifs nécessaires à la vie morale, elle néglige précisément la dimension biographique de l'existence, et les conditions spécifiques de chaque parcours personnel, éléments auxquels nos contemporains sont très sensibles et qui participent aux conditions actuelles de réception d'une doctrine ecclésiale. Plusieurs arguments vont dans ce sens d'une plus grande prise en compte de l'histoire des personnes.

1) Du côté subjectif, la nécessité du discernement en situation et la place de la conscience

a) Le n° 52 du rapport final du synode extraordinaire reconnaît lui-même cette difficulté, car il pose une «**distinction entre la situation objective de péché et les circonstances atténuantes**, étant donné que ‘l’imputabilité et la responsabilité d’une action peuvent être diminués voire supprimés’ par divers ‘facteurs psychiques ou sociaux’ (*Catéchisme de l’Église catholique* n° 1735)». Selon cette doctrine, si la malice objective demeure toujours, mais peut être atténuée (*Veritatis Splendor*, n°81,2), la responsabilité subjective peut être diminuée voire supprimée. **Un désordre objectif n’entraîne donc pas nécessairement une culpabilité subjective.** Il faudrait dire plus clairement que l’intention et les circonstances peuvent influencer la qualification objective de l’acte et que d’autre part, elles sont nécessaires pour déterminer la responsabilité morale du sujet qui doit décider et agir en conscience. Toute la tradition morale catholique appelle à ce discernement qui prend en compte ces divers éléments pour un jugement moral laissé en dernier recours à la conscience des personnes. Vatican II a rappelé la primauté de la conscience qui doit juger en dernier ressort (cf. *Gaudium et Spes*, n°16,50).¹

b) **Les personnes et les couples sont souvent confrontés à des conflits de devoirs qui obligent, en cas d’impossibilité d’assurer toutes les valeurs à la fois, de choisir après délibération de privilégier le devoir le plus important.** Dans les situations concrètes, le discernement s’impose : par exemple lorsqu’entrent en conflit l’ouverture à la vie et le respect de l’équilibre conjugal et familial. Les notes pastorales de neuf évêchés (dont celle des évêchés français, allemand et suisse de 1968), à la suite d’*Humanae Vitae* vont d’ailleurs dans ce sens lorsqu’en cas de conflits elles se réfèrent au jugement de la conscience et à la paternité responsable, en reprenant l’argumentation du Concile. Ne faut-il pas redonner toute sa place à la conscience des personnes ? Cela n’enlève nullement la nécessité d’éclairer celle-ci, mais exige de ne pas de se substituer à elle.

¹ «Seule la conscience du sujet peut fournir la norme immédiate de l’action (...) La loi naturelle ne saurait être présentée comme un ensemble déjà constitué de règles qui s’imposent *a priori* au sujet moral, mais elle est une source d’inspiration objective pour sa démarche, éminemment personnelle, de prise de décision.», Commission théologique internationale, *A la recherche d’une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Rome, 2008, n° 59. Voir aussi GS 50,2: «Ce jugement, ce sont en dernier ressort les époux eux-mêmes qui doivent l’arrêter devant Dieu»

c) **Une perspective biographique et narrative oblige à penser que l'évaluation morale ne porte pas sur des actes isolés, mais sur des actions humaines insérées dans une histoire.** Un acte singulier, isolé de son contexte et de l'histoire du sujet qui peut en être responsable (ce que signifie l'expression intrinsèquement) n'est pas encore un acte humain, mais un élément d'appréciation qui doit être complété pour être jugé. Un homicide est un geste, un acte matériel. En faire une action humaine suppose de déterminer qui en est l'auteur et de comprendre les raisons et les circonstances qui ont abouti à ce geste. S'agit-il d'une légitime défense, d'un accident, d'un crime passionnel, d'un assassinat, prémédité ou non... De même ne faut-il pas aller trop vite en qualifiant un acte sexuel de contraceptif ou d'intrinsèquement mauvais! Paul Ricœur et la philosophie contemporaine de l'action nous rappellent qu'il n'y a pas d'autre moyen que le récit pour attribuer un acte à un auteur qui alors peut en devenir responsable. C'est l'ensemble des éléments du récit qui permet de donner sens à une action, de la qualifier et donc de l'évaluer.² Or ce jugement c'est la conscience qui en fin de compte peut le porter. Les normes morales décrivent des actes. La conscience elle doit juger d'une action. Les repères éthiques objectifs donnés par l'Église ne sont qu'un élément (certes essentiel mais non unique) du discernement moral qui doit s'opérer en conscience. Il faut redonner une juste place aux normes morales et à la conscience pour éviter de laisser croire que la conscience est réduite à l'obéissance aveugle à des règles qui s'imposent à elle de l'extérieur. Omettre cela serait réduire l'éthique chrétienne à un pur moralisme, ce que les chrétiens d'ailleurs refusent en grande majorité et à juste raison.³

2) Du côté objectif, l'élaboration historique des normes morales et leur portée limitée

a) Selon *Veritatis Splendor* qui insiste sur l'objectivité des normes morales, la nature d'un acte dépend de son objet qui est «la fin prochaine d'un choix délibéré» (VS, n° 78, cf. St Thomas, *ST I-II*, Q.18, a.6). Elle ne se réduit donc pas à une pure matérialité et inclut déjà en partie une intention et des circonstances. Les actes dits contraceptifs incluent l'intention de rendre impossible la procréation. Les actes sexuels au sein d'un couple de divorcés-remariés incluent les circonstances d'une rupture de la première alliance conjugale, etc. **Mais cette définition reste trop courte ou trop générale pour rendre compte de la vérité de tels actes, car l'intention et les circonstances (qui contribuent à définir l'objet) peuvent être**

² Voir entre autres, Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, en particulier, chapitre 5 et 6.

³ Pour plus de précision, voir Alain Thomasset, «Dans la fidélité au Concile Vatican II: la dimension herméneutique de la théologie morale», *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, n°263, mars 2011, p. 31-61 et n° 264, juin 2011, p. 9-27

plus complexes. Dans le cas de l'union des époux par exemple, suffit-il, pour le définir, de dire d'un acte conjugal qu'il cherche à rendre impossible la procréation, alors qu'il possède aussi l'intention de renforcer l'union des époux et que ces actes sont légitimes et honnêtes (cf. *Gaudium et Spes*, n° 49,2)? Comment prendre en compte la différence entre un acte d'adultère et une relation sexuelle au sein d'un couple stable de personnes remariées?

Je note que Jean-Paul II dans *Familiaris consortio*, après avoir rappelé avec fermeté la norme morale et la discipline sacramentelle au sujet des divorcés remariés, invite à prendre en considération la «diversité des situations» (FC, n° 84) et que par ailleurs il évoque la loi de la gradualité pour promouvoir une «intégration progressive des dons de Dieu et des exigences de son amour» (FC, n° 9). Nous pourrions poursuivre cette intuition que le pape n'a pas développée.

b) Il faut ajouter à cela que les normes morales sont toujours à comprendre au sein d'un processus historique qui implique l'expérience des croyants.

L'objectivité de la vérité morale ne peut être réduite à une vérité de type scientifique ou apodictique qu'on prétendrait tenir une fois pour toute, de manière anhistorique. Cette vérité est toujours à chercher dans un dialogue constant entre l'héritage de l'expérience passée, la réflexion tirée de la raison et de la révélation, et l'expérience toujours neuve des chrétiens dans un temps et une culture donnés. Le *sensus fidei* des chrétiens est à prendre en compte. La normativité morale se construit dans un aller et retour constant entre la recherche de l'universel et la prise en compte des diverses particularités. L'histoire montre ce processus historique à l'œuvre dans l'élaboration du contenu de la loi naturelle elle-même. On gagnerait beaucoup dans l'élaboration des normes morales et des mesures pastorales à prendre à écouter davantage l'expérience et le *sensus fidei* des couples qui essayent de vivre au mieux leur appel à la sainteté, et plus particulièrement celle des pauvres qui savent mieux que d'autres ce que veut dire s'en remettre à Dieu.⁴

c) La conception de la révélation comme auto-communication de Dieu lui-même (*Dei Verbum*, n° 2), oblige à penser que la séparation entre doctrine et pastorale est impossible à tenir. Si la doctrine est la réflexion systématique sur l'expérience de foi vécue par les chrétiens, elle ne peut pas omettre de prendre en compte les circonstances de cette expérience et les conditions de réception de cette révélation divine (ce que la pastorale essaye précisément de faire). La communication divine et sa réception par le sujet croyant sont co-

⁴ Sur l'historicité de la loi naturelle, son indétermination plus grande dans les choses contingentes et la nécessité de faire appel à la sagesse de l'expérience de ceux qui sont engagés dans l'action, voir : Commission théologique internationale, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, 2008, n° 53-54.

originaires. L'annonce de la foi de manière adaptée aux circonstances du temps «qui doit demeurer la loi de toute évangélisation» (*Gaudium et Spes*, n° 44), ne peut manquer de refluer sur la compréhension de la doctrine elle-même. **Il faut penser cette réflexion normative comme un processus historique toujours en mouvement.** C'est ce que le Concile Vatican II a appelé la pastoralité de la doctrine.

A l'aide de tous ces éléments, on peut donc imaginer de mettre en œuvre **une pondération dans l'évaluation des actes humains, à la fois en donnant plus clairement sa place au rôle final de la conscience, mais aussi en affinant les normes morales actuelles pour prendre en compte les situations particulières qui autorisent à déculpabiliser les sujets.** Pour ne pas laisser cette appréciation à la seule subjectivité des personnes, on pourrait déterminer des situations suffisamment fréquentes pour élaborer des types repérables. On pourrait par exemple, faire la distinction entre une relation adultérine, une situation de concubinage, et des divorcés remariés vivant en couple stable avec le projet de reconstruire une famille. Dans ce dernier cas, l'imputabilité de ce désordre ne serait plus considérée.

Cette interprétation des actes moraux humains, qui reste dans le cadre de la tradition catholique, aurait plusieurs conséquences:

– **pour les personnes remariées**, il s'agirait de reconnaître que dans certains cas et du fait des circonstances particulières, les actes sexuels du couple ne soient plus imputés comme moralement coupables. Cela ouvrirait l'accès aux sacrements de réconciliation et de l'eucharistie. L'appréciation de ces circonstances et de l'accès aux sacrements pourraient être laissée à une instance ecclésiale habilitée après une période de pénitence. Des critères ont déjà été donnés dans le rapport synodal (n°52). On y retrouve les éléments de discernement déjà présentés par le théologien Joseph Ratzinger en 1972 qui reconnaissait qu'une deuxième union peut constituer une véritable «réalité éthique».⁵

– **pour les couples mariés**, les actes sexuels mettant en œuvre une contraception non abortive pourraient aussi être considérés comme subjectivement non coupables, du fait des circonstances et dans la mesure où les époux restent ouverts à l'accueil de la vie dans le cadre d'une paternité responsable et généreuse et où ces actes expriment le don de soi et l'amour mutuel des époux.

⁵ Voir Joseph Ratzinger, «Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung (À propos de la question de l'indissolubilité du mariage. Observations sur ce que montre l'histoire des dogmes sur son importance actuelle)», in Franz Henrich et Volker Eid (ed.), *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen* (Mariage et divorce. Débat entre chrétiens)", Kösel-Verlag, München, 1972, p. 35–56. Dans sa réédition de 2014, l'auteur modifie sa position.

– **pour les personnes homosexuelles** vivant en couple stable et fidèle, une même atténuation de la malice objective des actes sexuels pourrait être posée et la responsabilité morale subjective diminuée voire supprimée. Ceci serait cohérent avec l’affirmation (et le témoignage de nombreux catholiques) qu’une relation homosexuelle vécue dans la stabilité et la fidélité peut être un chemin de sainteté. Une sainteté à laquelle le Concile appelle tous les chrétiens (*Lumen Gentium*, chap. V). De plus, la personne homosexuelle ne peut être réduite à son orientation sexuelle, ni à ses actes. Comme toute personne et dans une perspective biographique, elle est « capable d’intégrer de façon constructive des traits non normatifs de son corps ou de son psychisme » (Thévenot). Il s’agit d’aider les personnes à vivre ce qui est humainement possible dans un chemin de croissance vers ce qui est souhaitable.

B) L’accompagnement pastoral des personnes en situation d’échec

Une deuxième conséquence de la prise en compte de la dimension historique de nos existences concerne **l’accompagnement pastoral des personnes en situation d’échec**. Face à des décisions difficiles qui risquent de mener à une transgression des exigences de l’Évangile, l’Église devrait pouvoir faire entendre trois aspects complémentaires.

1- **rappeler que le Dieu de Jésus-Christ est un Dieu d’amour** qui veut non pas la mort mais la vie et le bonheur, qui appelle chacun à grandir dans un chemin de croissance et de sainteté, qui est pardon et miséricorde pour ceux qui peinent sous le poids du fardeau.

2- **éclairer la conscience des personnes** en rappelant les repères objectifs qui délimitent habituellement (et avec les nuances apportées précédemment) des chemins de vie ou les dangers de déshumanisation des relations affectives. C’est souvent ce deuxième point qui seul est entendu dans la société et parmi les chrétiens.

3- **accompagner ces personnes dans leur discernement** de vie, en laissant le dernier mot à leur conscience propre,

Le développement de cet «art de l’accompagnement» auquel appelle le pape François, se fonde aussi sur **l’espérance que le récit chrétien offre à tout homme la possibilité de construire un sens à son existence**, au-delà des brisures de son itinéraire. La vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ assurent le croyant que le récit de sa vie, aussi chaotique qu’il puisse être, peut trouver une cohérence nouvelle, et découvrir une vie qui se donne dans la traversée des épreuves. Ce serait une pastorale qui ne désespère pas du pécheur et qui ne le désespère pas, en évitant de l’enfermer dans une simple dénonciation du mal à éviter mais en regardant le bien qu’il est possible de faire.

Dans ce cadre, **l'éthique des vertus (de justice, de chasteté, de miséricorde..)** a beaucoup à **apporter** pour compléter une éthique des normes. Elle permet de développer des attitudes intérieures inspirées de l'Évangile et qui prédisposent à faire le bien. Les vertus orientent le sujet sur un chemin de croissance et évitent de s'obnubiler sur la seule considération des interdits et du mal à éviter. Elles contribuent à la formation intérieure des sujets pour que ceux-ci intègrent davantage les valeurs de respect, de générosité, de don de soi et d'ouverture à la vie, et ceci d'une manière qui reste toujours à inventer en fonction des circonstances et des aléas de la vie.

**Le don de la propre vie.
Réflexion sur une théologie de la biographie**

Prof. Dr. Eva-Maria Faber (Chur)

1. Le thème de l'individu dans la théologie du mariage

Dans son livre d'exercices spirituels, Ignace de Loyola donne pour instruction à celui qui effectue de tels exercices «de laisser le Créateur agir directement avec la créature, et la créature avec son Créateur et Seigneur» (n° 15). La spiritualité ignacienne est marquée par une attention intense accordée à la vocation de chaque individu, et je me réjouis ici, à la Gregoriana, de pouvoir parler du mariage avec la même accentuation. Dans le titre de cette partie de notre journée d'études, la «Théologie de la biographie» est associée au don de la «propre» vie de l'individu, et dans la description thématique qui m'a été donnée, le terme d'«individu» revient deux fois.

Cela ne va pas de soi lorsque le thème spécifié porte sur le mariage. Dans les déclarations de l'Église, l'accent est traditionnellement plutôt mis sur le fait que les époux sont appelés « à vivre ensemble » (Linéaments, n° 16), ce qui conduit parfois à ne plus les considérer que comme un couple. Et là, abstraction risque d'être faite de chaque personne en particulier, avec sa biographie individuelle, notamment lorsque l'époque d'aujourd'hui risque simultanément d'être vue négativement sous le signe de l'individualisme¹.

L'individualisme est critiquable, mais ne devrait pas être confondu avec l'incontournable individualisation, dans les sociétés occidentales, qui converge avec la conviction chrétienne de la vocation personnelle de chacun – à savoir aussi lorsqu'il s'agit de la vocation au mariage.

2. Bouleversements sociologiques dans la société occidentale

Dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui et dans l'entendement du mariage et de la famille, le poids s'est décalé des référentiels «société» et «famille» vers la référence aux personnes

¹ Les Linéaments craignent qu'un individualisme débordant «défigure les liens familiaux et ait pour conséquence de considérer chaque membre de la famille comme un îlot, sachant que dans certains cas prévaut la représentation d'un sujet qui se forme selon les propres souhaits de la personne et qui à leur tour sont considérés comme quelque chose d'absolu» (Linéaments n° 5; cf. n° 9).

individuelles. La pastorale ne peut pas rester indifférente à cela. Ce qui importe en particulier, c'est de tenir compte de la *valeur intrinsèque et du défi particulier que constituent le partenariat et le mariage* par rapport à une observation synthétique forfaitaire de la famille.

Le mariage et la famille ont toujours trois référentiels: la société, la famille (aussi au sens large = le clan) et les individus au sein du mariage lui-même.

Dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui, le poids s'est décalé des référentiels «société» et «famille» vers la référence aux personnes individuelles. Il s'agit d'un fait dicté par la culture qui en définitive devrait se situer dans le cadre historique d'action de l'anthropologie judéo-chrétienne. La pastorale ecclésiastique peut certes apporter des correctifs pour empêcher l'isolement des couples. Simultanément, il lui faudra accompagner les gens de manière à ce que ce soit perçu comme une source d'aide dans le cadre de l'environnement culturel.

À cela est lié le défi de reconnaître la valeur intrinsèque du mariage, lequel n'est pas le fondement exclusif de la famille. Déjà rien qu'au plan quantitatif, la hausse de l'espérance de vie et de la durée du mariage fait que la période de partenariat sans responsabilités envers les enfants est devenue une phase de vie plus longue que la vie familiale.

3. Entendement personnel du mariage, et dignité de chaque être humain

Le Concile de Vatican II a résolument référé l'alliance du mariage à la «communauté intime de vie et d'amour» (GS 48). Ce bouleversement dans l'entendement du mariage ne doit pas seulement consister à remplacer des termes capitaux, il doit conduire à réaliser à quel point sont complexes la formation et la préservation d'une communauté personnelle (en tant que communauté de deux personnes individuelles).

Un deuxième motif fondant la nécessité de la perspective biographique réside dans la doctrine catholique du mariage elle-même. Elle a connu un *changement* à la suite du Concile de Vatican II (ainsi qu'au cours des siècles antérieurs)². Le Concile considère le mariage dans la perspective de la «communauté de personnes». Cela exige de dépasser (plus) durablement les catégories-clés de la théologie traditionnelle du mariage, surtout les images juridiques dominantes du contrat et de l'*ius in corpus*.

² Malgré une certaine préparation dans l'encyclique *Casti connubii* (1930) du Pape Pie XI, les assertions de la constitution pastorale *Gaudium et spes* s'étaient heurtées à l'opposition des Pères conciliaires qui contestaient cette modification des positions d'enseignement doctrinales. Il faut également rappeler les questions ouvertes qui surgirent lors de l'élaboration du nouveau Codex.

Les incohérences dans la doctrine du mariage actuelle de l'Église résultent du fait que ce changement de perspective n'a pas été entièrement communiqué dans tous les domaines. Dans le classement de l'indissolubilité du mariage entre le *matrimonium ratum* et le *matrimonium consummatum* (dans lequel l'Église s'attribue le pouvoir de dissoudre un mariage qui n'a pas été consommé, ce pourquoi il n'existe aucune justification biblique), s'introduit l'entendement traditionnel de l'*ius in corpus* transféré par la conclusion du mariage, tandis que le caractère de processus que possède le mariage devrait être décrit différemment au plan personnel et biographique (cf., ci-après, la section 3.1.).

Aussi dans la disposition selon laquelle les personnes remariées après un divorce et qui vivent dans l'abstinence sexuelle peuvent être admises à recevoir les sacrements³, ce n'est pas la nouvelle communauté de vie de personnes qui semble perçue comme un problème, mais le *ius in corpus* blessé.

Il est urgent en particulier de prendre conscience de l'essence particulière de la communauté de personnes. Elle ne se laisse pas fonder par un acte juridique; il ne s'agit ni d'un rapport de propriété réciproque (à la connotation problématique déjà avec le *ius in corpus*) ni d'une réalité statique.

Une perspective biographique de la théologie du mariage peut aider à développer cela à trois égards: pour la voie du partenariat croissant, pour la dignité de l'individu également dans le mariage, et pour l'histoire de l'épanouissement du partenariat⁴.

3.1. Histoires des relations de l'un avec l'autre

Un mariage présuppose que deux personnes provenant de familles différentes, aux biographies différentes dans la société plurielle, aux attitudes différentes envers la vie, envers les philosophies et les questions religieuses, contractent un partenariat les engageant. Cela recèle le défi

- de faire converger l'un vers l'autre deux «univers» personnels.
- de faire converger deux conceptions différentes (les expériences et les objectifs imaginés) du mariage et de la famille, ainsi que de la contractualité.

³ Cf. Pape Jean Paul II., *Familiaris consortio* (1981), n° 84.

⁴ Cf. à cette fin plus en détails: Eva-Maria Faber: *Ein ganzes Leben lang wachsen. Spirituelle Herausforderungen ehelicher Berufungsgeschichten.* (Grandir une vie entière. Défis spirituels des histoires de la vocation au mariage.) In: Thomas Knieps-Port le Roi (éditeur.); Bernhard Sill (éditeur.): *Band der Liebe – Bund der Ehe.* (Lien de l'amour – Alliance du mariage). *Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe.* (Essais sur la durabilité de projets de vie en partenariat.) St. Ottilien: EOS, 2013, 251–282.

La pluralité des univers de vie dans la culture d'aujourd'hui rend long et complexe le chemin conduisant l'un vers l'autre dans les partenariats en cours de croissance. Il y a à ce titre, pour organiser une vie commune et un mariage aussi, beaucoup plus de possibilités et de questions relevant de la libre décision que par le passé. Cela explique pourquoi aujourd'hui des couples repoussent fréquemment le moment de conclure un mariage. Les Linéaments, par exemple les n° 24 à 28 et 41 et 42, laissent trop peu reconnaître combien il peut être difficile pour deux personnes de parvenir ensemble aux mêmes décisions, y compris relativement à leur partenariat. Renoncer [pour l'instant] à entrer dans la vie matrimoniale, lorsque le partenaire n'est pas encore prêt, peut constituer une manifestation de fidélité d'un être humain envers son partenaire et envers ce commencement d'histoire commune.

Ces constats révèlent une évaluation différenciée des formes de partenariat hors du mariage, en particulier au moyen de la catégorie de la gradualité⁵. Fait évocateur, la façon dont le droit canon voit aujourd'hui le mariage sacramentel présuppose un modèle par étapes. Le mariage valide entre personnes baptisées est indissoluble, mais ce n'est qu'après sa consommation par l'union charnelle qu'il est absolument indissoluble. Le fait qu'il soit plus facile de tirer au clair si un mariage a été consommé sexuellement que si vraiment une communauté de personnes vivant ensemble s'est constituée, devrait inciter à réfléchir.

3.2. Droit à l'individualité de l'existence aussi dans le mariage, et dignité de cette existence

Dans le mariage aussi, les époux demeurent deux personnes individuelles aux sensibilités différentes et aux expériences différemment vécues, avec (malgré leur vocation conjointe) des histoires de vocation individuelles, et face à des défis éthiques et spirituels vécus comme indéfendables.

Cela exige

- un intense respect réciproque de la profondeur personnelle de l'autre personne qui a elle aussi besoin de temps, au sein du mariage, pour s'ouvrir, ou qui ne se révèle pas entièrement (il n'y a pas de transparence totale de l'un pour l'autre);
- la disposition à faire l'expérience de la solitude ensemble, et d'un reste d'étrangeté l'un pour l'autre.

⁵ Cf. déjà le Pape Jean Paul II., *Familiaris Consortio* (1981) n° 34, Linéaments n° 24 et Jochen Sautermeister: *Das Prozesshafte in der Lebensführung. Zum Prinzip der Gradualität im Kontext der Familiensynode. (Les processus dans la conduite de la vie. Du principe de la gradualité dans le contexte du Synode sur la famille)* In: *HerKorr* 69 (2015) 229–233.

- l'obligation de conserver sa propre personnalité, sans laquelle le partenariat s'appauvrit (pas de dissolution de soi dans la relation; lien avec sa propre conscience personnelle);
- la volonté de se concéder réciproquement des espaces de liberté;
- du respect, afin que dans cette union solidaire croissante aucun des deux partenaires ne doive se flétrir et que tout deux puissent rester fidèle l'un à l'autre;
- une attention réciproque accordée aux évolutions personnelles / histoires de vocation non simultanées.

Les gens qui empruntent une voie vers le mariage ou dans le mariage ont souvent des besoins et attentes totalitaires. Cela faut précisément aujourd'hui: Dans le capharnaüm des situations post-modernes, c'est un allègement que les personnes recherchent dans le partenariat. Les idéaux de mariages symbiotiques entraînent souvent l'échec de ces derniers. Les partenaires doivent ainsi apprendre à vivre le mariage non point dans un carcan fatal dans lequel ils croient signifier tout l'un pour l'autre.

La vue de l'Église précisément devrait offrir un moyen de rectifier le cap en raison de l'anthropologie chrétienne. Pour cette raison, il est regrettable que la théologie ecclésiastique du mariage ne laisse elle-même reconnaître que trop peu d'attention pour l'individualité des partenaires dans le mariage. Elle est encline à des propositions totalitaires qui d'une part ne répondent pas à l'historicité de l'existence humaine, et qui d'autre part ne conduisent pas à une lecture saine de ce qu'est la spiritualité. La notion courante du «don» (entier) de soi (cf. les Linéaments n° 9, 17, 21, 23, 59⁶) peut masquer la tension durable entre la nécessaire «transformation» de sa propre vie dans le partenariat (développement du «soi-même en couple» et du «soi-même dyadique»: Jürg Willi⁷) d'une part, et l'indépendance restante nécessaire dans la vie personnelle de chacun.

⁶ Cf. Pape Paul VI., Encyclique *Humanae vitae*, n° 9: «Don intégral de soi»; le Pape Jean Paul II, dans *Familiaris Consortio* n° 19, parle d'un amour « total et qui de ce fait même est unique et exclusif»; n° 13. Il ne s'agit pas de la sorte de contester que dans le mariage comme dans d'autres formes de vie, il faut être prêt pour le don de soi. Mais souligner unilatéralement ce fait d'être prêt masque le fait que d'autres attitudes spirituelles sont également nécessaires.

⁷ Jürg Willi: *Die Kunst gemeinsamen Wachsens. Ko-Evolution in Partnerschaft, Familie und Kultur. (L'art de grandir ensemble. Co-évolution dans le partenariat, la famille et la culture.)* Fribourg-en-Brisgau: Herder, pp. 2007, 11116.

3.3. Le mariage en tant que tâche d'organisation

La conclusion d'un mariage ne doit pas revenir à conclure l'histoire d'un mariage. Ce jeu de mot renvoie à une évidence pourtant capable d'introduire un contreponds salutaire dans la façon parfois statique d'observer le «lien du mariage». Souvent, le langage d'Église parle du mariage souvent plutôt comme d'un fait établi et souligne déjà l'unité réalisée au sein du mariage (Linéaments n° 14: les «personnes unies dans le mariage»; n° 16: « vie conjointe »)⁸. De la sorte, trop peu d'attention est vouée à ce difficile travail relationnel à accomplir une vie entière. La promesse de mariage se réfère à un avenir indéterminé, dans lequel le couple marié sera exposé à ses propres évolutions biographiques et aux aléas de la vie.

Cela exige

- de se soucier en permanence de la croissance et de la prospérité de la relation;
- de la sensibilité pour les façons différentes dont les partenaires sont affectés par les césures dans la vie du couple (par ex. naissance d'enfants, maladie et décès de membres de la famille ou de personnes référentielles proches, fin de la phase familiale, changements dans la vie professionnelle);
- d'avoir le courage du changement.

Au vu de cette tâche d'organisation qui doit être prise en charge par l'individu en son âme et conscience, il faut expressément souligner le fait que les personnes sont des sujets dans le mariage⁹.

Simultanément, il serait important d'entretenir un langage *positif* pour ce qui est dit par le terme à connotation négative d'indissolubilité. Au plan biographique, il s'agit pourtant du *bien* d'une vie commune, dans laquelle les gens sont présents l'un pour l'autre, où ils vieillissent ensemble et restent fidèles l'un à l'autre aussi dans les moments difficiles.

Le mariage est une forme de vie qui rassemble très étroitement deux personnes tout en faisant qu'elles restent deux personnes. Tandis qu'une vue biographique éclaire cela, elle ouvre une perspective sobre et référée à la vie du mariage, et elle invite à une spiritualité correspondante de la forme de vie matrimoniale qui devrait également marquer le langage de l'Église.

4. Postulats pour (le langage de) la proclamation ecclésiastique

⁸ GS48 est caractérisé par une façon de voir dynamique: Les époux s'accordent «une aide réciproque et se rendent mutuellement service, ils vivent et *accomplissent* ainsi *de plus en plus* l'essence proprement dite de leur unité» (j'ai ajouté les italiques).

⁹ Les Linéaments retiennent que les époux et membres de la famille sont des *sujets* de l'évangélisation (n° 2, 30) et la pastorale familiale (n° 30), mais ils manquent de la même perspective pour la vie matrimoniale et familiale.

La proclamation ecclésiastique doit faire preuve d'attention pour les défis cités au niveau du travail relationnel et de la structuration du mariage. Cela vaut en particulier pour les assertions sur la grâce du sacrement. Ce dernier risque sinon d'être perçu plus par son caractère créateur d'obligation que par son caractère porteur d'un don.

Tandis que les gens vivent les plus grands défis, dans leur mariage, dans le travail relationnel et dans la réorganisation sans cesse réclamée de leurs itinéraires conjoints, ces aspects ne figurent pas (chose fatale) au cœur des assertions officielles de l'Église (dans son ensemble). Il est peut-être difficile de trouver pour cela un langage qui touche mondialement le nerf sensible. Les principes généraux qui ne trouveraient aucun point de raccordement aux situations des univers de vie ne déboucheraient cependant sur rien.

C'est particulièrement fâcheux lorsque des affirmations sur la dimension chrétienne et la grâce du sacrement ne peuvent pas être suffisamment reconnues comme promesse. Ici, les «modèles» christologiques et de théologie de la Trinité choisis dans la théologie traditionnelle du mariage: l'amour du Christ pour son Église; le mariage en tant qu'«image de la Trinité» (Linéaments n° 16) ou la «représentation des relations de Dieu avec son peuple» (Linéaments n° 19) ne suffisent pas. Ils placent les époux sous l'aune de l'amour divin et les laissent seuls avec la dimension biographique de leur existence terrestre et historique, en tant que personnes limitées et pécheresses. Dans ces idéaux, leur expérience des difficultés qui ont à voir avec les aléas de la vie, avec l'incertitude face à l'avenir et leur propre vulnérabilité apparaissent trop peu.

En particulier pour le mariage sacramentel, il n'est pas rare que son indissolubilité ¹⁰expressément soulignée éveille chez les gens l'impression que ce sacrement est en premier lieu une obligation et non pas d'abord un don. *Ex opere operato* apparaît surtout le «lien du mariage», qui ne peut plus être défait ; le don du sacrement paraît devenir producteur d'effets uniquement *ex opere operantis*. Chacun est chargé du fardeau de la fidélité réciproque, malgré l'individualité des biographies, des besoins et des évolutions.

Il s'agit face à cela de montrer, sans être pathétique (!) mais en étant orienté sur la quotidienneté concrète, comment l'attention de Dieu peut avoir un effet fortifiant dans la vie des époux, dans leur solidarité mais aussi dans leurs expériences individuelles.

¹⁰ Ce faisant, il semble que l'on omette de voir que le mariage tel que perçu par les catholiques est indissoluble en tant que réalité de la création et non pas d'abord par le sacrement.

5. Regards biographiques sur l'échec

Le regard biographique sur les concrétions de la vie matrimoniale montre bien combien cette forme de vie est précaire. L'indissolubilité du mariage ne signifie pas, c'est évident, que le mariage est indestructible et impossible à briser. Ce constat est non seulement statique mais aussi objectif.

La vulnérabilité des mariages se manifeste plus fortement aujourd'hui parce qu'il n'existe plus d'«indissolubilité sociétale du mariage» et que la réussite des mariages est devenue plus complexe. La préservation d'un mariage est une charge confiée à chaque couple, et à chaque partenaire du couple.

La fragilité des mariages était moins visible autrefois car leur indissolubilité était souvent aussi une indissolubilité sociale de ces derniers. Toutefois, la poursuite d'existence d'un mariage n'a équivalu et n'équivaut à aucun moment à la réussite d'un mariage. Au sein du mariage, les gens ont vécu beaucoup de souffrances, peut-être plus faciles à supporter parce que les partenaires non seulement dépendaient l'un de l'autre mais parce qu'ils se trouvaient au sein d'un plus vaste tissu relationnel.

Aujourd'hui, la charge repose non seulement sur chaque couple qui n'est plus soutenu comme par le passé par des structures sociales et familiales, mais sur des personnes individuelles vivant en partenariat. Tout comme contracter mariage requiert la résolution de deux personnes, cette résolution est aussi nécessaire pour le préserver.

5.1. Motif d'une séparation des époux

Les motifs d'un divorce sont divers à l'extrême, mais ils ont généralement à voir avec la communauté de vie des personnes devenue hors de portée, or cette communauté est une grandeur plus vulnérable que la simple communauté sexuelle. Et surtout l'on ne peut pas contraindre personne à y demeurer.

Les situations matrimoniales dans lesquelles les gens se sentent coupés de leurs possibilités d'épanouissement biographique constituent un motif de séparation fréquent. Ici, postuler forfaitairement des abnégations héroïques est problématique dans la mesure où les époux sont placés, aussi dans le mariage, dans une histoire de vocation individuelle (cf. ci-dessus 3.2.). Lorsqu'un partenaire empêche l'autre de progresser par étapes dans sa propre vie, cela peut provoquer de profonds conflits de valeur existentiels.

Une théologie de la biographie interrogera avec plus de précision sur les motifs pour lesquels des époux se séparent. Ces motifs sont des plus divers et vont de la violence physique ou psychique à la rupture de la fidélité (au plan sexuel ou autrement) jusqu'aux expériences douloureuses de possibilités d'épanouissement étouffées. Certes, les motifs subjectivement perçus ne justifient pas tous une séparation. Il n'est cependant pas possible de juger de l'extérieur si les gens se séparent *sur un coup de tête*. La situation consistant à partager la vie quotidienne et à dépendre quotidiennement de l'autre est une forte astreinte, elle peut dépasser la capacité des personnes si la sensation d'être étranger s'accroît et que les deux partenaires se refusent l'un à l'autre. Dans les processus d'accompagnement, il est possible d'aider à réfléchir sur les motifs d'une séparation et de les pondérer avec sincérité.

Les motifs de séparation concernent en règle générale au moins le contenu essentiel du mariage, à savoir la vie commune de deux personnes. Cette communauté est plus vulnérable que la communauté sexuelle traditionnellement accentuée. Tandis que le *ius in corpus* est brisé par le refus de se donner sexuellement à l'autre ou par l'infidélité, il peut y avoir différentes formes de se montrer réservé envers l'autre au sein de cette alliance de personnes, de négliger le bien de l'autre ou d'empêcher une histoire d'épanouissement conjointe.

Une difficulté particulière réside en ce que le mariage ainsi compris présuppose des attitudes personnelles que l'on ne peut pas contraindre l'autre à adopter. La confiance perdue ne peut ni être exigée de l'autre ni être sollicitée intentionnellement chez soi-même. Tout au plus peut-elle à nouveau croître si elle n'a pas été irrémédiablement détruite (pour quelque raison que ce soit).

Lorsqu'un partenaire voit ses possibilités d'épanouissement biographique bloquées, cela peut également être perçu comme une violation de la communauté de vie. Le regard sur le «don de sa propre vie» appelle à la prudence, à se garder de ne pas prendre au sérieux les motifs de la tristesse inspirée par une «vie non vécue» lorsqu'un mariage se brise. La psychologie du mariage parle de la nécessaire coévolution des couples. Si un partenaire bloque l'autre, cela tend à atrophier des aspects de la vie du second. Il n'est pas rare que ces atrophies entraînent de sérieux problèmes de santé. Pour formuler cela avec un regard sur la biographie spirituelle: Si chaque personne continue de vivre, aussi dans le mariage, une histoire de vocation personnelle et individuelle exigeant des étapes de développement, les gens se retrouvent en situations de conflit (de conscience) si au sein du partenariat ils ne parviennent pas à franchir de telles étapes de développement parce que le partenaire n'est pas ouvert à cela.

Les ordres tiennent compte aujourd'hui du fait que, pour traverser les moments difficiles de la vie consécutifs à des décisions, il faut un contexte approprié. Si dans une communauté une personne ne trouve pas l'environnement nourricier lui permettant de vivre sa vocation, elle va la quitter tôt ou tard. Dans ces cas-là, le droit de l'Église prévoit des instruments de dispense complets, que le droit matrimonial ne connaît pas.

5.2. Faute et souffrance de la séparation, et l'indissolubilité

Un regard biographique sur les motifs de l'échec de mariages permet de reconnaître son aspect intrinsèquement tragique. C'est un paradoxe propre à l'être humain que d'être capable de faire des promesses et de prendre des décisions dans la vie sans pouvoir garantir la fidélité. Cela vaut également pour d'autres décisions prises dans la vie et qui servent de base à des formes de vie de l'Église. À cet égard, la réussite d'un mariage est particulièrement menacée parce qu'elle réclame des couples, en tant que communauté de vie personnelle, une grande attention de l'un pour l'autre et pour les nécessités de leurs relations, et que dans ce cas deux personnes doivent se montrer à la hauteur de cette tâche.

Que signifie la rupture face au caractère contractuel de la décision de vie prise et face au «lien du mariage»?

Une théologie de la biographie va, face à la destruction des mariages, placer le focus sur la séparation qui s'ensuit. *C'est là* que s'ancrent dans la vie concrète des gens le sentiment de faute, de défaillance ainsi que les souffrances. C'est cette séparation qui vient contredire la forme de vie matrimoniale contractée.

Une théologie de la biographie perçoit la rupture décisive de la communauté matrimoniale contractée au moment où cette communauté se dissout du fait que les époux se séparent. L'assertion de Jésus «Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer» (*Mt 19, 6*) se réfère probablement en premier lieu à la communauté de vie et non pas à un lien du mariage abstrait (de conception augustinienne). Déjà le fait de répudier l'époux contredit, dans la perspective de Saint Mathieu (cf. aussi *Mt 5, 31* et suiv.), le sens du mariage qui est de créer.

Biographiquement, la faute et la défaillance, la souffrance et la douleur de la perte se réfèrent à l'histoire antérieure et à l'acte de séparation. L'Église devrait oser se demander si elle ne doit pas elle aussi référer la problématique de l'indissolubilité, et la question de qui assume la faute, aussi à cette situation au lieu de faire une fixation sur le remariage.

C'est la séparation qui contredit la forme de vie matrimoniale contractée. Un mariage en tant que communauté de vie personnelle se brise lorsque les partenaires se quittent. Cela ôte au mariage son élan essentiel. La promesse de mariage ne produit plus d'effets dans la communauté de vie proprement dite pourtant promise. Ici, ce qu'il faut, c'est le pardon – dans la mesure où l'un des deux assume la faute de la séparation.

L'Église est suffisamment réaliste pour voir que dans les mariages détruits une séparation est inéluctable. (Quiconque comprend les mots de Jésus comme un principe juridique devrait refuser cela.) Elle se considère habilitée à délier de ce qui a été concrètement promis et à faire le don du pardon relativement à la promesse peut-être activement rompue.

La revendication de fidélité et d'indissolubilité du mariage se réfère en premier lieu à la réalité vécue de la communauté de vie des époux. Quel type de contractualité le «lien du mariage» restant conserve-t-il, lui qui n'a déjà plus de répercussions sur la communauté de vie concrète? La pratique consistant à refuser d'offrir un moyen de dispense contraint les gens à faire montre d'un genre de fidélité qui n'est même pas discernable dans la promesse de mariage elle-même.

Si la séparation est décrite ici comme le moment décisif de rupture d'un mariage, cela ne signifie pas qu'une dissolubilité du mariage serait postulée. La question est cependant de savoir à quoi la défaillance et la faute qu'un mariage soit détruit doivent se référer en premier lieu, et quel type de contractualité la promesse de mariage ainsi que le lien noué et créé par le mariage ont envers les époux une fois la séparation accomplie.

Pour décrire l'alliance des époux fondée par leur mariage, Augustin avait choisi le motif du lien du mariage, qui a partir de là a fortement marqué la théologie du mariage. Jusqu'à son écrit *De nuptiis et concupiscentia*, Augustin continuait cependant de partir prudemment du principe qu'après la séparation des époux il reste un «quantum de conjugalité» («quiddam coniugale»)¹¹.

Biographiquement, la plupart des personnes remariées après un divorce seraient d'accord pour demeurer sous la contractualité du premier mariage. C'est justement pour cette raison que la plupart ne cherchent pas à entamer une procédure d'annulation. C'est justement pour cette raison qu'ils acceptent les engagements non seulement vis-à-vis des enfants mais aussi – aussi

¹¹ Augustin : *De nuptiis et concupiscentia* (418/19) 1,10,11: CSEL 42,223; cf. la doctrine du lien du mariage dans *De adulterinis coniugiis* (419) 2,5: CSEL 41,386; cf. à ce sujet Eberhard Schockenhoff: *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen.* (Chances de réconciliation ? L'Église et les divorcés remariés.) Fribourg-en-Brisgau: Herder, pp. 2011, 11–15.

douloureux cela soit-il – le lien de l'histoire conjointe et de l'influence de l'un sur l'autre qui leur est resté du premier mariage. Il existe des couples qui conservé de bonnes relations, amicales même parfois, bien qu'ayant réalisé en leur âme et conscience que leurs voies de vie personnelle devaient bifurquer. Les gens savent très bien qu'ils ne peuvent pas effacer et masquer des relations de cette qualité. Pour autant, ils ne se considèrent plus liés par une communauté de vie en partenariat vu que cette communauté est déjà anéantie.

Il se pose ainsi pour l'Église la question de savoir si elle doit conférer à la promesse de mariage, qui déjà ne se laisse plus concrètement remplir, une contractualité pas seulement morale et spirituelle mais aussi juridique durable. De facto elle délie, comme on l'a vu, de l'obligation de tenir ce qui a été concrètement promis. Mais différemment d'autres vœux d'Église, elle n'octroie pas de dispense qui ouvrirait la voie à un avenir fait de contractualités nouvelles¹². Plus encore, le fait de contracter un nouveau partenariat contractuel est classé comme un péché tellement grave que l'accès aux sacrements est prohibé. Or biographiquement ce nouveau partenariat constitue un pas justement vers un nouvel avenir rempli de sens (et au cours duquel le désespoir devient espérance). Cette divergence requiert d'urgence réflexion.

Dans un rescrit du Pape Grégoire II (715–731), il est permis à un époux dont la femme ne peut plus accomplir ses «devoirs conjugaux (sexuels)», de contracter un nouveau mariage s'il ne se considère pas capable d'abstinence¹³. Comment l'Église évalue-t-elle l'incapacité vécue à maintenir la communauté de personnes pendant une vie entière? Quelle attitude a-t-elle envers une personne qui estime ne pas pouvoir continuer de vivre, après une séparation, sans un partenaire et dans la chasteté?

L'Église estime qu'après l'échec d'un mariage, il n'existe plus qu'un chemin de vocation contractuellement prescrit: celui de la chasteté et du célibat. La volonté ainsi exigée de rester fidèle au sacrement de mariage et à la première union, même si cette union n'a plus d'avenir,

¹² Cf. le souhait de «développer une théorie de la dispense pour toutes les formes d'union», par exemple chez Klaus Demmer: *Treue zwischen Faszination und Institution. Moraltheologische Überlegungen zum Gelingen und Scheitern von Lebensbindungen.* (La fidélité entre la fascination et l'institution. Réflexions de théologie morale sur la réussite et l'échec des unions de vies.) In: *FZPhTh* 44 (1997) 18–43, 38–43. Cf. sur ce thème: Markus Graulich: *Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst. Kirchenrechtliche Anmerkungen zum Umgang der Kirche mit wiederverheiratet Geschiedenen.* (Le mariage jouit de la faveur du droit. Remarques de droit ecclésiastique sur la façon dont l'Église traite les divorcés remariés.) In: le même (éditeur); Martin Seidnader (éditeur): *Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat.* (Entre la parole de Jésus et la norme. L'action ecclésiastique face au divorce et au remariage.) Fribourg-en-Brisgau: Herder, 2014 [QD 264], 145–171, 160–166, qui considère la voie de la dispense impraticable et propose en revanche la voie de la dissimulation.

¹³ Cf. chez Peter Manns: *Die Unauflösbarkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bussbücher.* (L'indissolubilité du mariage telle que l'entendaient les livres de pénitence au début du moyen-âge.) In: Theodor Schneider (éditeur) : *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie.* (Divorcé, remarié, rejeté? Réponses de la théologie.) Fribourg-en-Brisgau: Herder, 1995 (QD 157), 84–111, 89.

réclame toutefois dans la biographie d'une personne un autre type de «oui» que celui prononcé au moment où elle s'est mariée. C'est un oui en faveur d'une existence célibataire. Ce oui ne peut être prononcé que librement et non pas par pure obéissance vis-à-vis d'une discipline ecclésiastique¹⁴.

6. Doctrine, droit et pastorale

Quelles conséquences a une vue biographique avec son accentuation du chemin de vie des époux et des gens vivant en partenariat, pour la compréhension de la doctrine, du droit et de la pastorale, au regard surtout des mariages qui ne se conforment pas aux normes de l'Église?

Une vue biographique du mariage dirige l'attention vers les défis existentiels et vers les individus sollicités par ces défis. Leur dignité dans des situations chaque fois particulières s'oppose à des simplifications. Ces personnes ne doivent pas devenir le cas d'application de principes.

Le défi que constitue la vie commune de personnes doit être relevé dans une histoire relationnelle marquée par deux individus. Les catégories générales, abstraites, se heurtent ici à des limites. En doctrine comme en pastorale, il faut éviter les simplifications au moment d'observer les partenariats et mariages – aussi bien leur réussite que leur échec –¹⁵.

Du verdict contre les simplifications découle le postulat selon lequel on peut tirer, de la distinction des différentes situations, des conséquences quant à la distinction des façons de traiter les personnes correspondantes (et le regret que les normes ecclésiastiques ne le permettent pas)¹⁶.

Mais surtout, les situations et biographies concrètes des gens ne sont prêtes pas à faire démonstration de principes. C'est faire porter un fardeau trop lourd aux personnes affectées par le divorce que de faire briller sur leur dos l'indissolubilité du mariage (soit parce qu'elles

¹⁴ Cf. Jean-Paul Vesco: *Tout amour véritable est indissoluble. Plaidoyer pour les divorcés-remariés*. Paris: Cerf, 2015, 16 et suiv.

¹⁵ C'est pour cette raison que l'évêque Jean-Paul Vesco adopte une attitude opposée à la simplification liée à la notion de «divorcé-remarié», dans la mesure où cette notion récapitule de façon inadéquate des situations très différentes (cf. Vesco, *Amour* 27–31).

¹⁶ Quel sens ... la distinction entre différentes situations doit-elle avoir s'il ne peut pas en découler aussi des conclusions différentes selon ces situations? Concernant l'attribuabilité de la nouvelle conclusion de mariage, il peut fort bien revêtir de l'importance de savoir si quelqu'un a détruit son premier mariage par sa faute, voire sciemment, ou au contraire a été injustement abandonné par son partenaire. En ne tenant pas compte de cette différence perçue moralement par la majorité comme majeure, le règlement d'Église qui exclut de façon générale tous les divorcés remariés des sacrements enfonce le principe de droit selon lequel des cas identiques doivent être traités à l'identique, et les cas différents différemment (Schockenhoff, *Chancen*, pp. 19 et suiv.).

renoncent à entrer dans une nouvelle relation, soit parce que la participation pleine et entière à l'Eucharistie et aux sacrements leur est refusée)¹⁷.

Le cadre de la doctrine et des normes ne peut pas englober l'intégralité des situations individuelles, il doit cependant rester ouvert à la dignité et au caractère unique de chaque personne et de chaque situation.

Ce dont il s'agit ici, c'est de la question de savoir si et comment la doctrine théologique et ecclésiastique ainsi que la législation de l'Église sont en mesure de tenir compte des perspectives propres aux univers de vie et d'être à la hauteur de la réalité dans laquelle la vie humaine et chrétienne se déroule¹⁸.

Pour pousser le raisonnement jusqu'au bout : Lorsqu'une personne se trouve devant nous avec son destin, il est difficile de lui asséner sentencieusement des principes et des normes. Pour cette raison, même des évêques pourtant connus pour leur opposition stricte aux changements dans la pastorale prennent au cas par cas la liberté de laisser les normes correspondantes de côté. Ils semblent ce faisant omettre qu'ils ne sont pas les seuls à avoir affaire avec des cas individuels, mais que *l'individualité* des situations et la particularité, souvent tragique, des destins personnels est la *règle*.

Aujourd'hui, les partenariats non conformes à la norme ne sont pas des cas individuels. Pas plus que ce ne sont des cas d'exception et particuliers dans lesquels les circonstances individuelles rendent une observation nuancée nécessaire. Pour cette raison, ne peut pas (1) suffire une simple «casuistique des cas d'urgence» qui consisterait à trouver des solutions à chaque situation individuelle, et il faut (2) développer une pratique de reconnaissance aussi pour les valeurs vécues au sein de partenariats non conformes à la norme.

Perspectives

L'Église déjà dû reconnaître une fois que sa doctrine et sa pratique étaient conditionnées par une vue exagérément restrictive du sauvetage. Dans le document de la Commission théologique internationale sur le thème des limbes (2007), il est dit que: La volonté salvifique universelle de Dieu et la médiation corrélativement universelle du Christ signifient que toutes les notions théologiques qui, en définitive, remettent en question la toute-puissance de Dieu,

¹⁷ Il y a aussi de quoi s'interroger lorsque la doctrine théologique de la communauté eucharistique et de l'Église est appliquée sans restriction aux mariages interconfessionnels.

¹⁸ Cf. à ce sujet Pape François, *Evangelii Gaudium* n° 231: «La réalité est supérieure à l'idée».

et en particulier sa miséricorde, sont inadéquates¹⁹. Cette phrase insistante est formulée d'une manière générale telle qu'il paraît admissible de l'extraire du contexte de la question sur les limbes pour la calquer sur d'autres situations. S'il est en outre reconnu que l'attitude traditionnelle envers le destin des enfants morts non baptisés a donné «lieu à plusieurs problèmes pastoraux», l'attention dans le domaine d'autres problèmes pastoraux devraient augmenter pour ne pas commettre à nouveau des erreurs similaires.

¹⁹ Cf. la Commission théologique internationale: L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême. 19 avril 2007
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_ge.html (12.07.2014), n° 2. Cf. Eva-Maria Faber: Der Barmherzigkeit Gottes Raum geben. (Laisser de la place à la miséricorde divine.) In: SKZ 182 (2014) 516-524.

Résumé du jour d'études

Compte-rendu récapitulatif des débats les aspects thématiques suivants ont en particulier été abordés et discutés au terme de deux exposés chaque fois et au cours de la discussion finale. Des différentes contributions au débat a résulté le résumé suivant, lequel ne constitue pas une unité synthétique au sens d'un communiqué de clôture.

Herméneutique

L'importance de l'herméneutique a été répétitivement et particulièrement soulignée pendant l'intégralité de la réunion. Les assertions néotestamentaires sur le mariage en sont un exemple manifeste. Il a été également précisé que les textes bibliques requièrent une interprétation du fait du cadre historique dans lequel la parole humaine a, alors, restitué la parole divine. En référence au document de la Commission Biblique Pontificale «L'interprétation de la Bible dans l'Église» (1993), il s'est avéré que la richesse et l'ouverture des témoignages bibliques constituent une spécificité qui pose un défi à leur interprétation, à la réflexion à leur sujet et la transposition dans la vie.

Et ce qui importe là, ce n'est pas de considérer les assertions bibliques isolément, mais dans leur époque, dans leur contexte textuel respectif et dans le contexte d'ensemble du message biblique, afin de pouvoir en extraire les aspects théologiques d'actualité. La complexité accrue de l'interprétation qui en résulte constitue un défi, mais un défi inévitable et utile dans l'effort visant à rester fidèle à Jésus et à l'intention de ses assertions. Il a été souligné que la relation avec Dieu et en particulier la proclamation du Royaume de Dieu constituent le cadre herméneutique d'ensemble dans lequel sont à énoncer les interprétations respectives sous une forme toujours nouvelle. L'enseignement ne détient aucune compétence spécifique sur les questions de l'exégèse, mais la tâche d'inculquer le sens des Écritures avec la tradition de l'Église. Il a besoin du dialogue avec la science et avec un grand nombre de personnes et de couples à la recherche d'une orientation. Il a également été évoqué que non seulement les sources bibliques mais aussi les assertions et dogmes enseignés par l'Église requièrent une herméneutique tournée vers la vie au temps présent.

Le Royaume de Dieu

Le message du Royaume de Dieu qui s'est instauré en la personne de Jésus Christ constitue le cadre herméneutique et le point de référence pour la proclamation ecclésiastique dans son ensemble. Cela vaut également eu égard à la vie dans la relation de couple, le mariage et la famille. Le mariage et la famille sont une authentique forme de succession du Christ. Il faut sans cesse replacer la doctrine dans ce cadre de l'espérance du Royaume de Dieu et faire comprendre que cette bonne nouvelle est un message destiné à libérer l'humanité. De la sorte, la liberté de chacun est respectée, sa socialité est favorisée et l'amour au sein du mariage est valorisé. Dans cette perspective, il convient d'élever à nouveau le trésor de l'Église, aussi de la doctrine du mariage et de la famille, et de le faire connaître aux humains comme un bien qui leur est destiné.

Biographie

Particulièrement soulignée a été l'importance de la biographie individuelle, des expériences faites dans la vie et des attitudes face à la vie pour la réflexion théologique sur le lien entre la doctrine et la vie, eu égard en particulier au mariage. Il est ainsi absolument incontournable, pour porter une évaluation morale des attitudes et actes individuels, d'intégrer le contexte biographique. Une théologie abstraite qui ne tient pas compte du contexte biographique perd sa pertinence. Il a été signalé dans cet esprit que les personnes qui ont vécu l'échec de leur mariage, et vécu plus tard au sein d'un nouveau mariage conclu en droit civil, ont éprouvé un sentiment de faute personnelle envers l'échec et à la séparation, mais ne l'ont pas éprouvé relativement au nouveau partenariat et à la nouvelle conclusion d'un mariage. Cette nouvelle conclusion est plutôt vécue comme un nouveau départ, donc comme une tentative de surmonter ses propres erreurs et de les éviter dans la nouvelle relation. Dans ce contexte, il s'avère nécessaire de soumettre la vie au sein d'un nouveau mariage civil à une nouvelle évaluation. Cet événement dans la biographie n'est pas saisi de manière pertinente par le qualificatif d'un « péché permanent ». Il a été instamment renvoyé, aussi, au fait que les biographies sont associées et maillées en réseau. Les discussions se penchent ainsi beaucoup trop peu sur le destin et la souffrance des enfants concernés.

Sciences humaines

Sous cette notion, qui se réfère à des disciplines scientifiques comme la médecine, la psychologie, la psychologie du développement mais aussi la sociologie du monde actuel, il a été demandé de tenir plus fortement compte d'elles dans la poursuite de l'évolution de la

doctrine ecclésiastique, même si la nécessité d'une formation théologique du jugement est restée incontestée. Il a été souligné toutefois qu'une théologie morale qui néglige le lien avec les sciences humaines ou le considère même comme non pertinent, conduit à un fidéisme signifiant une dissociation de la foi et de la raison, et la dévalorisation radicale de cette dernière. Or il s'agirait là d'une contradiction fondamentale avec la doctrine de l'Église. Relativement à la doctrine de l'Église sur la sexualité et le mariage, cela signifie toutefois qu'ici aussi il faut prendre activement connaissance des nouveaux enseignements et du fait que l'état des connaissances a progressé, d'autant plus que les normes concrètes dans ce domaine remontent à des époques qui ne disposaient pas encore du niveau de connaissances moderne sur le développement et l'importance de la sexualité humaine. Il faut intégrer cela dans un processus herméneutique qui étudie nouvellement, pour aujourd'hui, le témoignage des Écritures à la lumière de la tradition. C'est dans cet esprit qu'il faut également perfectionner les normes. Il importe en particulier de ne pas restreindre la sexualité humaine au coût comme certains passages capitaux de la doctrine du mariage continuent de le faire, mais de la prendre au sérieux en tant qu'aspect existentiel global de l'être humain. Dans cet esprit, il s'agit de développer une « maïeutique de l'Éros », parce qu'il ne faut pas justement laisser les (jeunes) gens sans orientation dans les courants de l'esprit du temps.

Réconciliation

L'importance de la réconciliation en tant que dimension fondamentale du message chrétien a été mise en évidence. Dans ce contexte a été signalée la nécessité indispensable d'une voie de réconciliation pour tous les humains et pour toutes les situations de la vie. Il a été instamment demandé que la réconciliation ait la priorité sur le jugement et la sanction. Le fait qu'il ne puisse pas y avoir de réconciliation pour les divorcés remariés également actifs sexuellement au sein d'une seconde union constitue une voie sans issue; il n'y a pas de parallèle à cela dans la pratique ecclésiastique. Il faut surmonter cette situation pour ne pas continuer de menacer la crédibilité de l'Église lorsqu'elle parle de l'importance de la réconciliation. Ce problème est urgent. Relativement aux formes de vies en partenariat hors mariage, la question suivante se pose sous l'aspect de la réconciliation: Comment pouvons-nous défendre ces valeurs sans en dévaloriser d'autres? Une grande sensibilité a été particulièrement demandée à ce titre pour user d'un langage qui ne dérive pas vers un style dévalorisant, mais qui veille à une « clarté humble ». Ici a été vue la nécessité pressante de poursuivre un approfondissement, dont le caractère de processus a été particulièrement souligné. Ce qui importera, sera de poursuivre le développement de la « caisse à outils de l'Église ».

Sacrement

Souvent a été signalée l'importance de la sacramentalité du mariage. Il a été notamment souligné que le sacrement du mariage participe au sacrement racine qu'est l'Église. Où cet aspect se retrouve-t-il dans la pratique de la pastorale ? Il faut voir en face que l'échec d'un mariage constitue un échec non seulement pour les époux mais aussi pour l'Église dans son ensemble, et que l'Église, par conséquent, doit aussi s'interroger sur sa propre responsabilité de cet échec. Une relativisation de la sacramentalité a été considérée comme une voie sans issue. Ce qui a été considéré comme nécessaire, c'est une nouvelle herméneutique de la notion de sacrement, dans laquelle le lien entre la foi et le salut fait l'objet d'une réflexion approfondie. Ce faisant, la notion de mystère a été évoquée, plus fortement orientée vers une nouvelle réalité de vie et qui se situe dans l'horizon du Royaume de Dieu. Le double caractère du sacrement eucharistique a également été souligné; ce sacrement est d'une part le signe de l'unité de l'Église, d'autre part un moyen curatif et un fortifiant pour la route. Il a été souligné que cet aspect dernier cité ne doit pas être chapeauté et gêné par le premier.

Consummatio

La notion de consummatio a également été discutée et approfondie, en disant qu'une réduction de cette dernière au coït constitue un raisonnement problématique par son étroitesse. Ici demeure un reliquat, en quelque sorte, de ce que le Concile de Vatican II a eu au moins l'intention de surmonter, à savoir le « ius in corpus ». Tandis que le Concile a placé le mariage en tant qu'union de deux personnes au cœur de la doctrine ecclésiastique du mariage, cet attachement au « ius in corpus » engendre une façon inadéquate d'observer le mariage, et conduit finalement à des erreurs de jugement théologiques et morales. Face à cela, il s'agit de comprendre la sexualité comme un fait qui englobe l'intégralité de la personne humaine et, avec cette façon de penser, d'intégrer sur une base biblique et dans le courant de la tradition, les enseignements plus récents des sciences humaines.

Gradualité

Sous l'aspect de la gradualité, il a été signalé que l'Église a affaire à des personnes sur le chemin, mais qu'elle aussi, elle-même, le peuple pèlerin sur le chemin de Dieu. Cela entraîne une imprécision, nécessaire dans une certaine mesure, de l'ajustage entre la doctrine et la vie. Les dénivelés, fractures, défauts de simultanéité figurent au programme quotidien de la pratique pastorale. Les images directrices du mariage et de la famille définissent un référentiel éthique de haut niveau dont les êtres humains ne peuvent jamais, autrement que

graduellement, transformer les différentes facettes en réalité. D'un autre côté vaut ce principe : qui aime vit une expérience transcendante.

Il se trouve donc aussi dans les relations d'amour qui ne se conforment apparemment pas aux normes de l'Église, des aspects qu'il faut considérer comme d'authentiques témoignages de l'amour de Dieu et de l'action de l'Esprit. Nous devons chercher Dieu partout ! Dans ce contexte a été signalée l'importance de la réflexion théologique sur le « logoi spermatikoi ». Face à ces structures de la réalité se pose pour l'Église le défi de surmonter toute forme de réflexion sans nuances. Relativement à la thématique de l'homosexualité se pose ici un défi particulier auquel il faut répondre dans la réflexion.

Différenciation

Un aspect régulièrement mis en évidence dans les débats est celui de l'incontournable nécessité d'un mode d'observation différencié. Les différenciations requièrent un effort de réflexion, d'argumentation et d'action, car il en est ainsi que les contextes de la vie humaine sont complexes et qu'ils requièrent une façon adéquate de les aborder. Un langage qui renonce aux différenciations devient vite dévalorisant et blessant. Mais là où l'Église ne se distancie pas clairement et de manière compréhensible de toute forme de discrimination, elle fait obstacle à son propre message de proclamation. Pour approfondir le débat et perfectionner le langage de l'Église sur le mariage et la famille, il sera particulièrement important de surmonter la tentation des comparaisons simplificatrices telles que par exemple: celles du sujet et de l'institution, d'Eros et d'Agape, de la vérité sans âge et de l'esprit du temps. Relativement au thème du mariage et du partenariat, il est important de souligner, de façon différenciée, autant la tolérance vis-à-vis d'autres formes de partenariat que la différence par rapport au mariage. Ce faisant, le fait de mettre en évidence son propre profil du mariage ne constitue ni une dévalorisation ni une discrimination d'autres formes de vie.

Offrir une orientation

Pour les participantes et participants aux entretiens, proposer une orientation aux gens, et en particulier aux jeunes gens, a constitué une préoccupation centrale. Il relève de la responsabilité de l'Église de formuler cette offre d'orientation d'une manière qui soit effectivement compréhensible et plausible pour ceux auxquels elle est destinée. Ici, il revient à la doctrine de l'Église une importance essentielle. Toutefois, l'Église ne sera à la hauteur de la tâche que si les relations entre la doctrine et la vie sont examinées avec plus de précision: la doctrine du mariage et la réalité partagent en effet trop peu de points communs. Il faut par

ailleurs tenir compte du fait que proposer une orientation ne doit pas signifier dévaloriser et juger. Face à cela, il est nécessaire pour le travail pratique de l'Église de développer un «art de l'accompagnement» et de l'entretenir.

Conséquences pour le Synode

L'Église, cela a été mis en évidence, a pour obligation de faire connaître à l'humanité le message libérateur de Jésus. Simultanément, elle doit tenir compte de la liberté de chaque individu. Elle doit se demander: qu'avons-nous, depuis le Royaume de Dieu, à dire aujourd'hui à ces gens sur le mariage? Trouver une réponse conjointe à cette question ne sera pas chose facile. Il ne peut s'agir en aucun cas de compromis simplificateurs, mais seulement d'une lutte conjointe et honnête. Il revêt une importance particulière, à ce titre, de se concentrer sur une distinction entre les esprits: Dans quel esprit parle-t-on ici? Dans quel esprit parlons-nous? La scission n'est pas une œuvre de l'esprit. De même, les dénigrement, offenses et injures réciproques ne sont aucune œuvre de l'esprit. Une comparaison maladroite du genre: ici l'on s'en tient à la vérité et là on s'adapte à l'esprit du temps ne sera pas à la hauteur de la gravité de la situation. Il ne s'agit pas, face aux courants de l'époque, d'abaisser le niveau de l'éthique chrétienne et de créer des facilités. Il s'agit au contraire de découvrir le mariage et la famille sous leur forme actuelle comme une forme de vécu de la foi sans discriminer pour autant les autres. Le Synode en préparation ne doit pas se contenter de confirmer ce qui existe et a déjà été dit. Les textes d'Église qui «ne parlent pas» aux gens et donc ne les incitent pas à réfléchir et à agir, passent à côté de leur intention. Le Synode a la grande opportunité de redécouvrir et proclamer le message du Christ sur le mariage et la famille comme une théologie de l'amour.

**Studententag zur Bischofssynode
„Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“**

**Eine gemeinsame Initiative
der Vorsitzenden der Französischen, Deutschen und Schweizer Bischofskonferenz**

Montag, 25. Mai 2015 – Rom, Universität Gregoriana, Sala Gonzaga

08.00 Gelegenheit zur Teilnahme an der Heiligen Messe Jesuitenkapelle,
Universität Gregoriana

09.00 – 09.30 Begrüßung und Einführung in die Tagung
(P. Prof. Dr. Hans Zollner SJ, Erzbischof Georges Pontier)

Jesu Worte zu Ehe und Ehescheidung

- Überlegungen zu einer katholischen Bibelhermeneutik

09.30 – 09.50 Kurzvortrag (Prof. Dr. Anne-Marie Pelletier)

09.50 – 10.10 Kurzvortrag (Prof. Dr. Thomas Söding)

10.10 – 10.40 Diskussion mit den Teilnehmern

- Kaffeepause -

Sexualität als Ausdruck von Liebe

- Überlegungen zu einer Theologie der Liebe

11.10 – 11.30 Kurzvortrag (Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff)

11.30 – 11.50 Kurzvortrag (Prof. Dr. François-Xavier Amherdt)

11.50 – 12.20 Diskussion mit den Teilnehmern

12.20 – 12.30 Kurzes Resümee des Vormittags (Bischof Jean-Marie Lovey)

- Mittagspause mit Imbiss -

Das Geschenk des eigenen Lebens

- Überlegungen zu einer Theologie der Biographie

13.30 – 13.50 Kurzvortrag (P. Prof. Dr. Alain Thomasset SJ)

13.50 – 14.10 Kurzvortrag (Prof. Dr. Eva-Maria Faber)

14.10 – 14.40 Diskussion mit den Teilnehmern

14.40 – 15.40 Abschließende Gesamtdiskussion

15.40 – 16.00 Schlusswort (Kardinal Reinhard Marx)

Moderation: Dr. Francine Charoy / P. Bernd Hagenkord SJ

Pressemitteilung

„Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“

Studientag der Vorsitzenden der Schweizer, Französischen und Deutschen Bischofskonferenz in Rom

Auf Einladung der Vorsitzenden der Schweizer, der Französischen und der Deutschen Bischofskonferenz haben sich gestern in Rom Mitglieder der drei Bischofskonferenzen, Synodenteilnehmer, Theologieprofessoren, Mitarbeiter der Römischen Kurie und Medienvertreter zu einem Studientag an der Päpstlichen Universität Gregoriana getroffen. Die Einladung zur Tagung ging aus dem jährlichen Treffen der Vorsitzenden der drei Bischofskonferenzen hervor, das im Januar in Marseille stattgefunden hatte.

Unter dem Thema der im Oktober stattfindenden Bischofssynode „Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“ diskutierten die 50 Teilnehmer die Themen der bevorstehenden Synode. Den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen ging es vor allem darum, die biblischen und theologischen Grundlagen für das Synodenthema zu reflektieren und die Problemstellungen zu erörtern, die die gegenwärtige Debatte um Ehe und Familie bestimmen.

Im ersten Teil des Studientages wurden Überlegungen zu einer katholischen Bibelhermeneutik auf der Grundlage der Worte Jesu zur Ehescheidung angestellt: Jesu Worte zur Ehe und zur Ehescheidung müssen im Kontext seiner gesamten Verkündigung und der Tradition der Kirche gedeutet werden. Nach der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Dei verbum“ (Nr. 8) schafft das Verständnis der Überlieferung einen Fortschritt in der Geschichte und zwar aufgrund des Studiums und der Betrachtung der Gläubigen, ihres Verständnisses der geistlichen Dinge und aufgrund der Verkündigung des Lehramtes.

Daran schlossen sich als zweiter Teil Überlegungen zu einer Theologie der Liebe an, welche die Sexualität als kostbare Gabe Gottes zum Ausdruck von Liebe versteht. Erforderlich ist eine Weiterentwicklung der Theologie der Liebe, die an die Tradition der moraltheologischen

Unterscheidungen anknüpft und neue Einsichten der Anthropologie wie der Soziologie integriert.

Im dritten Teil des Studientages ging es um die Herausforderung, das Geschenk des eigenen Lebens anzunehmen und so die Biographie auch theologisch zu verstehen: In einer sozial hoch komplexen und pluralen Gesellschaft kommt dem Einzelnen eine größere Verantwortung für die eigene Lebensgestaltung zu. Oftmals folgt sie nicht mehr tradierten Mustern. Die persönlichen Lebensentwürfe und das Gewissensurteil des Einzelnen spielen eine größere Rolle. Biographische Entwicklungen haben Folgen für die moralische Sicht auf das Leben. Darauf muss die Ehe- und Familienpastoral reagieren.

Alle Vorträge und die Diskussionen konnten Ansätze zu einer Verortung von Ehe und Familie in Kirche und Welt aufzeigen. Zugleich hat der Studientag deutlich gemacht, dass das weitere Gespräch über die Zukunft von Ehe und Familie notwendig und möglich ist und durch ein weiteres intensives theologisches Nachdenken bereichert wird.

Zur Rezeption von Matthäus 19,3–12

Prof. Dr. Anne-Marie Pelletier (Paris)

„Am Anfang war das nicht so“, lautet bekanntlich das Argument, das Jesus den Pharisäern entgegenhält, die ihn heimtückisch über die Scheidungspraxis befragen. Mit dem Verweis auf die Ursprünge, stellen uns diese Worte sogleich den Ernst der ehelichen Verbindung – die *gravitas*, um es besser lateinisch zu sagen – gemäß biblischer Offenbarung vor Augen, eine Bedeutungsschwere, die heute durch unsere Praktiken infrage gestellt scheint. Das Wort Jesu verstärkt bei seinen Gesprächspartnern den Eindruck der *gravitas*, während doch die Vereinbarungen unter der Autorität von Moses durch Zugeständnisse an die Launenhaftigkeit und die Sünde das Bewusstsein dafür abgeschwächt haben. Es geht – so deckt Jesus auf – in der Sache um die Treue gegenüber dem Willen Gottes hinsichtlich des in Gen 2 dargestellten Schöpfungsaktes, also gegenüber dem, was Gott im Grunde für Mann und Frau will. Es geht gar – so legt es der erste Schöpfungsbericht nahe – um das, was Menschlichkeit „nach dem Bild Gottes“ ausmacht.¹

Der Ernst wird noch gesteigert durch die Tatsache, dass die Pharisäer in Mt 19,3–12 darauf abzielen, Jesus eine Falle zu stellen (*peirazontes auton*), sie wollen ihn zu Fall zu bringen angesichts der falschen Alternative, die darin besteht, Gott und den Menschen in einen Gegensatz zu stellen. Das Szenario ist diesbezüglich dasselbe wie in der Kontroverse um das größere Gesetz in Mt 22,35 (*peirazon auton*). Dieses Detail ist wichtig, denn es zeigt auch, was bei unseren eigenen Diskussionen auf dem Spiel steht, Diskussionen die heute oft riskieren, sich auf einen frontalen Gegensatz zwischen göttlicher und menschlicher Logik zu versteifen.

Im Folgenden möchte ich Ihnen einige Gedanken vorlegen, die von der Sorge geleitet sind, gerade diesen Gegensatz zu überwinden. Ich beginne mit einigen kurzen Bemerkungen, die sich auf unseren biblischen Ausgangspunkt beziehen.

¹ Zu Gen 1,27 und zur Deutung des Begriffs „Bild“, unter Berücksichtigung unserer Sensibilität für die anthropologischen Grundlagen der Offenbarung, siehe Y. Simoens, *Homme et femme il les créa, De la Genèse à l'Apocalypse*, Editions Facultés Jésuites de Paris, 2014.

Bemerkungen zum Schriftbefund

Die Kontroverse in Mt 19 schreibt sich deutlich in einen jüdischen Kontext ein, in dem den Männern, und nur ihnen, Scheidungsbefugnis zukommt (was sich streng genommen nicht mit unserer heutigen Scheidungspraxis vergleichen lässt). Dieser Machtbefugnis stellt Jesus die gottgewollte Einheit von Mann und Frau entgegen. Die Sache soll also zunächst *anthropologisch* gelesen und erst dann *juristisch* erweitert werden. Die juristische Lektüre, die später gemacht wird, verschiebt überdies den Akzent hin zur Frage der Wiederverheiratung. Auf jeden Fall stelle ich fest, dass Frauen Jesus wohl weniger widersprochen hätten als die Jünger, die gleich im Anschluss ihre Befürchtungen äussern (Mt 19,10).

Sodann ist bekannt, dass das Wort Jesu in Mt 19,9 wie in Mt 5,32 mit einem Nebensatz versehen ist: „obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt“, der auf ungewöhnliche Art die Radikalität mit einem Vorbehalt versieht. Wie auch immer die exegetischen Debatten über diese Ausnahmeregel verlaufen, zeigt sich, dass bereits unmittelbar an der biblischen Quelle eine Interpretation in Gang kommt. Ähnliches lässt sich im Paralleltext Mk 10,11–12 feststellen, wo die Vorschrift auf die Frauen ausgeweitet wird, diesmal im Kontext griechischen und römischen Rechts: „Wer seine Frau aus der Ehe entlässt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch. Auch eine Frau begeht Ehebruch, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entlässt und einen anderen heiratet.“² Aktualisierung zeigt sich auch in 1 Kor 7 mit einer Gewährung, die man ab dem Mittelalter *privilegium paulinum* nennen wird. Zumindest kann man sagen, dass die Frage dadurch sofort an Komplexität gewinnt, was der weitere Verlauf der Geschichte der Trauung nur bestätigt: Tatsächlich ist die Regelung der Kirche alles andere als unbeweglich.³

Überdies ist die Hermeneutik insofern herausgefordert, als die Bedeutung des Einschubs bei Matthäus besonders enigmatisch ist und bis heute für Diskussionen sorgt. Wie übrigens auch der Text Mal 2,16, der oft als alttestamentliche Vorbereitung auf die Unauflöslichkeit betrachtet wird, und dessen Bedeutung sich nicht endgültig festlegen lässt.⁴ Die Sachlage mag verunsichern, sofern der Wunsch besteht nach einer einfachen Regelung einer Wirklichkeit,

² Überdies ist die interessante Verschiebung zu beachten, die in der Version von Markus stattfindet durch die Formulierung: „ihr gegenüber“. Sie kontrastiert mit dem traditionellen hebräischen Recht, das den Ehebruch als Eigentumsdelikt einem anderen Mann gegenüber versteht.

³ Hinsichtlich der Anpassungen der Lehre der katholischen Kirche zum Vollzug der Ehe, der Umsetzung des „privilegium paulinum“ oder der in der alten Kirche nicht existenten Annulierungspraxis siehe besonders: H. Crouzel, *L’Eglise primitive face au divorce, Du 1^{er} au 5^{ème} siècle*, Théologie historique 13, Paris, Beauchesne, 1971. Auch M. Garijo-Guembe, *Unauflöslichkeit der Ehe und die gescheiterten Ehen in der Patristik*, in: *Geschichten, Wiederverheiratet, Abgewiesen. Antworten der Theologie*, Hg. T. Schneider, Herder, 1995, 68–83.

⁴ Die Übersetzung von Mal 2,16 *ki sâné shalah* pendelt zwischen „Ich hasse Scheidung, spricht der Herr“, und der Vulgata-Version *cum odio habueris, dimitte!*

die mehr als anderswo von der Komplexität der Beziehung, ihrer körperlich-geistigen Verbindung geprägt ist, und in der der intimste Bereich seinen Platz in der sozialen Ordnung finden muss, einer Ordnung, die ihrerseits vom augenblicklichen kulturellen Kontext abhängt. Schließlich ist es wichtig, die Sinnspitze der Botschaft genau zu identifizieren, die dem Text Mt 19 zugrunde liegt. Nicht genug, dass Jesus ein in der damaligen jüdischen Welt absolut singuläres Prinzip setzt, wie J. P. Meier neuerdings wiederum gezeigt hat.⁵ Indem er die Scheidung verbietet, wagt Jesus zu verbieten, was Moses erlaubt hat. Diese Kühnheit übersteigt bei weitem moralischen Rigorismus, nach der Art von Schammai in der Debatte mit Hillel, auf die oftmals Bezug genommen wird, ohne im Übrigen die chronologische Diskordanz zu beachten. Mit seiner Stellungnahme erweist sich Jesus auf radikalere Weise als Prophet der Endzeit, mit dem die Zeit des Reiches Gottes anbricht. Infolgedessen lässt sich der Text als Offenbarung seiner Person verstehen. Jesus verkündet die neue Zeit, in der durch ihn der Zugang zur Wahrheit des Ursprungs wiederhergestellt ist. Die eheliche Verbindung, von der hier die Rede ist, steht demnach in engem Bezug zur Berufung jener, die durch die Taufe in den Tod und die Auferstehung Christi eingetaucht werden. Das ist der entscheidende Punkt. Sobald der Anspruch von der Taufgnade losgelöst wird, entsteht aus dem Wort Jesu ein Rigorismus, der für die Eheleute zur Falle zu werden droht.

Hier zeigt sich, so scheint es, ein entscheidendes Element im Hinblick auf eine angemessene Rezeption von Mt 19. Allzu leicht und allzu oft bleibt sie im Mitgemeinten, was zu Problemen führt, die sich heute verschärfen bis zur Aporie. Die katholische Tradition der Unauflöslichkeit gründet in der Tat auf diesem Text, der im Wesentlichen aus einer disziplinarischen Perspektive gelesen wird, was auf Kosten seines kerygmatischen Gehalts (Inhalts) geht. Und zwar obschon der Text selbst diesen Gehalt unterstreicht, indem er eine Parallele zieht zum Zölibat um des Reiches Gottes willen. Beide Voraussetzungen sind gebunden an eine Gabe Gottes. Dazu kommt, dass die im Mittelalter voll entwickelte Ehetheologie die Unauflöslichkeit mit Bezug auf das *sacramentum* von Eph 5,32 begründet, auf eine Weise, die zusätzlich dazu beiträgt, die Vorgabe der Eingliederung von Mann und Frau – des Paares als solches – in den Leib Christi durch die Taufe in den Hintergrund treten zu lassen.⁶ Dabei beinhaltet Kapitel 4 des Epheserbriefes die Mahnung an alle, sich des

⁵ J. P. Meier, *Un certain juif Jésus*, Tome IV, La loi et l'amour, traduction française, Paris, Cerf, 2009, 57–108, übernommen in: *Jésus et le divorce*, Paris, Cerf, 2015, leider ohne die wertvollen Anmerkungen aus der Originalausgabe.

⁶ In der Tat bringt die Parallele von Mann und Christus den Taufakt in die Nähe eines Gestus, der gemäss Eph 5,25–27 nur der Frau zugute kommt; dabei wird übersehen, dass Mann und Frau von Christus her ihre Identität erhalten, wodurch sie, der eine und die andere, Kirche bilden. Die Parallele der Verhältnisse von Christus-Kirche und Mann-Frau gibt der sakramentalen Ehe ein geradezu mystisches Gewicht, doch heute muss diese grundlegende Referenz katholischer Theologie neu befragt werden, ohne in ein Ideal von Unauflöslichkeit

„Rufes ..., der an euch erging“ zu erinnern, d. h. in Christus zu leben. Ein getauftes Paar ist demnach berufen, Zeuge der Kirche als Braut zu sein, noch bevor der Sinn der Metapher Christus-Kirche greift. Dies gilt es zu bedenken, wenn wir die heutigen Probleme angehen.

Die Unauflöslichkeit der Ehe in der heutigen Welt leben

In gewissem Sinn sind diese Probleme die Verlängerung dessen, was die katholische Kirche im Laufe der Geschichte erfahren hat. Sie hat nicht aufgehört, strikt an der Unauflöslichkeit festzuhalten, während die Sitten dem von den christlichen Gesellschaften übernommenen Prinzip weitgehend widersprachen. Dennoch muss betont werden, dass die derzeitige Situation ganz und gar beispiellos ist, und dass sie darum als solche wohl eine theologische „Entwicklung“ im Sinne Newman's braucht. Das Neue besteht in der heutigen westlichen Welt darin, dass wir uns auf dem Höhepunkt des Laizismus und der Säkularisation befinden, die seit zwei Jahrhunderten im Gang sind. Vor allem aber hat es mit einer anthropologischen Erschütterung ohnegleichen zu tun, einem Prozess, der wie nie zuvor die Identitäten problematisiert und die Institutionen, auf denen sie beruhten, infrage stellt (vgl. aktuell die Abstimmung in Irland über die Ehe von homosexuellen Paaren). Jede Bindung, zu der sich das Individuum genötigt sehen könnte, wird angezweifelt; der Verpflichtung auf Lebenszeit (die immer länger dauert) wird eine Absage erteilt; der lebenslangen Treue wird das Ideal von sich ablösenden Treueversprechen entgegengehalten.

Wie muss man sich angesichts dieser Situation die Rezeption der Perspektiven in Mt 19 vorstellen? Wie ließe sich der Anspruch von Unauflöslichkeit anders aufrechterhalten, denn als willkürliche Einengung oder als exotische Praxis? Wie kann angesichts dessen, dass eine anthropologische Realität auf dem Spiel steht, die jedes Glied der Gesellschaft betrifft – die Beziehung von Mann und Frau –, die christliche Ehe Zeugnis geben von einem Heil, dem die heutige Welt schmerzhaft entfremdet ist?

Gewiss liegt in der Kraft einer aufrechterhaltenen Treue die Bestätigung der vorhin angesprochenen, heiteren Ernsthaftigkeit der ehelichen Verbindung. In der Berufung zur Ehe wird „gewöhnliche Heiligkeit“ gelebt, die ebenso wie die heroische Heiligkeit zur Heiligkeit der Kirche gehört, wie Papst Franziskus in Erinnerung ruft. Diese Heiligkeit beruht auf der Taufe, mit all dem, was die Taufe an Radikalität mit sich bringt. *Familiaris consortio* macht dies deutlich: „Die Eheleute sind ... für die Kirche eine ständige Erinnerung an das, was am

ausweichen, das die theologische Relevanz heutiger Zeit außer Acht lässt. Zu dieser Frage vgl. unseren Beitrag „Servir l'espérance dans l'expérience présente de la vie conjugale et familiale“, in: *Revue Théologique des Bernardins*, Jan.–April 2015, 15–30.

Kreuz geschehen ist“ (Nr. 13). Die Aussage provoziert nur, wenn vergessen geht, dass das, was am Kreuz geschehen ist, ein Mysterium des Lebens und der Liebe darstellt, das stärker ist als der Tod.

Doch das Paschamysterium sollte nicht als zum Scheitern gebracht erscheinen, dort, wo andere christliche Eheleute die Erfahrung der Zerrissenheit erleben. Darin besteht bekanntlich der Sinn der kirchlichen Lehre, die dazu aufruft, nach einer Trennung auf jede neue Verbindung zu verzichten. Und es gibt tatsächlich Getaufte, die die Kraft erhalten zur dieser Art von Treue, ein starkes Zeichen unerschütterlicher Bundesliebe in christusgemäßer Vollendung. Andere gehen, nachdem ihre Ehe gescheitert ist oder nachdem sie verlassen worden sind, eine zweite Verbindung ein – aus welchen in der individuellen Lebensgeschichte wurzelnden Gründen auch immer. Es ist so manches Mal eine Verbindung authentischer Liebe, wobei das eheliche Füreinander sich darin fortsetzt, dass Kindern Leben geschenkt wird. Diese Lebensweisen von Getauften, die heute immer zahlreicher werden, konfrontieren mit einer Krise, die an die *lapsi* erinnern mag, eine andere Form der Konfrontation mit dem Irreparablen, die die Kirche zur Zeit Cyprians in eine Zerreißprobe führte.

Bekanntlich sind die Stimmen zahlreich, die sich zu deren Gunsten aussprechen. Sie stammen von Mitgliedern des kirchlichen Lehramtes und immer inständiger auch von Christgläubigen, die aus Erfahrung den Schmerz der Familien und das von den Kindern erlebte Zerwürfnis kennen. Ein Zerwürfnis, das die Weitergabe des Glaubens in den bis dahin christlichen Familien verunmöglicht. Weit davon entfernt, für eine „billige Gnade“ einzutreten und die Augen vor dem Zerwürfnis zu schließen, warnen die einen wie die anderen vor der Gewalt, die den Personen und der von ihnen gelebten Situation angetan wird, wenn den Eheleuten endgültig der Stand von „Ehebrechern“ zugesprochen wird; wenn von Personen gesprochen wird, die hartnäckig in der Sünde verharren, und die darum einer Kirchenordnung ausgeliefert sind, die es ihnen verunmöglicht, die sakramentale Verwurzelung ihrer Identität zu leben. Ohne zu leugnen, dass im Scheitern der Ehe auf die eine oder andere Weise die ätzende Kraft der Sünde am Werk ist, sei hinzugefügt, dass es zu kurz gegriffen wäre, jede Trennung als Sünde zu interpretieren, in den Worten von *Veritatis splendor* als „Willen des Menschen, sich der der Erlösungstat entspringenden Gnade zu entziehen“. Der Abschnitt dieses Dokuments bezieht sich auf das Versagen im Leben des Getauften, einem von nun an freigekauften, befreiten, eigentlich der Sünde entrissenen Leben (Nr. 103). Die Wahrheit ist, dass in der Jetztzeit – einer Zeit der Pilgerschaft hin zur Fülle des *eschaton* – Stolpersteine den Weg eines Ehelebens säumen, weit mehr als es eine heute schnell idealisierende, vordem lange Zeit eher abschätzig behandelte Theologie der Ehe zugesteht.

Jedenfalls wäre es gefährlich, einen *sensus fidei* zu leichtfertig zu verachten oder zu disqualifizieren, der der Vorstellung widersteht, in dieser verwundeten Gestalt christlichen Lebens komme die Kraft des Kreuzes an eine Grenze, finde sie ein unübersteigbares Hindernis. Der gleiche *sensus fidei* ist heute mit der Eingebung ausgestattet, dass in Christus „Liebe und Wahrheit sich begegnen“ (vgl. *Ps* 85,11), in einer geheimnisvollen „Alchimie“, die der Kirche vom Geist nicht geoffenbart werden kann. Hinzuzufügen ist: Das Wahrnehmen der Wirklichkeit könnte endlich ein Licht auf eine andere zutiefst evangeliumsgemäße Herausforderung werfen, jene einer Seelsorge für Paare in zweiter Ehe; es geht um die Herausforderung der Versöhnung der Personen mit ihrer Vergangenheit, also mit der Erinnerung an ihre erste Ehe. Dieser Prozess würde ihnen ermöglichen, die abgestorbene Beziehung der Macht des Auferstandenen anzuvertrauen oder mit anderen Worten: Zutritt zu erhalten zur befreienden Wahrheit der Vergebung im Wissen darum, dass „jede gewährte Vergebung ein Sieg des Auferstandenen“ bedeutet (J-M Lustiger). Wie aber könnte jemand in eine solche Vergebung eintreten, wenn er selber verstoßen ist, eingeschlossen in eine Sackgasse unter dem Vorwand, dass angesichts der Unauflöslichkeit eine neue Verbindung verboten sei.

Papst Franziskus lädt heute die Kirche dazu ein, erneut eine Bestandsaufnahme der unergründlichen Wirklichkeit der Barmherzigkeit vorzunehmen. Unergründlich ist die Barmherzigkeit, weil sie Gott selbst ist, geoffenbart in Christus. Er zeigt uns so den Weg einer evangeliumsgemäßen *Vorstellungskraft*, einer wahren Treue zur Tradition, die den der Barmherzigkeit eigenen Ideenreichtum zum Einsatz bringt. Zum Schluss sei daran erinnert, dass die Barmherzigkeit in den Evangelien zu jenen Gütern gehört, die der Meister seinen Jüngern anvertraut. Mehrere Gleichnisse lehren uns, welchen Umgang Gott erwartet. In Lk 16,1–8 verfügt der unsensible Verwalter auf skandalöse Weise über die Güter seines Herrn, indem er den Schuldnern die Schulden nachlässt. Auch das Gleichnis von den Talenten in Mt 25,14–30 kann im Hinblick auf die Handhabung der Barmherzigkeit ausgelegt werden. Man erinnere sich, dass der Herr bei seiner Rückkehr jenen Diener lobt, der das Risiko auf sich genommen hat, damit das ihm anvertraute Gut Frucht bringt. Sollte die Kirche nicht auch schlichtweg dieses Risiko auf sich nehmen, indem sie akzeptiert, dass Ehepaare, die in Konflikt mit dem kanonischen Recht geraten sind, zwar nicht das *Recht auf Vergebung* einfordern, wohl aber ihr *Recht, um Vergebung zu bitten*?⁷ Die Kirche würde so getreu der Gerechtigkeit handeln, die Christus lehrt, jenseits der Versuchung, in die die Gesprächspartner ihn in Mt 19 führen wollen.

⁷ Vgl. die Analysen von J-P Vesco, *Tout amour véritable est indissoluble*, Paris, Cerf, 2015.

Ehebund in Gottes Hand

Ein exegetisches Statement zur Familiensynode

Prof. Dr. Thomas Söding (Bochum)

1. Die Notwendigkeit der biblischen Hermeneutik

„Wer liest, soll verstehen!“ (*Mk* 13, 14) – diese hermeneutische Maxime, vom Evangelisten Markus ausgegeben, um in apokalytischen Horrorszenarien der aufklärerischen Prophetie Jesu Gehör zu verschaffen¹, ist für die Schriftexegese von grundlegender Bedeutung. Die Bibel ist geschrieben worden, um die Fragen nach religiöser und moralischer Orientierung nicht abzuwürgen, sondern anzuregen und guten Antworten auf die Sprünge zu helfen. Weil die Heilige Schrift Gotteswort im Wort von Menschen ist, bedarf die Bibel der Interpretation. Die Auslegung muss treu sein, indem sie dem Richtungssinn des Textes folgt, aber auch kreativ, indem sie den geschriebenen Text auf das gesprochene Wort Gottes bezieht – weil der Geist des Evangeliums nicht freischwebend ist, sondern sich ursprünglich dem Bibeltext eingewoben hat, auf dass er durchs Lesen die lebendige Tradition des Glaubens bis in die Gegenwart inspiriert.² Die Heilige Schrift muss von jeder Auslegungstradition unterschieden werden, um neu auf sie bezogen werden zu können. Damit im Buchstaben entdeckt werden kann, was der Geist der Kirche sagt (cf. *Offb* 2–3), muss der Bibeltext mit dem Leben des Gottesvolkes – damals wie heute – verbunden werden; er muss auf Jesus selbst bezogen werden, sein Basileia-Evangelium, seinen Tod und seine Auferstehung; und er muss als Kanon, als Richtschnur kirchlicher Praxis ausgespannt werden. Die Bibel ist nicht das christliche Leben selbst, aber sein Navigationssystem, das Ausgangs- und Zielpunkte, Routen und Staus, Maut- und Tankstellen anzeigt.

Entgegen einem starken Trend des liberalen Protestantismus gehört die Ethik substantiell zur biblischen und neutestamentlichen Theologie, die Sozialethik ebenso wie die Individualethik³,

¹ Cf. CAMILLE FOCANT, *L'évangile selon Marc* (CB.NT 2), Paris 2004, z. St.

² Nachapostolisches Schreiben *Verbum Domini* von PAPST BENEDIKT XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche, 30. September 2010 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 187), Bonn 2010.

³ Cf. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns*. 11. Mai 2008 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 184), Bonn 2008.

weil Gott der Herr des ganzen Lebens ist, das auf der ganzen Welt geführt werden kann, und weil er mit vollem Herzen, ganzer Seele, aller Kraft und klarem Verstand geliebt werden soll (Mk 12,28–34).

In allen Fragen der Ethik ist die historische Referenz biblischer Texte essentiell und prekär. Sie sind in der Sprache einer vergangenen Zeit verfasst, die immer neu in die Gegenwart übersetzt werden muss. Sie beziehen sich auf Lebensverhältnisse, die durch den sozialen und kulturellen Wandel vielfach überholt sind. Die Arbeitsbedingungen, die Geschlechterrollen, die Generationenverträge, die ökonomischen und politischen Systeme, die kulturellen Beziehungen haben sich erheblich verändert, sind aber ethisch unmittelbar relevant. Wenn die Ethik prinzipiell bleibt, ist sie *eo ipso* auf aktualisierende Konkretisierungen angewiesen; wenn sie konkret ist, muss sie in ihrer historischen Kontingenz identifiziert und vom Evangelium selbst her für heutige Geltungsfragen erschlossen werden.

Die Ehe ist ein Spezialfall dieser Orientierung.⁴ Sie hat einen moralischen Kern, das Miteinander und Füreinander von Mann und Frau in der engsten Lebensbeziehung. Sie hat aber auch eine rechtliche Dimension, weil sie nicht nur individuell, sondern auch institutionell zu verstehen ist, als Keimzelle der Gesellschaft und auch der Kirche. Nicht zuletzt hat sie eine soteriologische Dimension, weil in der Ehe der Eros von der Agape umarmt wird. Nur die Ehe kann auf natürliche Weise fruchtbar sein; deshalb hat nur sie – anders als jede andere Partnerschaft, mag sie auch noch so ethisch wertvoll sein – sakramentale Kraft.

Die neutestamentlichen Aussagen zur Ehe sind profiliert und signifikant. Sie rufen nach einer Aktualisierung, die ihren genuinen Impuls mit den jeweils konkreten Herausforderungen vor Ort vermittelt.

2. Die Klarheit des jesuanischen Votums

Es gibt wenige Felder der Ethik, die im Neuen Testament so klar abgemessen und so intensiv beackert werden wie die Ehe. Zwar ist in der historisch-kritischen Exegese das Gerücht vom a-familiären Ethos Jesu aufgekommen. Tatsächlich gibt es für Jesus unendlich Wichtigeres als die natürlichen Familienbände, nämlich die Nachfolge um des Evangeliums willen. Aber die Berufung in die Jüngerschaft hat keine Scheidungswelle ausgelöst, sondern eine tiefgreifende

⁴ Cf. MARKUS GRAULICH – MARTIN SEIDNADER (ed.), *Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat* (QD 264), Freiburg i. Br. 2014.

Neuorientierung der Ehen und Familien im Horizont der nahegekommenen Gottesherrschaft ermöglicht. Jesus hatte ein Herz für Kinder (*Mk* 10,13–16 parr.). Er hat denen, die um seinetwillen „alles“ verlassen haben, „Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker“, verheißen, schon in diesem Leben, wenngleich unter Verfolgungen, „hundertfältig“ zurückzubekommen, nämlich – wie der Sämann im Gleichnis, der seinen Samen ausgestreut hat (*Mk* 4,3–9 parr.) – verwandelt und vermehrt genau das, was sie verlassen haben, und die Gemeinschaft der Jünger gewinnen sie noch dazu (*Mk* 10,28ff. parr.).

Das Verbot der Ehescheidung gehört in diesen Zusammenhang. Es ist vielfach bezeugt: bei Markus (10,2–12), bei Lukas (16,18), zweimal bei Matthäus (5,31f.; 19,3–9), der auch ein Wort über den Zölibat tradiert (*Mt* 19,10ff.), überdies bei Paulus mit direktem Verweis auf den Kyrios (*IKor* 7,10f.), nicht gezählt die Unterstreichungen des 6. Gebotes (*Mk* 10,19 parr.), die in der Bergpredigt explizit mit dem Ehescheidungsverbot verknüpft sind (*Mt* 5,27–30). Es wird ungewöhnlich breit bezeugt: vormarkinisch, vormatthäisch, vorlukanisch und vorpaulinisch. Im religionsgeschichtlichen Vergleich zeigt sich die Monogamie als jesuanisches Proprium, auch wenn sie nicht nur in traditionellen Kulturen favorisiert, sondern ebenso in ambitionierten Strömungen des zeitgenössischen Judentums propagiert wird⁵. Sie ist so lebensnah und -freundlich, dass sie nicht sektiererisch wirkt; sie ist so charakteristisch, dass die Monogamie zu einem *identity marker* des frühen Christentums geworden ist. Von der Konzession des Mose an die „Hartherzigkeit“, dass – wenn es nicht anders geht – ein Scheidungsbrief ausgestellt werden soll (*Dtn* 24,1), setzt sich die Jesustradition entschieden ab.

Die diversen Formulierungen weisen Unterschiede auf. Mal ist die Scheidung, mal die Wiederheirat fokussiert. Mal stehen patriarchalische Strukturen vor Augen, die nur dem Mann, mal offenere, die auch der Frau die Möglichkeit der Scheidung einräumen. Mal gibt es Einschränkungen, wie die Unzuchtsklauseln bei Matthäus (5,32; 19,9) oder die Ausnahme-genehmigung *in favorem fidei* bei Paulus (*IKor* 7,15); mal bleibt es beim scharfen Verbot. Im Ganzen ist die Orientierung klar: Die Ehe, in Gottes Schöpfungswillen begründet, wird bei Jesus „in guten wie in schweren Tagen“ zu einer genuine Lebensform der Nachfolge; sie wird sexuell vollzogen, sie ist offen für Kinder. Das Verbot der Ehescheidung spiegelt den Wert und dient dem Schutz der Ehe. Es ist nicht der dunkle Schatten der Heilsverkündigung,

⁵Cf. MICHEL L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.

sondern – wie der Dekalog – ein Wegweiser ins Reich der Freiheit. Die Ehe darf kein Zwang sein, wie gerade der Zusammenhang mit der Ehelosigkeit bei Matthäus und Paulus zeigt. Sie ist anspruchsvoll, aber nicht abschreckend (cf. *Mt* 19,10), sondern soll in der Freude des Glaubens gelebt werden. Sie ist von Gott selbst gestiftet, als irdisches Zeichen seines ewigen Bundes – was der Epheserbrief christologisch reflektiert (*Eph* 5,29–33).

Das neutestamentliche Zeugnis ist entschieden und klar. Es ist im Kern mit der Verkündigung Jesu selbst verbunden. Es ist tief in der Genesis verwurzelt, es hat eine starke Resonanz in der urchristlichen Theologie gefunden. Deshalb muss in der Familiensynode alles getan werden, damit die Ehe – jenseits aller Idealisierungen – als sichtbares Zeichen der unverbrüchlichen Liebe Gottes zu seinem Volk neu erkennbar wird, auch unter den Bedingungen der Globalisierung, der Pluralisierung und der Säkularisierung.

3. Die Offenheit der neutestamentlichen Überlieferung

Gerade weil das jesuanische Votum für die Ehe und gegen die Scheidung so klar ist, ist es auch offen. Es verlangt keine rigoristische, sondern eine barmherzige Auslegung, weil Jesu Ehelehre nicht „ein Joch auf den Nacken“ legt, „das weder unsere Väter noch wir tragen konnten“, wie Petrus auf dem Apostelkonzil die Last des Gesetzes karikiert (*Apg* 15,10), sondern ein „sanftes Joch“ ist, das durch seinen Ruf in die Nachfolge derjenige auflegt, der selbst „gütig und von Herzen demütig“ ist (*Mt* 11,29f.). Diese Offenheit ist nicht Beliebigkeit, sondern Zukunftsfähigkeit. Worin besteht die Offenheit im Neuen Testament und wie lässt sie sich mit heute Leben füllen? Drei Aspekte lassen sich unterscheiden.

Ein erster Aspekt ergibt sich aus der Art und Weise, wie im Neuen Testament das Thema platziert wird. Charakteristisch ist das Lehrgespräch, das Jesus nach *Mk* 10,2–12 und den Parallelen führt. Jesus geht in drei Schritten vor. Zuerst geht er auf das Zeugnis der Heiligen Schrift zurück, genauer: auf die Schöpfungsgeschichte (*Gen* 1,26f.; 2,24), die die Ehe als Gottesbund bezeugt. Dann stellt er das Gebot auf, dass der Mensch nicht trennen darf, „was Gott verbunden hat“ (*Mk* 10,9 parr.). Schließlich, im Haus, also intern, setzt er, von den Jüngern gefragt, Recht, indem er auch die Entlassung einer Frau und die Heirat einer anderen als Ehebruch heißt: als Verstoß gegen das 6. Gebot definiert. Diese Reihenfolge ist unumkehrbar: Aus dem Schriftdogma ergibt sich die Norm, aus beidem das Recht. Dass die Ehe ein von Gott gestifteter Bund ist, der, wie Paulus es sagt, dem Frieden dient (*IKor* 7,15); dass sie eine Moral der Treue fordert, die durch Untreue nicht zerstört, sondern zur

Versöhnung geführt wird (cf. *IKor* 7,11); dass sie im Recht keine Fessel, sondern ein Band der Einheit findet, das sind die jesuanischen *essentials* der Ehe. Der Rest ist Auslegung. Das Schriftwort bleibt stehen; es gibt die Richtung vor. Lehre, Moral und Recht der Kirche müssen permanent auf Reformkurs sein, gilt es doch, unter sich wandelnden Umständen je neu entdecken zu lassen, was die Ehe im Sinne Jesu *hic et nunc* bedeutet. Jeder Blick in die Geschichte der Ehelehre, der Ehemoral und des Eherechts zeigt starke Veränderungen, vom Ehezweck über die Geschlechterrollen bis zur Formpflicht. Es wäre merkwürdig, wenn dieser Prozess in der Gegenwart zum Stillstand käme. Heute gilt es, die wachsenden Freiräume der Lebensgestaltung neu mit der Ehetheologie wie der Ehemoral zu verbinden und im Recht zu verankern. So wird die Chance genutzt, die Ehe als den Gottesbund der Liebe zu entdecken, als der sie gedacht ist (*Eph* 5). Dadurch kann die Sakramentalität der Ehe in der Verbindung göttlicher Stiftung und menschlicher Freiheit neu verstanden werden. Ansätze sind in der Moraltheologie derzeit eher zuhause als in der Dogmatik und im Kirchenrecht. Sie schlagen aber unmittelbar auf die Kriterien durch, die eine Ehe gültig geschlossen sein lassen oder eben nicht, und auf die Voraussetzungen wie die Prozesse der rechtlichen Prüfungen, aber auch auf eine Bewertung der persönlichen Entwicklungen, ohne die es keine Ehe gäbe.

Ein zweiter Aspekt ergibt sich aus der Art und Weise, wie im Neuen Testament der Horizont der Unauflöslichkeit gezeichnet wird. Zum einen gilt: „bis dass der Tod euch scheidet“ (*IKor* 7,39f.; vgl. *Röm* 7,2ff.). Zum anderen gibt es eine „Trennung von Tisch und Bett“, deren theologische Bewertung von einer zweiten Heirat zu unterscheiden ist. Besonders wichtig ist aber, dass es nach dem Neuen Testament die Möglichkeit gibt, eine bestehende Ehe aufzulösen, nach Paulus mit der indirekten, nach Matthäus mit der impliziten – von der traditionellen Exegese aber nicht gesehenen – Erlaubnis, eine neue Ehe einzugehen.⁶ Paulus argumentiert als Seelsorger, der den Glauben des christlichen Teils schützen will. Im *privilegium Petrinum* hat sich das neuere Kirchenrecht – auf dünner biblischer Basis, aber durchaus im Sinne des paulinischen Privilegrechts – eine Möglichkeit geschaffen, den Sinn der Unzuchtsklauseln einzufangen, um den unschuldigen Teil zu schützen. Paulus hat Konvertiten vor Augen. Folgt daraus schon, dass das *privilegium Paulinum* nur religionsverschiedene Ehen betrifft? Was ist, wenn bei einem Partner oder einer Partnerin der katholische Glaube verloren geht? Dass die Unzuchtsklauseln sich niemals auf eine Ehe beziehen können, die im Jüngerkreis geschlossen wurde, wäre eine kühne Behauptung.

⁶ Eine faire Abwägung des *pro et contra* bietet ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I), I, Neukirchen-Vluyn⁵2002, 364; III, Neukirchen-Vluyn²2012 (1997), 98f.

Ehebruch ist Ehebruch, also schwere Sünde. Eine Ehe, die Gott gestiftet hat, kann nicht durch menschliche Härte zerstört werden. Aber dem Neuen Testament zufolge kann Gott selbst eine Ehe lösen – wenn der Bund der Gläubigen mit ihm, der in der Taufe geschlossen wurde, partout nicht anders gerettet werden kann. Dann aber muss die Kirche von ihrer Binde- und Lösegewalt in mehr Fällen als bislang Gebrauch machen – um des Glaubens willen.

Ein dritter Aspekt ergibt sich aus der positiven Bedeutung der Ehe in der Nachfolge Jesu. Sie diskriminiert keine einzige andere Beziehung, sei sie „irregulär“ oder nicht. „Ehebruch“ ist schwere Sünde – jede Psychologie bestätigt es. Im Ehebruch zeigt sich nach Paulus das „Begehren“, also die Sünde Adams, sein zu wollen wie Gott, auch wenn meist gar keine Auseinandersetzung mit Gottes Gebot angesagt ist, sondern genau jenes Versteckspiel, das Paulus als verhängnisvolle Mischung von Betrug und Selbstbetrug im Teufelskreis von Sünde und Tod analysiert hat (*Röm 7*). Die katholische Morallehre hat – bis in den Katechismus der Katholischen Kirche hinein – das 6. Gebot expansiv so ausgelegt, dass jeder sexuelle Verkehr außerhalb einer gültig geschlossenen Ehe als „Unzucht“ gewertet wird.⁷ Aber das ist eine recht rigide Auslegung. Der biblische Befund ist vielschichtiger. Die katholische Sexualmoral muss sich diesem Thema neu widmen.

Jesus, der die Wiederheirat als Ehebruch klassifiziert, hat auch die Ehebrecherin vor dem – symbolischen – Tod gerettet und sie nicht verurteilt, sondern zur Umkehr geführt (*Joh 8,1–11*) und die Samariterin am Jakobusbrunnen, die in einer illegitimen Beziehung lebt (*Joh 4,18*), zu einer Glaubensbotin gemacht. Wie können solche Biographien bei Menschen theologisch, pastoral und rechtlich begleitet und gefördert werden, die nicht mehr in ihre Ehe zurück können, ohne schwere neue Schuld auf sich zu laden? Sexuelle Askese ist nach Paulus ein Charisma der Freiheit für den Dienst am Nächsten in der Kirche. Wer diese Gnade nicht hat, kann nicht schon mit Verweis auf die Unauflöslichkeit der Ehe als obstinater Sünder ausgewiesen werden. Das moralische Problem, das ohnedies besteht, wird dogmatisch und kanonistisch dadurch ungeheuer verschärft, dass die Ehe am Akt der Schließung, der Ehebruch aber nicht am Moment der neuen Verbindung, sondern an jedem einzelnen Sexualakt festgemacht wird. Dadurch würde es unmöglich, das Sakrament der Versöhnung zu

⁷ „Unzucht ist die körperliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind“ (Nr. 2353). Im Vergleich damit klingt die Qualifizierung des Ehebruchs als „Unrecht“ (KKK 2381) merkwürdig mild.

spenden. Das aber ist ein Widerspruch in sich, wenn die Schuld, die zum Ehebruch geführt hat, bereut wird und die Wunde, die er gerissen hat, vernarbt ist.

„Zu einem Leben in Frieden hat Gott euch berufen“, schreibt Paulus korinthischen Paaren, die eine Ehekrise durchmachen (*IKor 7,15*). Wenn es gut geht, wird dieser Gottesfriede in der Ehe erneuert. Wenn es schief geht, muss auf andere Weise Frieden gestiftet werden – im Herzen der geschiedenen Eheleute, aber auch in der Kirche. Hier ist die Synode gefordert. Sie hat mehr Möglichkeiten, in Treue zur Weisung Jesu die Lehre, die Moral und das Recht der Ehe weiterzuentwickeln, als es in der bisherigen Debatte oft erscheint. Der Schlüssel liegt in einer Theologie der Ehe und Familie, die den Zusammenhang von Glaube und Liebe, Gnade und Freiheit, Ethos und Recht erneuert. Je klarer und attraktiver das christliche Leitbild der Ehe und der Familie wird, desto eher wird es auch möglich sein, mit Menschen, die keine solche Hochzeit feiern können, Wege zu finden, als glückliches Paar in der Kirche leben zu können.⁸

⁸ Diskussionsanstöße liefern die Beiträge in ULRICH RUH – MYRIAM WIJLENS (ed.). Zerreißprobe Ehe. Das Ringen in der katholischen Kirche um die Ehe (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2015.

Sexualität als Ausdruck von Liebe

Überlegungen zu einer Theologie der Liebe

Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff (Freiburg i. Br.)

Viele Menschen bezweifeln heute, ob sie tatsächlich zu einer unwiderruflichen Entscheidung fähig sind, wie sie das christliche Leitbild einer unauflöselichen Ehe voraussetzt. Sie begründen ihre Zweifel durch die Ansicht, wir Menschen könnten einander Liebe und Treue immer nur für die Gegenwart oder einen überschaubaren Zeitraum, nicht aber für unsere gesamte noch ausstehende Lebenszeit versprechen. Manche Brautpaare stellen deshalb im Ehevorbereitungsgespräch die Frage, ob sie das von der Liturgie der Kirche vorgesehene Eheversprechen nicht abwandeln könnten. An die Stelle des „solange ich lebe“ und „bis der Tod uns scheidet“ soll etwa die Formel treten: „Ich will mich immer für das Gelingen unserer Beziehung einsetzen und jederzeit das Beste aus ihr machen.“ Zwar ist es ein existenzieller Selbstwiderspruch, in dem Augenblick, in dem man sich wirkliche Liebe und Treue verspricht, bereits einem möglichen Scheitern der Beziehung ins Auge zu sehen. Doch schrecken sie vor dem Anspruch einer lebenslangen Bindung zurück, den sie als eine gegenseitige Überforderung empfinden.

Hinter derartigen Zweifeln verbirgt sich weniger das Rechnen mit einem individuellen Unvermögen von der Art, dass die Eheleute sich selbst etwas nicht zutrauen, das sie an sich für eine grundsätzliche Möglichkeit des Menschseins halten. Die Skepsis, die sich in der alternativen Versprechensformel äußert, sitzt tiefer. Das verbreitete Lebensgefühl der Postmoderne rät dazu, angesichts der Komplexität gegenwärtiger Lebenslagen auch in gemeinsamen Partnerschaftsprojekten auf Sichtweite zu fahren und nur den nächsten, überschaubaren Lebensabschnitt ins Auge zu fassen. Wenn die Beziehung für immer andauert, ist es gut; dann erfüllt sich das Eheversprechen so, wie die Partner es sich erhoffen: Sie machen tatsächlich das Beste aus ihrer Ehe. Gelangen sie eines Tages zu der schmerzlichen Gewissheit, dass ihre Beziehung gescheitert ist, so können sie sich damit trösten, dass sie sich wenigstens nach Kräften für ihr Gelingen eingesetzt haben.

Eine solche Einstellung, die sich vor einer Selbstüberforderung durch zu hohe Erwartungen an das eigene Leben durch vorsorgliche Beschränkungen schützen möchte, kann als pragmatische Antwort auf tiefgreifende Umbrüche der gegenwärtigen Lebenswelt verstanden werden. Die einschneidenden Veränderungen, die der gesellschaftliche Transformationsprozess für das Leben in Partnerschaft, Ehe und Familie hervorgebracht hat, lassen sich mit zwei sozialwissenschaftlichen Deutungskategorien beschreiben: Unser Leben ist durch eine immer stärkere Pluralisierung der Lebensformen geprägt, die eine Segmentierung individueller Lebensläufe nach sich zieht. Die soziale Einbindung des Lebens und das Vertrauen in die Verlässlichkeit gesellschaftlicher Institutionen sind brüchiger geworden; die gegenläufigen Anforderungen an die Lebensführung, denen man in der Risiko- und Erlebnisgesellschaft genügen muss, verlangen in den Augen vieler Menschen ein flexibleres Reaktionsvermögen, um in wechselnden Lebenslagen bestehen zu können.

Ein charakteristischer Zug der modernen Lebenswelt ist ihre Komplexität und Unübersichtlichkeit. Die steigende Lebenserwartung stellt vor die ungewohnte Herausforderung, ein längeres Leben sinnvoll zu planen, wobei die Langzeitfolgen gegenwärtiger Entscheidungen nur schwer abschätzbar sind.¹ An die Stelle klarer Rollenaufteilungen für das Leben in Ehe, Familie und Beruf tritt heute die Anforderung, Erwerbstätigkeit und Familienarbeit zu koordinieren, eine Aufgabe, die durch die Mobilitätsanforderungen des Berufslebens und versetzte Arbeitszeiten der Partner zusätzlich erschwert wird. Zugleich verändert sich die Erwartungshaltung an das eigene Leben. Das Schwinden einer asketischen Kultur, die auch über längere Zeiträume hinweg um eingegangener Pflichten willen zu Verzicht und Einschränkung bereit ist, führt zu einer geänderten Grundeinstellung zur eigenen Biographie, die sich das Lebensglück in kleiner Münze auszahlen lassen möchte. Darüber schwindet die Fähigkeit, auch ein Leben als ein glückliches ansehen zu können, das unter einem hohen Anspruch steht, der es lohnt, Belastungen zu ertragen.

Schließlich verändert sich nicht erst in unserer Zeit, sondern schon seit der Epoche der bürgerlichen Romantik das moderne Liebesideal in eine Richtung, die das Festhalten an der

¹ Die gestiegene Lebenserwartung und der Rückgang der Kinderzahl sind von erheblicher Bedeutung für das eheliche Zusammensein. Im Anfang des 20. Jahrhunderts betrug die Zeit, die Ehegatten ohne ihre Kinder zusammen waren, nur wenige Jahre; heute dauert die so genannte „Altersehe“ oder „Gattenphase“, die sich an die Familienphase anschließt, oft 25–30 Jahre und länger. Da früher viele Frauen im Kindbett starben, und die Männer schon wegen der Kinder wieder heiraten mussten, waren Zweitehen weit verbreitet. Von der gegenwärtigen partnerbezogenen Ehe gilt daher: „Wenn wir ... heute von der ‚lebenslangen Ehe‘ sprechen, so haben wir es mit einer Institution zu tun, die es in dieser Form bislang in der Geschichte noch nicht gegeben hat“ (*Ingrid Jost*, a.a.O., 144).

Unauflöslichkeit der Ehe als utopisch erscheinen lässt. Der Psychoanalytiker *Erich Fromm* führt die wachsende Unfähigkeit vieler Menschen zu echter Liebe darauf zurück, dass sie Liebe mit bloßen Gefühlen füreinander verwechseln und auf einer unreifen Entwicklungsstufe stehenbleiben, die ihre Liebesfähigkeit blockiert: „Man weigert sich, in der erotischen Liebe einen wichtigen Faktor zu sehen, nämlich den des Willens. Einen anderen zu lieben ist nicht nur ein starkes Gefühl – es ist eine Entscheidung, ein Urteil, ein Versprechen. Wäre die Liebe nur ein Gefühl, gäbe es keine Basis für das Versprechen, einander für immer zu lieben.“² Auch der Philosoph *Theodor W. Adorno* diagnostiziert die Selbsttäuschung, durch die sich die Menschen vor den Entfremdungszwängen der modernen Welt in die „friedliche Enklave“ ihrer privaten Gefühle glauben zurückziehen zu können. „Überall besteht die bürgerliche Gesellschaft auf der Anstrengung des Willens; nur die Liebe soll unwillkürlich sein, reine Unmittelbarkeit der Gefühle.“³ Dieser Versuch, das wahre Leben inmitten einer Gesellschaft der Unwahrheit und Lüge, der Ausbeutung des anderen für die eigenen Interessen, ohne den „bewussten Widerstand“ einer fortgesetzten Anstrengung des Willens aufzurichten, ist jedoch zum Scheitern verurteilt. Wahres Leben, wie es die Liebe verspricht, kann nur aus einer Transzendenz der Gefühle erwachsen: „Nur der liebt, der die Kraft hat, an der Liebe festzuhalten. Es ist die Probe aufs Gefühl, ob es übers Gefühl hinausgeht durch Dauer, wäre es auch Obsession.“⁴

Während sozialwissenschaftliche Analysen nach den empirisch überprüfbaren Gründen für die wachsende äußere und innere Instabilität von Partnerschaftsbeziehungen forschen, finden sich in der Literatur der Gegenwart zahlreiche Versuche, das Zerbrechen von Beziehungen aus der individuellen Perspektive der jeweiligen Paarbeziehung nachzuzeichnen. Romanfiguren stehen nur unter dem Anspruch, ihr subjektives Erleben und Empfinden authentisch widerzuspiegeln; sie müssen nicht ausgewogen sein, sie dürfen mit gedanklichen Tabuverletzungen experimentieren, Lebensbrüche ausloten, Spannungen überdehnen, und vor allem: sie dürfen mit existenzieller Ernsthaftigkeit oder auch nur probeweise alles infrage stellen, worauf wir bisher gebaut haben. In seinem Roman „Paarungen“ legt *Peter Schneider* seiner Hauptfigur Theo die Worte in den Mund: „Die Institutionen der Liebe befinden sich in offener Auflösung, weil die ihnen zugrunde liegenden sozialen und kulturellen Zwänge verschwinden.“ Mit dieser kaum bestreitbaren Feststellung verbindet er eine provozierende Frage, deren mögliche Antwort er jedoch in der Schwebe lässt: „Warum nicht eigentlich von

² Die Kunst des Liebens, Frankfurt a. M. 1956, 81f.

³ Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1973, 223.

⁴ A.a.O., 224.

der gegenteiligen Annahme ausgehen, nämlich von der Untreue als Regel, von der Zwangsläufigkeit der Trennung, von der Endlichkeit jeder Liebe? Warum beklagen wir uns, warum sind wir immer wieder enttäuscht, warum erklären wir uns nicht einverstanden mit der Erfahrung, dass die Vergänglichkeit der Normalfall der Liebe ist?“⁵

Diese bohrenden Fragen lassen eine doppelte Antwort zu: Sie können als Aufforderung verstanden werden, Abschied von zu großen Hoffnungen zu nehmen, die sich mit den Worten Treue, Verlässlichkeit, Liebe und Geborgenheit verbinden. Wenn man mit nüchternen, realitätserprobten Erwartungen in die Zukunft des eigenen Lebens vorausblickt, ist man weniger enttäuscht, wenn das Unvermeidliche tatsächlich eintritt. Theos Fragen können aber auch im entgegengesetzten Sinn gelesen werden; sie haben einen Bedeutungsüberschuss, der dazu anleitet, die Folgen einer in spielerisch-unernster Manier dahingesagten Antwort zu bedenken. So verstanden, sind diese Fragen eine Aufforderung, eine oberflächliche Betrachtungsweise des Lebens zu überwinden und den Dingen auf den Grund zu gehen. Was würde es für das menschliche Selbstverständnis, für die Vorstellung einer durch uns gestalteten Biographie tatsächlich bedeuten, wenn der Normalfall der Liebe ihre Vergänglichkeit wäre? Was hätte dies für Konsequenzen für unseren Anspruch, in unserer Würde geachtet und nicht nur als Bezugspunkt fremder Wünsche und Selbstverwirklichungsprojekte behandelt zu werden?

Zunächst gilt es anzuerkennen, dass die Liebe tatsächlich vergehen kann. Wenn zwei Menschen die unwiderrufliche Entscheidung für ein gemeinsames Lebensprojekt treffen, indem sie sich für immer aneinander binden, heißt dies nicht, dass sie ihre Entschiedenheit füreinander nicht wieder revidieren könnten. Jede Lebensentscheidung hat nicht nur eine Vorgeschichte, die der Selbstprüfung und der Abklärung von Sehnsüchten und Erwartungen dient, sondern auch eine Nachgeschichte, von der letztlich ihr Gelingen abhängt. Im strikten Sinn unwiderruflich ist nur das Vergangene, das auch Gott nicht mehr auslöschen kann.

Vielmehr ist die Unwiderruflichkeit der Lebenswahl, die Mann und Frau durch ihren Entschluss zur Ehe treffen, von normativ-intentionaler Art. Sie ist in dem begründet, was Liebe eigentlich will und worauf sie ein Leben lang aus ist, wenn sie sich selbst treu bleiben möchte. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist keine normative Erwartung, die von außen an diese

⁵ Vgl. P. Schneider, *Paarungen*, Berlin 1992, 59f. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich meinem Kollegen Rainer Marquard, Freiburg.

herangetragen würde; sie ist vielmehr eine Forderung, die die Ehepartner, indem sie ihrer Liebe vertrauen, an sich selbst stellen. Eine solche Lebensentscheidung impliziert die freie und definitive Selbstbestimmung beider Partner zu dem gemeinsamen Willen, dem Wachsenkönnen ihrer Liebe keine Grenzen zu setzen. Der eigentliche Grund, warum die Ehe eine auf das Ganze des Lebens angelegte, ihrem Wesen nach unauflösliche Gemeinschaft ist, die eine unwiderrufliche Entschiedenheit der Partner füreinander verlangt, liegt darin, dass sie Ausdruck der personalen Wahrheit zweier Menschen ist, die sich gegenseitig in ihrem Personsein achten und anerkennen wollen. „Die Unauflöslichkeit der Ehe ist (...), ebenso wie ihre Einheit begründet in der Unbedingtheit der wechselseitigen Annahme und Bejahung der Ehepartner.“⁶ Die wesentlichen Merkmale der Ehe, nämlich ihre Ausschließlichkeit (Monogamie), ihre Vorbehaltlosigkeit und die unbegrenzte Bereitschaft zur gemeinsamen Zukunft ergeben sich aus dem, was mit sozialwissenschaftlichen Kategorien die „Inklusion der Vollperson“ genannt wird (*Niklas Luhmann*). Es geht nicht wie in anderen Formen menschlicher Vergesellschaftung um eine temporäre Kooperation in Teilbereichen des Lebens, sondern um die bedingungslose Annahme von Mann und Frau in allen Aspekten ihres Personseins. Sozialwissenschaftliche Analysen sprechen von der Sehnsucht, in einer funktional differenzierten Gesellschaft einen Ort zu finden, an dem die Menschen nicht nur in einer besonderen Rolle, sondern komplett, in allen Aspekten ihres Personseins angenommen werden. Es ist das Verlangen nach „Komplettzugehörigkeit“ und „Höchstrelevanz“ des eigenen Daseins, das in der Liebe eine Erfüllung sucht, deren Vehikel die Sexualität ist.⁷

Das Junktum zwischen Sexualität und Liebe ist nicht als ein äußerer Ausgleich zu denken, wie es die alte Lehre von den Ehegütern versuchte, die in der partnerschaftlichen Treue und im Kind einen Ausgleich für das Übel der Lust sah.⁸ Der entscheidende Grund, warum das sexuelle Erleben nur im Binnenraum einer zur dauerhaften Treue entschlossenen partnerschaftlichen Beziehung gut ist, liegt vielmehr darin, dass wir es im sexuellen Erleben mit einem anderen Menschen zu tun haben, den wir auch im intimen Zusammensein nicht als Objekt „gebrauchen“ dürfen. Wir sollen uns vielmehr auch im lustbetonten sexuellen

⁶ *M. Knapp*, Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit, Würzburg 1999, 152.

⁷ Vgl. *S. Lewandowski*, Sexualität in Zeiten funktionaler Differenzierung, Bielefeld 2004, 30–108.

⁸ Vgl. *A. Augustinus*, De Genesi ad litteram IX, 7; De bono coniugali VII, 6–7. Vgl. *E. Scalco*, „Sacramentum connubii“ et institution nuptiale. Une lecture du „De bono coniugali“ et du „De sancta virginitate“ de S. Augustin, in: *EThL* 69 (1993) 27–47. Die Theologen der Frühscholastik und der extreme Augustinismus sahen in jeder geschlechtlichen Lustempfindung eine schwere Sünde, die durch die drei Ehegüter (*fides*, *proles* und *sacramentum*) in eine lässliche Sünde verwandelt wird. Vgl. *H.-G. Gruber*, Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius’ des Kartäusers, Regensburg 1989, 129ff.

Zusammensein an der Gegenwart des anderen „erfreuen“, wie es seiner Würde als Person allein angemessen ist. Die existentielle Bedeutung des Sexualtriebes liegt gerade darin, dass er sich auf eine konkrete Person des anderen Geschlechtes richtet und eben dadurch zur Grundlage einer dauerhaften Beziehung werden kann. In dieser existentiell bedeutsamen Ausrichtung auf ein „Objekt“ (um es in Freuds Sprache auszudrücken), das zugleich Person ist, unterscheidet sich der Sexualtrieb wesentlich vom Nahrungstrieb, zu dessen Befriedigung der Mensch auf unterpersonale Güter zurückgreifen kann.

Eine hermeneutische Begründung einzelner sexualethischer Verhaltensnormen muss daher deren Zusammenhang mit der Einsicht aufzeigen, dass Sexualität nicht in Analogie zu Hunger und Durst, sondern nach dem Modell von Sprache und Mitteilung zu verstehen ist. Sie steht unter dem Grundgebot der Wahrhaftigkeit, weil sie die intensivste Form menschlicher Kommunikation ist, in der Frau und Mann in leib-seelischer Einheit ihre Zuneigung zueinander ausdrücken. Sexualität ist so auch als begehrende Liebe und in der Form des sexuellen Verlangens immer ein Verhältnis zwischen Personen, die einander in ihrem ganzheitlichen Sein zugewandt sein sollen. Sie dient der Erfüllung eines menschlichen Grundbedürfnisses, nämlich dem Aufbau eines Schutzraumes von Intimität und Verlässlichkeit und vermittelt dabei existentielle Grunderfahrungen wie Geborgenheit, Selbstsicherheit und die Fähigkeit zur Verantwortung und Hingabe an den anderen. Sie hilft dem Menschen, seinen konkreten Ort als Frau oder Mann in der Welt zu entdecken, an dem beide ihre Lebensaufgabe finden und die Bestimmungen des Selbst-Seins und des In-der-Welt-Seins zur Deckung bringen können.

Dennoch ist der Sexualtrieb von seinem Wesen her begehrende Liebe, die aus einem triebhaft-affektiven Bedürfnis hervorgeht und Erfüllung im anderen sucht. Diese Erfahrung des Mangels, der durch das Erlangen eines bestimmten Gutes behoben werden kann, hat das sexuelle Begehren mit Hunger und Durst, Frieren und Müdigkeit oder anderen Mangelsituationen des Organismus gemeinsam. Darin, dass die begehrende Liebe aus einem Bedürfnis hervorgeht und Erfüllung in dem sucht, was ihr fehlt, ist sie menschliche Liebe. Dass die Frau für den Mann und der Mann für die Frau zum Gegenstand des sexuellen Verlangens werden, bedeutet aber noch nicht, dass sie zum Objekt eines Gebrauchs werden, das ihre Würde als Person zerstört. Der geliebte Partner selbst verlangt ja danach, vom anderen begehrt zu werden; er will nicht, dass dieser ihm gleichgültig bleibt und ihm nur desinteressiert mit achtungsvollem Wohlwollen begegnet. Vielmehr gehört das Erleben der

eigenen Attraktivität für den Partner zu der Selbstachtung hinzu, die Frau und Mann als sexuell geprägte Personen empfinden. Sie wollen, dass der Partner sie für begehrenswert hält und in der Sprache des sexuellen Verlangens zu ihnen spricht: „Ich will dich, denn es ist gut für mich, dass du da bist.“⁹

Dieses gegenseitige Begehren impliziert, dass die Partner einer sexuellen Beziehung einander nützlich sind. Doch meint Einander-Nützlichsein nicht das Gleiche wie Objekt-des-Gebrauchen-Seins. Es ist ein Unterschied, ob ich einen Sexualpartner liebe, der in dieser Funktion jederzeit durch einen anderen ersetzbar ist und dadurch zum Objekt wird, dass ich ihn nur so lange brauche, wie ich keinen besseren gefunden habe, oder ob ich einen anderen Menschen ohne allen Vorbehalt liebe, in dem und mit dem ich zugleich die Erfüllung meines sexuellen Begehrens erlebe. Im ersten Fall lautet die Frage, die die Beziehung zwischen beiden Partnern bestimmt: „Hast du Lust auf Sex?“ Der Einklang der Interessen, der sich dadurch einstellt, dass sie aneinander Spaß haben und durch ein wechselseitiges Lustempfinden verbunden sind, bedeutet nicht, dass sie *einander* begehren; ihr Verlangen zielt vielmehr auf die Lust, die jeder für sich am anderen findet. Ist das sexuelle Begehren dagegen in eine personale, zu Dauer und Treue entschlossene Beziehung eingebettet, kehrt sich die Fragerichtung um: Sie lautet nun: „Begehrt du mich?“ und hat in der wechselseitigen Bejahung der Partner durch die Liebe eine definitive Antwort gefunden.¹⁰ Durch die Liebe verändert sich somit die Struktur des Habens im sexuellen Erleben: Ich besitze den Partner nicht für mich, sondern der andere wird als derjenige begehrt, dem ich mich hingeben darf und dessen Hingabe ich empfangen. Der protestantische Theologe *Eberhard Jüngel* hat diese von jedem objekthaften Besitz unterschiedene Weise des Sich-Füreinander-Begehrens auf die einprägsame Formel gebracht: „In der Liebe gibt es kein Haben, das nicht der Hingabe entspringt.“¹¹ Verbindet sich das sexuelle Begehren des anderen mit der Liebe, so fällt das Außer-Sich-Sein, das der ekstatischen Struktur des Begehrens entspricht, mit dem Beim-Anderen-Sein zusammen, das das Verlangen der Liebe prägt.¹²

⁹ Vgl. *J. Pieper*, Über die Liebe, in: *ders.*, Werke (hg. von *B. Wahl*), Bd. 4: Schritte zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre, Hamburg 1996, 351f.

¹⁰ Vgl. *D. Schnarch*, Die Psychologie sexueller Leidenschaft (orig.: *Passionate Marriage. Love, Sex and Intimacy in Emotionally Committed Relationships*), Stuttgart 2006.

¹¹ *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 437.

¹² Vgl. *Regina Ammicht Quinn*, Körper-Religion-Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999, 344, die allerdings stärker den problematisch-utopischen Charakter des Einklangs von Sexualität und Liebe betont, der nicht zum normativen Bezugspunkt der moralischen Bewertung sexueller Verhaltensweisen gemacht werden dürfe (vgl. a.a.O., 244f.).

Sexualität als Ausdruck von Liebe

Überlegungen zu einer Theologie der Liebe

Abbé Prof. Dr. François-Xavier Amherdt (Fribourg/CH)

EINLEITUNG : LIEBE, SEXUALITÄT, BUND

Dass **Liebe, sexueller Vollzug und Ehebund** zusammengehören, gehört zu den wesentlichsten Beiträgen der biblischen Inspiration zum ethischen Erbe der Menschheit. Diese Triangulation von „Sexualität – Liebe – Bund“ geht aus grundlegenden Texten wie Gen 2, 24 hervor: „*Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und **bindet sich an seine Frau**, und sie werden **ein Fleisch**“; oder „*Isaak führte Rebekka in das Zelt seiner Mutter Sara. Er **nahm sie zu sich**, und sie wurde **seine Frau**. Isaak **gewann sie lieb** und tröstete sich so über den Verlust seiner Mutter (!)*“ (Gen 24,67).*

Wie ist diese Einheit von Liebe – *eros* / Liebe – *agapè* / Bund, jenseits heutiger Trennungen gemäß einem personalen Verständnis **von Sexualität** (die alle Dimensionen der menschlichen Person umfasst) zu verstehen, wenn man sich nicht auf die Geschlechtlichkeit beschränkt und die Beiträge der **Anthropologie, der Soziologie**, der Tiefenpsychologie und der Humanwissenschaften voll und ganz berücksichtigt (Kapitel 1)?

Welche Auswirkungen haben die differenzierten Überlegungen einer solchen Theologie der Liebe auf die **Beurteilung sexueller Beziehungen außerhalb einer sakramentalen Ehe**, unter dem Aspekt des **Gesetzes der Gradualität** (vgl. *Evangelii gaudium*, 44) (Kapitel 2)?¹

¹ Unsere Überlegungen orientieren sich in erster Linie an den Arbeiten von G. DURAND, *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale*, coll. „Recherches morales“, Nr. 3, Montreal / Paris, Fides / Cerf, 1979; X. THEVENOT, • *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Paris, Salvator, 1983 ; • *Une pensée pour des temps nouveaux*, Paris, Éd. Don Bosco, 2005 ; G. COTTIER, „La conception chrétienne de la sexualité“, in IDEM, *Défis éthiques*, St-Maurice, Saint-Augustin, 1996, S. 19-44; G. BEDOUELLE – J.L. BRUGUES – P. BECQUART, *L'Église et la sexualité. Repères historiques et regards actuels*, coll. „Histoire du christianisme“, Paris, Cerf, 2006 ; X. LACROIX, • *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, coll. „Recherches morales – Synthèses“, Paris, Cerf, 1994; • *La traversée de l'impossible. Le couple dans la durée*, Supplément à *Vie chrétienne*, Nr. 458, Paris, Januar 2010 ; • *Les mirages de l'amour*, coll. „Questions en débat“, Paris, Bayard / Centurion, 1997; • *L'avenir, c'est l'autre. Dix conférences sur l'amour et la famille*, coll. „Recherches morales“, Paris, Cerf, 2001; • *Le corps de l'esprit*, Paris, Cerf, 2002².

○ KAPITEL 1: DIE HAUPTANSATZPUNKTE FÜR EINE CHRISTLICHE SICHT VON SEXUALITÄT ALS AUSDRUCK DER LIEBE

der Mensch kann zum „Subjekt“ seiner Sexualität werden, und zwar **in unterschiedlichem Sinne** (Bedeutungen und Richtungen).

1. Die Bedeutung des Leibes, der Inkarnation und der Selbsthingabe oder die „Gravität des Handelns“

Über die **rein „funktionale oder operative“** Bedeutung als Erfüllung eines körperlichen Bedürfnisses oder als Selbstbestätigung in einer Art Übergangsritus, hat Sexualität zunächst einen „erotischen“ und zwischenmenschlichen **Wert**. Dieser ist getragen von der ganzen Schönheit, den das Christentum *dem Leib* zuschreibt, der als Gesamtheit des Wesens in seiner äußeren Sichtbarkeit (das „Fleisch“, *basar*) und als Tempel des Geistes gesehen wird.

Als moralischer Anspruch klingt dies wie eine Aufforderung, dem Körperlichen (der Zärtlichkeit, dem Kuss, dem „Koitus“ im Sinne von „zusammenkommen“, *co-ire*) seine volle „Bedeutung“ beizumessen, die **unbewussten Licht- und Schattenseiten von Trieb und Verlangen mit Zärtlichkeit und Worten** zu verbinden: Es ist die Verbindung von Wort und Fleisch, die die stärksten Bindungen schafft, es ist der Zusammenhang zwischen dem Geschenk, das in der körperlichen Hingabe zum Ausdruck kommt, und dem wirklichen und existenziellen Geschenk, der eine **Inkarnation des Geistigen** und eine Spiritualisierung des Fleisches im Sinne von Sexualität als Selbsthingabe in Gegenseitigkeit und gegenseitiger Anerkennung möglich macht.²

2. Die Bedeutung wahrer Freiheit oder der Appell an die Verantwortung

Damit in Zusammenhang steht die **Keuschheit**, verstanden als „befreiende Beherrschung der Triebe“. Befreiend im Sinne der Freiheit, zu der uns der Geist des Herrn auffordert (2 Kor 3,17), und wie Paulus verkündet: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1)³. Freiheit gegenüber den Trieben, kulturellen Bedingungen, Wunschbildern, der „Tyrannei der Lust“⁴ oder dem „Muss“ jugendlichen Zusammenlebens: Es handelt sich um eine **Freiheit des**

² Vgl. die sehr schöne Meditation von JOHANNES PAUL II., *Die aufrichtige Hingabe, Nouvelle revue théologique* 134, 2012, S. 188-200.

³ Vgl. I. DONEGANI – M. DORSAZ – B. FRANCEY – P. LEFEBVRE – F.X. AMHERDT (dir.), *La lettre aux Galates* : « C'est pour la liberté que le Christ nous a libérés », coll. « Les Cahiers de l'ABC », Nr. 3, St-Maurice, Saint-Augustin, 2015.

⁴ Vgl. J.C. GUILLEBAUD, *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil, 1998.

Personwerdens, d. h. um jene Fähigkeit, das was wir leben wirklich zu wollen, von innen heraus, in einer Sicht des Menschen als gestaltungsfähige Person.

Diese Freiheit wird zur Verantwortung, das heißt zur **Fähigkeit, Verantwortung für das eigene Handeln zu übernehmen** und sich auf Bindungen einzulassen. Das setzt spirituelle Ressourcen voraus, die empfangen wurden und gereift sind.

3. **Die Bedeutung der Zeit oder die Aufforderung zum Warten**

Sexualität als Fähigkeit zur Hingabe, die also gut, erfüllend, vom Schöpfer gewollt und glückverheißend ist („*Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt*“ (Gen 2,18); „*Eine gute Frau – wohl ihrem Mann! Die Zahl seiner Jahre verdoppelt sich*“ (Sir 26,1-1)), setzt die Kunst voraus, **den rechten Moment zu erkennen**. Das ist die vielleicht schönste Definition von **Schamhaftigkeit**: „*Warten bis alle Voraussetzungen zur Entfaltung der Person gegeben sind*“⁵.

Dies ist von Bedeutung für die Überlegungen zu vor- und außerehelichen Beziehungen: **Wahre Liebe wartet**, Geduld ist eine wesentliche Tugend in unserer Welt der zerstückelten Zeitlichkeit und des „alles sofort“. Sexuelle Beziehungen hinterlassen Spuren tief in unserem Gedächtnis: Besonders frühreife Personen und Menschen mit sehr vielen Sexual- oder Ehepartnern haben ein komplizierteres und weniger stabiles Gefühlsleben.

4. **Die Bedeutung des Unterschieds: ein Weg zum Anderssein**

Geschlechtlichkeit bedeutet, worauf der Begriff „Sexus“ von *secare* bereits hinweist, trennen, den Stempel eines Unterschieds tragen. Sexuelles Verlangen ist die Kraft, die mich zum Körper des anderen führt, des **in zweifacher Hinsicht** anderen, und zwar als anderes Subjekt und als Angehöriger des anderen Geschlechts. „*Als Abbild Gottes schuf er ihn [den Menschen]. Als Mann und Frau schuf er sie.*“ (Gen 1,26).

Dies kommt in einer doppelten Haltung zum Ausdruck: Zum einen wird **jegliche Diskriminierung** von Personen, die sich zur Homosexualität bekennen, **abgelehnt**, aber gleichzeitig wird die **Nichtgleichwertigkeit**, eine Dissymmetrie zwischen einer Sexualität **bekräftigt**, die den Geschlechtsunterschied einbezieht, und einer Sexualität, deren *Eros* auf Partner des gleichen Geschlechts gerichtet ist. Denn die Aussage „*Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch*“ (Gen 2,23) ist nur möglich, wenn das Subjekt das Gefühl hat, nicht das zu empfangen, was er selbst schon ist, sondern das, was ihm fehlt. Die Vereinigung ist das Zusammenkommen von Gegensätzen, die *coincidentia oppositorum*.

⁵ J.L. BRUGUES (dir.), *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-les-Tours, CLD, 1991, S. 361.

5. Sexualität unter dem Aspekt ihrer Zukunft: die Bedeutung des Ehebundes

Das christliche Verständnis vom Menschen bezieht sich nicht auf seine Vergangenheit und seine Determiniertheit, sondern stets auf seine Zukunft, auf **seine Berufung zum „neuen Menschen“**, der er werden soll, und zwar entsprechend dem „neuen Adam“. Auf die Sexualität bezogen kommt diese Ausrichtung auf die Zukunft in der Fähigkeit zum Ausdruck, sich zu binden und sich der Fruchtbarkeit zu öffnen.

„Von sich aus schafft Sexualität keine Bindung“, sagt A. Mattheeuws⁶: Es ist das sie umgebende **verpflichtende Wort**, das die Bindung schafft, vorausgesetzt, das gegebene Wort ist wahr. Darin besteht **der „Mehrwert“ der sakramentalen Ehe**: Sie verleiht dem „uns“ der Beziehung Konsistenz, sie ist ein Ort zur Überwindung des alten Menschen, denn „*keiner von uns lebt sich selber*“ (Röm 14,7), sie verbindet das Ineinander-Eintreten zweier Körper mit dem Ineinander-Eintreten zweier Geschichten⁷, sie verleiht der Verbindung eine **gemeinschaftlich und gesellschaftlich stabile und anerkannte Dimension**.

„*Sie werden ein Fleisch*“ (*basar ehad*). Aus sakramentaler Sicht entspricht das der in dem Gebet „*Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig*“ (*Adonai ehad, Dtn 6, 4*) gepriesenen Einzigkeit Gottes. Die unauflöbliche Liebe zwischen Mann und Frau wird so zum lebendigen Spiegel („Reflektion“, Sakrament) der Liebe Christi und der Kirche.

Unter der Perspektive des moralischen Anspruchs, über den wir noch sprechen werden, muss man verständlich machen, dass eine Verbindung, die **außerhalb des Bundes** bleibt, gewissermaßen unvollständig bleibt, in Erwartung eines kohärenteren Rahmens, bei dem das Fleisch und das gegebene Wort wechselseitig zum Ausdruck kommen.

6. Offenheit für Fruchtbarkeit oder die Ausrichtung auf die Zukunft

Genauso sollte man bewusst machen, dass **es bei einer vollen Ausübung der Sexualität** notwendig ist, die Perspektive der Fruchtbarkeit einzubeziehen, wenn sich eine Beziehung aus Gründen wie Unreife oder Instabilität davor verschließt. „*Erst im Kind werden die beiden ein Fleisch*“ bekräftigt Rabbi Rachi⁸.

⁶ A. MATTHEEUWS, *Les dons du mariage*, Namur, Culture et vérité, 1996, S. 585.

⁷ «*On ne pénètre réellement un être qu'en épousant l'axe central de sa vocation humaine*», mit diesen wunderbaren Worten beschreibt es der libanesische Denker René HABACHI (*Commencements de la créature*, Paris, Centurion, 1965, S. 122).

⁸ Ein Lehrmeister des XII. Jahrhunderts, zitiert von J. EISENBERG, *À Bible ouverte*, Vol. II, *Et Dieu créa Ève*, Paris, Albin Michel, 1979, S. 150.

Das Leben miteinander zu lieben heißt, Leben geben zu wollen: Die Fruchtbarkeit vervollständigt die erotische und zwischenmenschliche Dimension der Sexualität, im Gegensatz zur heutigen „Verhütungsmentalität“. **Das „geschlechtliche“ Verlangen**, „Geschlecht“ (lat. Genus) abgeleitet von *genere*, (er)zeugen, erlangt seine Reife, wenn es mit dem Kinderwunsch als Zukunftsperspektive par excellence einhergeht.



○ **KAPITEL 2: WERTE AUSSEREHELICHER BEZIEHUNGEN UND VERBINDUNGEN**

Was ist vor diesem theologischen Hintergrund zu sexuellen Beziehungen zu sagen, die außerhalb des Ehebundes stehen?

1. **Eine Entfaltung in der Zeit**

Meine These ist, dass eine **Unterscheidung der jeweiligen Situation** notwendig ist, dass es sich lohnt, die Wertigkeit der „*logoi spermatikoi*“ **herauszustellen**, die in einigen Beziehungen bereits aufgehende Saat des Geistes, und dass man im Sinne einer **graduellen Pädagogik Gottes** und **im Sinne einer begleitenden Pastoral** eher appellieren als verurteilen sollte. Wie der Direktor des Institut Catholique de Paris (ICP), Philippe Bordeyne, sagte: „*Die göttliche Pädagogik konzentriert sich nicht auf ein Ideal, sondern ermöglicht, das Positive in jedem Leben zu erkennen. Dies gilt auch für Menschen, die in sogenannten „irregulären“ Situationen leben.*“⁹ Sie lehnt sich an eine Theologie der Gnade an, die jeden Menschen „befähigt“, in der Liebe voranzuschreiten.

Es ist nicht nötig, auf die Grenzen – schon allein auf psychologischer und anthropologischer Ebene – von kurzlebigen sexuellen Beziehungen einzugehen, bei denen der andere nur als Objekt gesehen wird. Bei **eheähnlichen Gemeinschaften** dagegen, wie der Ehe auf Probe, in der Zeit vor der Ehe oder vor dem Termin der Eheschließung, ist eine ethische Unterscheidung geboten.

In einigen Fällen könnte man sagen, dass alles so abläuft, **als erlebten diese Paare in mehreren Monaten oder Jahren, was die vorherigen Generationen an einem einzigen Tag erlebt haben**. Wo früher die Sinneinheit und das besondere Ereignis (Beginn des gemeinsamen Lebens fern der Eltern, erste sexuelle Beziehungen, standesamtliche und kirchliche Trauung) im Vordergrund standen, zählen heute eher

⁹ Philippe BORDEYNE, „Kolloquium vom 5. Februar 2015 am ICP“, *La Croix*, 5.2.2015, S. 2.

die **einzelnen Stufen** und der Entwicklungsaspekt. [Wo einst der Kristallisationspunkt im Ritual und in den zentralen Institutionen an erster Stelle stand, sind nun die Entwicklung des Bewusstseins und die erforderliche Anpassung zweier Geschichten wichtiger.] Die Zeit des Zusammenlebens ist für einige das Gleiche wie das, was die **Verlobungszeit** war (und weiter sein sollte), bis auf die sexuellen Beziehungen. Diese gelten als weniger verpflichtend als der Wunsch, sich fortzupflanzen, der in vielen Fällen mit dem Wunsch einhergeht, eine Ehe (und Familie) zu gründen.

Diesbezüglich wäre es angebracht, in der Lehre der Kirche stärker den Wert der **zivilen Ehe** herauszustellen, der darin liegt, dass sie bereits verpflichtend und oft für die Fruchtbarkeit offen ist.

2. Welche „*logoi spermatikoi*“?

Die Werte dieser „**Zwischenstadien**“ sind nicht unwesentlich und sollten besonders hervorgehoben werden.

- 1) **Das Handeln** ist nicht unbedeutend und der Körper des Partners (der Partnerin) ist nicht auf ein Lustobjekt reduziert. Jedenfalls weniger als der von Dienstmädchen oder Prostituierten, die früher von jungen Adligen oder Knechten geschändet wurden, um ihre Triebe zu befriedigen.
- 2) Die wenngleich brüchige und prekäre **zwischenmenschliche** Dimension der Liebe ist (fast) immer gegeben.
- 3) Personale **Freiheit** in Gegenseitigkeit und Zärtlichkeit existiert.
- 4) Die **Entfaltung in der Zeit** verleiht dem Zusammenleben ein anderes Gewicht.
- 5) Die **reale Absicht** eines künftigen Bundes und
- 6) die **in Betracht gezogene Fruchtbarkeit**

lassen die gelebte Sexualität zu einer Sprache nicht ohne **symbolische Bedeutung** werden, auch wenn dieses gelebte Provisorium eine – manchmal auch unbewusst – implizierte Zerbrechlichkeit mit sich bringt, die das Reifen der Liebe verhindert.

3. Ein weithin zu vernehmender moralischer Appell

Folglich wäre es moralisch und pastoral denkbar, solche Verbindungen nicht gänzlich zu diskreditieren. Zudem sind deren Unzulänglichkeiten dem Druck des Umfeldes und dem **Fehlen von Orientierungspunkten in der Gefühlserziehung** geschuldet, wobei die Sexualerziehung oft lediglich auf Hygiene und Prophylaxe ausgerichtet ist. Zeigt man deren Grenzen im Licht der Offenbarung auf, kann daraus so etwas wie

der **Kehrwert einer positiven Bestimmung** werden: „**Ihr seid zu einem noch höheren Wert und Anspruch berufen**“.

- 1) **Wenn der Glaube „(Ver)trauen“ bedeutet**, warum sollte man dann nicht eine Wartezeit einhalten, die das Verlangen vertieft, eine Verlobungszeit (für ein Paar, das sich auf die Ehe vorbereitet), eine Zeit **neuer Jungfräulichkeit** und Enthaltensamkeit, die eine gewisse, notwendige „Einsamkeit“ akzeptiert, welche jedoch die künftige Bindung noch tiefer werden lässt?
- 2) Wenn **das Mysterium des Bundes** die Beziehung zu Gott darstellt, warum sollte man dann nicht den Wert einer endgültigen Verpflichtung im Sinne eines „**geschnittenen Bundes**“ (im Hebräischen *karat berit*, einen Bund schneiden, um ihn zu schließen) sehen: **jene Klarheit**, die die Norm der Ehe und das gegenseitige Geschenk der beiderseitigen Zusagen mit sich bringen?¹⁰
- 3) **Wenn die kirchlichen Riten** und die rituelle und sakramentale Hervorhebung das menschliche Handeln in den Rahmen einer Gemeinschaft stellen, es zu einer Form von Ehe führen und ihm eine geweihte und heilige Dimension verleihen, warum sollte man dann nicht offen sein für die positiven festlichen und gesellschaftlichen Aspekte einer Feier, die die Verbindung besiegelt und sie für **ihre auf Fruchtbarkeit gerichtete Zukunft öffnet**?
- 4) **Die Eucharistie** bezeichnet das Geheimnis des hingegebenen Leibes und der Selbsthingabe bis zum Äußersten. Sie ermöglicht denen, die daran teilhaben, die höchste Wahrheit ihrer selbst zu erreichen, indem sie sich von dem Leib Christi, den sie in sich aufgenommen haben, verändern lassen, wie bei der ehelichen Vereinigung. Die Eucharistie lässt in eine Gemeinschaft eintreten, die noch stärker ist als die fleischliche und eheliche Beziehung, **eine Gemeinschaft mit dem göttlichen Bräutigam und den Brüdern und Schwestern** als Glieder seines Leibes. Sie bewahrt unsere menschlichen Bindungen vor deren Ambiguitäten und verwandelt das Wasser unserer fleischlichen Ehe in den neuen Wein des Ewigen Bundes (wie in Kana, *Joh 2,1–12*). Schreiben wir also den geschlechtlichen und ehelichen Bund der Menschen in das Sakrament des neuen und ewigen Bundes ein!

¹⁰ Vgl. P. IDE, *Célibataires: osez le mariage!*, Paris, Éd. St-Paul, 1999.

Berücksichtigung der Geschichte und der biografischen Entwicklungen in Ethik und Pastoral der Familie

P. Prof. Dr. Alain Thomasset SJ (Paris)

Der Schlussbericht der Außerordentlichen Synode (*relatio synodi* 2014) verwendet den Begriff „göttliche Pädagogik“ (Nr. 12–14. 25), um zu zeigen, wie – durch seine Gnade und in einer schrittweisen Offenbarung – „Gottes Güte den Weg der Menschen immer begleitet“ (Nr. 14) und wie Jesus in hohem Mass die „Schritte [der Männer und Frauen, die ihm begegneten] mit Wahrheit, Milde und Barmherzigkeit begleitet [hat], als er die Forderungen verkündete, die das Gottesreich an uns stellt“ (Nr. 12). Da die Kirche berufen ist, an Jesus ein Beispiel zu nehmen (Nr. 14), darf sie die Geschichte der Subjekte nicht außer Acht lassen und es nicht versäumen, sie auf ihrem Glaubensweg zu begleiten. Die biografische oder narrative Herangehensweise ruft nach einer eindeutig personenbezogene Ethik, ohne dass auf normative Bestimmungen verzichtet würde. Was ich hier als Theologe der Fundamentalmoral äußere, zielt darauf hin, Fragen aufzuwerfen, die vielen Aspekten der Familienpastoral zugrunde liegen: Wie ist die Lehre über die in sich schlechten menschlichen Handlungen zu verstehen? Wie gelangt man von einer Moral des Tuns zu einer Ethik des Subjektes? Wie soll man Personen in einer Situation des Scheiterns begegnen?

A) Die Frage nach den in sich schlechten Handlungen

Die Interpretation der Lehre über die Handlungen, die in sich schlecht sind, scheint mir eine der hauptsächlichen Ursachen der derzeitigen Schwierigkeiten in der Familienpastoral. Denn sie bestimmt zum großen Teil die Verurteilung der künstlichen Befruchtung, der sexuellen Handlungen von wiederverheirateten Geschiedenen und von homosexuellen Paaren, selbst wenn diese stabil sind. Sie erscheint vielen unverständlich und pastoral kontraproduktiv. Auch wenn diese Interpretation zu Recht auf die notwendigen objektiven Kriterien eines moralischen Lebens besteht, vernachlässigt sie doch gerade die biografische Dimension der Existenz sowie die spezifischen Bedingungen des persönlichen Werdegangs. Es sind Elemente, auf die unsere Zeitgenossen sehr sensibel reagieren, und die an den gegenwärtigen Rezeptionsbedingungen einer kirchlichen Lehre partizipieren. Mehrere

Argumente gehen in die Richtung einer größeren Berücksichtigung der persönlichen Geschichte.

1) Auf der subjektiven Seite: Notwendigkeit einer Unterscheidung der Situation und die Rolle des Gewissens

a) Der Schlussbericht der Außerordentlichen Synode anerkennt selber diese Schwierigkeit (Nr. 52): „... die **Unterscheidung zwischen einem objektiven Zustand der Sünde und mildernden Umständen** [ist] genau zu bedenken [...], da ‚die Anrechenbarkeit einer Tat und die Verantwortung für sie (...) durch (...) psychische oder gesellschaftliche Faktoren vermindert, ja sogar aufgehoben sein‘ könnte“ (Katechismus der Katholischen Kirche, 1735). Gemäß dieser Lehre besteht das objektiv Schlechte weiterhin, auch wenn es abgeschwächt werden kann (*Veritatis Splendor* Nr. 81,2); die subjektive Verantwortung hingegen kann reduziert oder sogar aufgehoben werden. **Eine objektive Fehlordnung zieht also nicht zwingenderweise eine subjektive Schuld nach sich.** Um es deutlicher zu sagen: Die Intention und die Umstände können die objektive Bewertung der Handlung beeinflussen und auf der anderen Seite sind sie notwendig, um die moralische Verantwortung des Subjekts zu bestimmen, das gewissenhaft entscheiden und handeln soll. Die ganze Tradition katholischer Moral verlangt nach dieser Unterscheidung und zieht diese verschiedenen Aspekte in Betracht, um ein moralisches Urteil zu ermöglichen, das letztlich Sache des Gewissens der Personen ist. Das 2. Vatikanische Konzil hat den Vorrang des Gewissens in Erinnerung gerufen, das in letzter Instanz entscheidet (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 16. 50).¹

b) **Die Personen und Paare sehen sich oft mit Pflichten konfrontiert, die gegenseitig in Konflikt geraten. Wenn es unmöglich erscheint, allen Werten gleichzeitig nachzukommen, sind sie gezwungen, einen Beschluss zu fassen und der wichtigsten Verpflichtung den Vorrang zu geben.** Im konkreten Fall ist Unterscheidungsvermögen nötig: etwa wenn die Offenheit für das Leben und die Wahrung des ehelichen und familiären Gleichgewichtes miteinander in Konflikt geraten. Die pastoralen Bemerkungen von neun Bischofskonferenzen (unter ihnen jene von Frankreich, Deutschland und der Schweiz 1968) im Anschluss an *Humanae Vitae* gehen in diese Richtung, wenn sie, die Argumentation des

¹ „Nur das Gewissen des Subjekts ... kann die unmittelbare Norm des Handelns formulieren. ... Das natürliche Sittengesetz sollte also nicht vorgestellt werden als eine schon bestehende Gesamtheit aus Regeln, die sich *a priori* dem sittlichen Subjekt auferlegen, sondern es ist eine objektive Inspirationsquelle für sein höchst personales Vorgehen der Entscheidungsfindung.“ (Internationale Theologische Kommission, Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz. Rom 2008, Nr. 59); Vgl. auch GS 50: „Dieses Urteil müssen im Angesicht Gottes die Eheleute letztlich selbst fällen.“

Konzils aufnehmend, sich im Konfliktfall auf das Urteil des Gewissens und die Verantwortung der Urheber beziehen. Muss man nicht dem Gewissen der Personen wieder seinen Platz einräumen? Das entbindet nicht von der Notwendigkeit, das Gewissen zu bilden, aber es verlangt, dass das Gewissen nicht ersetzt wird.

c) **Die biografische und narrative Sichtweise zwingt zur Vorstellung, dass das ethische Urteil sich nicht auf isolierte Akte bezieht, sondern auf in eine Geschichte eingefügte menschliche Handlungen.** Eine Einzeltat, losgelöst von ihrem Kontext und von der Geschichte des Subjektes, das dafür verantwortlich sein könnte (das ist mit „in sich“ gemeint), ist noch keine menschliche Handlung, sondern ein Element der Einschätzung, das der Ergänzung bedarf, um beurteilt zu werden. Die Tötung ist eine Tat, ein materieller Akt. Aus ihr die Handlung eines Menschen zu machen, setzt voraus, dass bestimmt wird, wer der Urheber ist, und dass verstanden wird, welche Gründe und Umstände dazu geführt haben. Handelt es sich um eine legitime Selbstverteidigung, um einen Unfall, um ein im Affekt begangenes Verbrechen, einen Mord, vorsätzlich oder nicht ...? Ebenso darf man einen sexuellen Akt nicht vorschnell als empfängnisverhütend oder als in sich schlecht beurteilen. Paul Ricoeur und die zeitgenössische Philosophie der Handlung erinnern uns daran, dass allein durch das Medium der Erzählung eine Tat einem Urheber zugewiesen werden kann, der auf diese Weise dafür verantwortlich gemacht werden kann. Die Elemente der Erzählung insgesamt erlauben, der Handlung einen Sinn zu geben, sie zu kennzeichnen und dadurch zu bewerten.² Letztlich ist es das Gewissen, das die Beurteilung vornehmen kann. Die ethischen Normen beschreiben Taten, das Gewissen seinerseits muss eine Tat beurteilen. Die von der Kirche gegebenen, objektiven ethischen Anhaltspunkte bilden nur ein Element (ein wesentliches, aber nicht das einzige) der moralischen Urteilsbildung, die gewissenhaft erfolgen muss. Den ethischen Normen und dem Gewissen muss wieder je der richtige Platz zugewiesen werden, damit nicht die Vorstellung entsteht, die Rolle des Gewissens beschränke sich darin, die ihm von außen auferlegten Regeln blind zu befolgen. Dies zu unterlassen würde bedeuten, die christliche Ethik auf einen bloßen Moralismus zu reduzieren, etwas, das die Christen übrigens mehrheitlich und mit Recht ablehnen.³

² Vgl. u.a. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, besonders Kapitel 5 und 6.

³ Näheres bei Alain Thomasset, *Dans la fidélité au Concile Vatican II: la dimension herméneutique de la théologie morale*, in: *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, Nr. 263, März 2011, 31-61 und Nr. 264, Juni 2011, 9-27.

2) Auf der objektiven Seite: die Ausarbeitung der Geschichte der ethischen Normen und deren begrenzte Reichweite

a) *Veritatis Splendor* hält an der Objektivität ethischer Normen fest: Das Wesen einer Tat ist abhängig von seinem Objekt. Dieses ist „das unmittelbare Ziel einer freien Wahl“ (Nr. 78; vgl. Thomas ST I-II, Q.18, a.6). Das Wesen der Tat lässt sich demnach nicht auf seine bloße Materialität reduzieren, es beinhaltet schon hier teilweise eine Intention und gewisse Umstände. Handlungen, die als empfängnisverhütend bezeichnet werden, schließen die Intention mit ein, Zeugung zu verhindern. Sexuelle Handlungen zwischen wiederverheirateten Geschiedenen beinhalten den Umstand, dass die erste eheliche Beziehung abgebrochen wurde, usw. **Doch diese Definition greift zu kurz und ist zu allgemein, um der Wahrheit dieser Handlungen gerecht zu werden. Denn die Intention und die Umstände (die zur Bestimmung des Objektes beitragen) können komplexer sein.** Genügt es beispielsweise zur Bestimmung des Objektes, wenn vom ehelichen Akt gesagt wird, er verhindere die Zeugung, obschon er auch die Intention hat, die Bindung der Eheleute zu stärken, und obschon diese Handlungen legitim und rechtschaffen sind (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 49)? Wie kann man den Unterschied berücksichtigen, der besteht zwischen dem Akt des Ehebruchs und einer sexuellen Beziehung eines dauerhaft bestehenden Paares von Wiederverheirateten?

Ich stelle fest, dass Papst Johannes-Paul II. in *Familiaris consortio* zum Thema der wiederverheirateten Geschiedenen zunächst mit Entschiedenheit die ethische Norm und die sakramentale Ordnung in Erinnerung ruft, um dann aber dazu aufzufordern, die „Verschiedenheit der Situationen“ (FC 84) zu berücksichtigen. Außerdem erwähnt er das Gesetz des stufenweisen Wachstums zur „fortschreitenden Hereinnahme der Gaben Gottes und der Forderungen seiner unwiderruflichen und absoluten Liebe“ (FC 9). Wir könnten diesen intuitiven Gedanken weiterverfolgen, den der Papst nicht entfaltet hat.

b) **Es muss ergänzt werden, dass die ethischen Normen nur verständlich sind innerhalb eines historischen Prozesses, der die Erfahrung der Gläubigen mit einschließt.** Die Objektivität der ethischen Wahrheit darf nicht auf eine Art wissenschaftliche oder apodiktische Wahrheit reduziert werden, von der man meint, sie ein für allemal zu besitzen, auf a-historische Weise sozusagen. Die ethische Wahrheit muss immer neu gesucht werden im Dialog mit dem Erbe vergangener Erfahrungen, mit der auf Vernunft und Offenbarung beruhenden Reflexion sowie mit der stets neuen Erfahrung der Christen in einer bestimmter Zeit und Kultur. Der *sensus fidei* der Christen ist zu berücksichtigen. Die ethische Normativität entsteht in einem ständigen Hin und Her zwischen der Suche nach dem

Universellen und der Berücksichtigung der verschiedenen Partikularitäten. Die Geschichte zeigt die Durchführung dieses historischen Prozess in der inhaltlichen Herausarbeitung des natürlichen Sittengesetzes selbst. Es wäre viel gewonnen, bei der Ausarbeitung der ethischen Normen und der zu treffenden pastoralen Maßnahmen mehr auf die Erfahrung und den *sensus fidei* der Paare zu hören, die ihre Berufung zur Heiligkeit aufs Beste zu leben versuchen, insbesondere der Armen, die mehr als andere wissen, was es heißt, sich Gott anzuvertrauen.⁴

c) Das Konzept der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes (*Dei Verbum* Nr. 2) zwingt zur Annahme, dass die Trennung zwischen Lehre und Pastoral nicht aufrechtzuerhalten ist. Wird die Lehre verstanden als systematische Reflexion über die Glaubenserfahrung der Christen, kann sie die Umstände dieser Erfahrung und die Bedingungen der Rezeption dieser göttlichen Offenbarung (das Handlungsfeld der Pastoral) nicht außer Acht lassen. Die göttliche Kommunikation und ihre Rezeption durch das gläubige Subjekt sind beide gleichursprünglich. Die den Zeitumständen angepasste Glaubensverkündigung, die „ein Gesetz aller Evangelisation bleiben“ muss (*Gaudium et spes* Nr. 44) kann nicht anders als auf das Verständnis der Lehre zurückzuwirken. **Man muss diese normative Reflexion als ständig in Bewegung befindlichen historischen Prozess denken.** Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies als Pastoralität der Lehre bezeichnet.

Mit Hilfe all dieser Elemente können wir uns vorstellen, **eine Besonnenheit walten zu lassen in der Beurteilung der menschlichen Handlungen, indem wir zum einen dem Gewissen eindeutiger seine abschließende Rolle zuweisen, aber auch indem wir die derzeitigen ethischen Normen verfeinern. So werden jene besonderen Situationen mitberücksichtigt, die es erlauben, die Subjekte aus der Schuld zu entlassen.** Um diese Beurteilung nicht allein der Subjektivität der Personen zu überlassen, könnte man häufig genug auftretende Situationen festlegen und bestimmbare Muster ausarbeiten. Man könnte beispielsweise unterscheiden zwischen einer außerehelichen Beziehung, einer Situation des Konkubinats, und wiederverheirateten Geschiedenen, die in einer festen Paarbeziehung leben mit der Perspektive der Familiengründung. Im letztgenannten Fall würde die Schuldfähigkeit dieser Fehlordnung nicht mehr in Betracht gezogen.

Diese Deutung der ethischen Handlungen, die im Rahmen der katholischen Tradition bleibt, hätte mehrere Konsequenzen:

⁴ Über die Historizität des Naturrechts, seine grössere Unbestimmtheit in den kontingenten Angelegenheiten und die Notwendigkeit, sich an das Erfahrungswissen der Handelnden zu orientieren: Commission théologique internationale, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, 2008, Nr. 53–54.

– **in Bezug auf wiederverheiratete Personen:** Es ginge darum, anzuerkennen, dass in bestimmten Fällen und unter den besonderen Umständen, die sexuellen Handlungen des Paares nicht mehr als moralisch schuldhaft betrachtet werden. Dies würde den Zugang zu den Sakramenten der Versöhnung und der Eucharistie ermöglichen. Die Beurteilung dieser Umstände und der Zulassung zu den Sakramenten käme einer dazu bevollmächtigten kirchlichen Instanz zu nach einer Zeit der Buße. Kriterien hierfür wurden im Synodenbericht bereits genannt (Nr. 52). Man findet dort Unterscheidungsmerkmale, die der Theologe Joseph Ratzinger bereits 1972 vorgeschlagen hat. Er anerkannte, dass eine zweite Verbindung eine wahrhaft „ethische Wirklichkeit“ darstellen kann.⁵

– **in Bezug auf verheiratete Paare:** Sexuelle Handlungen mit einer nicht-abortiven Empfängnisverhütung könnten entsprechend den Umständen als subjektiv nicht schuldhaft angesehen werden, insoweit als das Paar offen bleibt für den Empfang des Lebens im Rahmen einer verantworteten und großzügigen Elternschaft und die Handlungen Ausdruck sind der Selbsthingabe und der gegenseitigen Liebe.

– **in Bezug auf homosexuelle Personen,** die in einer festen, treuen Paarbeziehung leben: Eine ähnliche Milderung der objektiven Sündhaftigkeit der sexuellen Handlungen könnte vorgenommen und die subjektive moralische Verantwortung verringert oder gar aufgehoben werden. Dies wäre kohärent mit der Aussage (und dem Zeugnis vieler Katholiken), dass eine in Stabilität und Treue gelebte homosexuelle Beziehung ein Weg der Heiligkeit sein kann. Eine Heiligkeit, zu der das Konzil alle Christen aufruft (Lumen Gentium, Kap. 5). Darüber hinaus darf die homosexuelle Person weder auf ihre sexuelle Orientierung noch auf ihre sexuellen Handlungen reduziert werden. Wie jede Person ist sie, aus einer biografischen Perspektive heraus betrachtet, „fähig, auf konstruktive Weise nicht-normative Merkmale ihres Körpers und ihrer Psyche zu integrieren“ (Thévenot). Es geht darum, den Personen zu helfen, das menschlich Mögliche zu leben auf einem Weg des Wachsens hin zum Wünschenswerten.

B) Die pastorale Begleitung der Menschen in Situationen des Scheiterns

Eine zweite Konsequenz aus der Berücksichtigung der historischen Dimension unserer Existenz betrifft die **Begleitung von Personen, die sich in Situationen des Scheiterns befinden.** Angesichts schwieriger Entscheidungen, die Gefahr laufen, gegen die Ansprüche

⁵ Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung, in: Franz Henrich und Volker Eid (Hg.), *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, Kösel-Verlag, München, 1972, 35–56. In der Neuauflage von 2014 ändert der Autor seine Ansicht.

des Evangeliums zu verstoßen, sollte die Kirche drei sich ergänzende Aspekte zu Gehör bringen, das heißt:

1 – **in Erinnerung rufen, dass der Gott Jesu Christi ein Gott der Liebe ist**, der nicht den Tod will, sondern das Leben und das Glück, der jeden auf einen Weg des Wachsens und der Heiligkeit beruft, ein Gott der Vergebung und Barmherzigkeit für die, die eine schwere Last zu tragen haben;

2 – **das Bewusstsein der Personen wecken**, indem auf die objektiven Merkmale aufmerksam gemacht wird, die üblicherweise (und mit den vorhin erwähnten Nuancen) die Lebenswege begrenzen, sowie auf die Gefahren der Entmenschlichung in den affektiven Beziehungen. Häufig findet allein dieser zweite Punkt Gehör in der Gesellschaft und unter den Christen;

3 – **diese Personen begleiten in ihrer Lebenserkenntnis**, und ihrem Gewissen das letzte Wort überlassen. Die Förderung dieser „Kunst der Begleitung“, zu der Papst Franziskus aufruft, gründet auch in der **Hoffnung, dass die christliche Botschaft jedem Menschen die Möglichkeit gibt, seinem Leben einen Sinn zu geben**, jenseits der Brüche in seiner Biografie. Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi versichern dem Gläubigen, dass seine Lebensgeschichte, so chaotisch sie auch erscheinen mag, eine neue Kohärenz finden kann und dass er darin durch alle Prüfungen hindurch ein Leben der Hingabe entdecken kann. Das wäre eine Pastoral, die den Sünder nicht aufgibt und ihn nicht enttäuscht. Sie vermeidet es, ihn einzuschließen in einer bloßen Darlegung des Schlechten, das es zu meiden gilt, vielmehr achtet sie auf das Gute, das zu tun möglich ist.

In diesem Kontext leistet eine **Ethik der Tugenden (Gerechtigkeit, Keuschheit, Barmherzigkeit ...)** einen großen Beitrag in Ergänzung der Ethik der Normen. Sie ermöglicht die Entfaltung innerer, vom Evangelium inspirierter Haltungen, die dazu prädisponieren, das Gute zu tun. Die Tugenden führen das Subjekt auf einen Weg des Wachsens und verhindern, dass es sich vom ausschließlichen Gedanken an Verbote und an das zu vermeidende Böse beherrschen lässt. Sie tragen zur inneren Bildung der Subjekte bei, damit diese noch mehr die Werte des Respektes, der Großzügigkeit, der Selbsthingabe und der Öffnung zum Leben verinnerlichen, und zwar auf eine Weise, die es angesichts der Umstände und Unwägbarkeiten des Lebens immer neu zu entdecken gilt.

Das Geschenk des eigenen Lebens. Überlegungen zu einer Theologie der Biographie

Prof. Dr. Eva-Maria Faber (Chur)

1. Das Thema des Einzelnen in der Theologie der Ehe

In seinem Exerzitienbuch weist Ignatius von Loyola denjenigen, der Exerzitien gibt, an, er solle „unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn“ (Nr. 15). Die ignatianische Spiritualität ist von einer starken Aufmerksamkeit für die Berufung des einzelnen Menschen geprägt und es freut mich, hier an der Gregoriana mit demselben Akzent über die Ehe nachdenken zu dürfen. In der Überschrift zu diesem Teil unseres Studententags wird die „Theologie der Biographie“ mit dem Geschenk des „eigenen“ Lebens verbunden, und in der mir vorgegebenen Themenbeschreibung taucht der Begriff des „Einzelnen“ gleich zweimal auf.

Für eine Vorgabe zum Thema Ehe ist dies nicht selbstverständlich. Der Akzent in kirchlichen Äußerungen liegt traditionell eher darauf, dass Eheleute dazu berufen sind, „ein gemeinsames Leben zu leben“ (Lineamenta Nr. 16), was manchmal dazu führt, sie nur noch als Paar anzuschauen. Dabei droht die einzelne Person mit ihrer je individuellen Biographie ausgeklammert zu werden, insbesondere wenn die heutige Zeit gleichzeitig negativ unter dem Zeichen des Individualismus gesehen wird¹.

Individualismus ist zu kritisieren, sollte aber nicht verwechselt werden mit der in westlichen Gesellschaften unumgeharen Individualisierung, die mit der christlichen Überzeugung von der je persönlichen Berufung konvergiert – und zwar auch, wenn es sich um die Berufung zur Ehe handelt.

¹ Die Lineamenta befürchten, dass ein ausufernder Individualismus „die familiären Bindungen entstellt und dazu führt, jedes Mitglied der Familie als eine Insel zu betrachten, wobei in einigen Fällen die Vorstellung eines Subjekts überwiegt, das sich nach eigenen Wünschen formt, welche wiederum als etwas Absolutes angesehen werden“ (Lineamenta Nr. 5; vgl. Nr. 9).

2. Soziologische Umbrüche in der westlichen Gesellschaft

In den heutigen westlichen Gesellschaften hat sich im Verständnis von Ehe und Familie das Gewicht von den Bezugspunkten Gesellschaft und Familie auf den Bezug zu den individuellen Personen verschoben. Die Pastoral kann daran nicht vorbeigehen. Insbesondere gilt es, den *Eigenwert und die besondere Herausforderung von Partnerschaft und Ehe* gegenüber einer pauschalen Zusammenschau mit der Familie zu beachten.

Ehe und Familie haben immer einen dreifachen Bezug: zur Gesellschaft, zur (Groß-)Familie (Sippe), zu den Individuen in der Ehe selbst.

In den heutigen westlichen Gesellschaften hat sich das Gewicht von den Bezugspunkten Gesellschaft und Familie auf den Bezug zu den individuellen Personen verschoben. Dies ist ein uns kulturell vorgegebenes Faktum, das letztlich im Rahmen der Wirkungsgeschichte jüdisch-christlicher Anthropologie stehen dürfte. Kirchliche Pastoral kann gewiss Korrektive einbringen, um der Isolierung von Paaren vorzubeugen. Gleichwohl wird sie Menschen so begleiten müssen, dass dies im Rahmen der kulturellen Gegebenheiten als hilfreich empfunden werden kann.

Damit ist die Herausforderung verbunden, den Eigenwert der Ehe anzuerkennen, die nicht ausschließlich Grundlage der Familie ist. Schon rein quantitativ ist aufgrund der gestiegenen Lebenserwartung und Ehedauer die Zeit der Partnerschaft ohne Verantwortung für Kinder ein längerer Lebensabschnitt als die Familienphase.

3. Personales Verständnis der Ehe und die Würde des einzelnen Menschen

Das II. Vatikanum hat den Bund der Ehe dezidiert auf die „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“ (GS 48) bezogen. Dieser Umbruch im Eheverständnis darf nicht nur im Austausch zentraler Begriffe bestehen, sondern muss zur Einsicht führen, wie komplex die Bildung und Wahrung einer personalen Gemeinschaft (als Gemeinschaft von zwei individuellen Personen) ist.

Eine zweite Begründung für die Notwendigkeit der biographischen Perspektive liegt in der katholischen Ehelehre selbst. Sie hat durch das II. Vatikanische Konzil (wie schon in früheren

Jahrhunderten) *Veränderung* erfahren². Das Konzil betrachtet die Ehe unter der Perspektive der „personalen Gemeinschaft“. Dies verlangt, Schlüsselkategorien der traditionellen Eheologie, vor allem die rechtlichen Leitbilder des Vertrags und des *ius in corpus*, nachhaltig(er) zu überwinden.

Inkohärenzen der heutigen kirchlichen Ehelehre sind dadurch gegeben, dass dieser Perspektivenwechsel nicht in alle Bereiche durchbuchstabiert ist. In die Abstufung der Unauflöslichkeit zwischen *matrimonium ratum* und *matrimonium consummatum* (bei der sich die Kirche die Vollmacht zuschreibt, eine nicht vollzogene Ehe aufzulösen, wofür es keine biblische Rechtfertigung gibt) spielt das traditionelle Verständnis vom durch die Eheschließung übertragenen *ius in corpus* hinein, während der prozesshafte Charakter der Ehe in personaler und biographischer Sicht anders zu beschreiben wäre (s.u. Abschnitt 3.1.).

Auch in der Bestimmung, dass nach Scheidung wiederverheiratete Personen, die sexuell enthaltsam leben, zu den Sakramenten zugelassen werden können³, scheint nicht die neue personale Lebensgemeinschaft als Problem empfunden zu werden, sondern das verletzte *ius in corpus*.

Insbesondere ist es dringlich, sich des besonderen Wesens personaler Gemeinschaft bewusst zu werden. Sie lässt sich nicht durch einen Rechtsakt begründen; sie ist kein gegenseitiges Besitzverhältnis (eine problematische Konnotation schon beim *ius in corpus*) und keine statische Wirklichkeit.

Eine biographische Perspektive der Eheologie kann helfen, dies in drei Hinsichten zu entfalten: für den Weg der wachsenden Partnerschaft, für die Würde des Individuums auch in der Ehe und für die Wachstumsgeschichte der Partnerschaft⁴.

² Trotz einer gewissen Vorbereitung in der Enzyklika *Casti connubii* (1930) von Papst Pius XI. stießen Aussagen der Pastoraldekretion *Gaudium et spes* auf Opposition bei Konzilsvätern, die dieser Veränderung lehramtlicher Positionen entgegentraten. Zu erinnern ist außerdem an offene Fragen, die bei der Erarbeitung des neuen Codex auftraten.

³ Vgl. Papst Johannes Paul II., *Familiaris consortio* (1981) Nr. 84.

⁴ Siehe hierzu ausführlicher: Eva-Maria Faber: Ein ganzes Leben lang wachsen. Spirituelle Herausforderungen ehelicher Berufungsgeschichten. In: Thomas Knieps-Port le Roi (Hrsg.); Bernhard Sill (Hrsg.): Band der Liebe – Bund der Ehe. Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe. St. Ottilien: EOS, 2013, 251–282.

3.1. Beziehungsgeschichten aufeinander hin

Eine Ehe setzt voraus, dass zwei Personen aus unterschiedlichen Herkunftsfamilien, mit in der pluralen Gesellschaft unterschiedlich verlaufenen Biographien, mit unterschiedlichen Einstellungen zum Leben, zu Weltanschauungen und zu religiösen Fragen eine verbindliche Partnerschaft eingehen. Dies birgt die Herausforderung,

- zwei personale „Welten“ zusammenzubringen;
- zwei unterschiedliche Auffassungen (Erfahrungen und Zielvorstellungen) von Ehe und Familie sowie von Verbindlichkeit zusammenzubringen.

Die Pluralität der Lebenswelten in der heutigen Kultur macht in wachsenden Partnerschaften den Weg zueinander lang und komplex. Dabei sind für eine gemeinsame Lebensgestaltung und auch für die Gestalt einer Ehe weit mehr Möglichkeiten und Fragen Gegenstand freier Entscheidung als in früheren Zeiten. Dies macht erklärlich, warum Paare die Eheschließung heute oftmals lange aufschieben. Die Lineamenta, z. B. Nr. 24–28.41–42, lassen zu wenig erkennen, wie schwierig es für zwei Menschen sein kann, gleichzeitig zu denselben Entscheidungen auch im Blick auf ihre Partnerschaft zu kommen. Es kann ein Ausdruck von Treue eines Menschen zu seinem Partner und der begonnenen gemeinsamen Geschichte sein, auf einen Schritt in die Ehe [noch] zu verzichten, weil der Partner noch nicht so weit ist.

Diese Einsichten legen eine differenzierte Wertung von Partnerschaftsformen außerhalb der Ehe, etwa mittels der Kategorie der Gradualität⁵, nahe. Bezeichnenderweise setzt auch die heutige kirchenrechtliche Sicht der sakramentalen Ehe ein Stufenmodell voraus. Die gültige Ehe zwischen Getauften ist unauflöslich, doch erst wenn sie geschlechtlich vollzogen ist, ist sie absolut unauflöslich. Es sollte nachdenklich machen, dass leichter zu eruieren ist, ob eine Ehe sexuell vollzogen wurde oder ob eine wirklich personale Lebensgemeinschaft zustande gekommen ist.

3.2. Anspruch und Würde individueller Existenz auch in der Ehe

Eheleute bleiben auch in der Ehe zwei individuelle Personen mit unterschiedlichen Empfindungen und Weisen der Erfahrung, mit (trotz der gemeinsamen Berufung)

⁵ Vgl. bereits Papst Johannes Paul II., Familiaris Consortio (1981) Nr. 34, Lineamenta Nr. 24 und Jochen Sautermeister: Das Prozesshafte in der Lebensführung. Zum Prinzip der Gradualität im Kontext der Familiensynode. In: HerKorr 69 (2015) 229–233.

individuellen Berufungsgeschichten und mit unvertretbar erfahrenen ethischen und spirituellen Herausforderungen.

Dies verlangt

- gegenseitige Ehrfurcht vor der personalen Tiefe der anderen Person, die auch in der Ehezeit braucht, sich zu öffnen, bzw. die sich nicht völlig mitteilen lässt (es gibt keine totale Transparenz füreinander);
- Bereitschaft zur Erfahrung von Einsamkeit und bleibender Fremdheit voreinander;
- Verpflichtung zu einem Eigenstand, ohne den auch die Partnerschaft verarmt (keine Selbstauflösung in die Beziehung; Bindung an das je persönliche Gewissen);
- Bereitschaft, sich gegenseitig Freiheitsräume einzuräumen;
- Respekt, damit sich in der wachsenden Verbundenheit keiner der beiden Partner verkrümmen muss und beide sich selbst treu bleiben können;
- gegenseitige Aufmerksamkeit für ungleichzeitige Wachstumsgeschichten / individuelle Berufungsgeschichten.

Menschen, die einen Weg zur Ehe gehen oder in der Ehe leben, haben oftmals totalitäre Bedürfnisse und Vorstellungen. Dies gilt gerade heute: In der Unübersichtlichkeit postmoderner Konstellationen wird in der Partnerschaft Entlastung gesucht. Symbiotische Eheideale führen oftmals zum Scheitern von Ehen. So müssen die Partner lernen, Ehe nicht in einer fatalen Umklammerung leben zu wollen, in der sie meinen, einander alles bedeuten zu müssen.

Gerade die kirchliche Sicht müsste aufgrund der christlichen Anthropologie Gegensteuer bieten. Deswegen ist es bedauerlich, dass die kirchliche Ehetheologie oft selbst zu wenig Aufmerksamkeit für die Individualität der Partner in der Ehe erkennen lässt. Sie neigt zu Totalitätsvorstellungen, die einerseits der Geschichtlichkeit menschlichen Daseins nicht gerecht werden und andererseits nicht immer zu einer gesunden Lesart von Spiritualität führen. Der geläufige Begriff der (vollkommenen) „Hingabe“ (vgl. Lineamenta Nr. 9, 17, 21, 23, 59⁶) kann die bleibende Spannung zwischen dem notwendigen „Umbau“ des eigenen Lebens in die Partnerschaft hinein (Entwicklung des „Paar-Selbst“ als „dyadisches Selbst“:

⁶ Vgl. Papst Paul VI., Enzyklika *Humanae vitae* Nr. 9: „Ganzhingabe“; Papst Johannes Paul II., *Familiaris Consortio* Nr. 19, spricht von einer Liebe „die total und eben deshalb einzig und ausschliesslich ist“; vgl. Nr. 13. Damit soll nicht bestritten werden, dass es in der Ehe wie in anderen Lebensformen der Hingabebereitschaft bedarf. Deren einseitige Betonung verdeckt aber, dass es auch anderer spiritueller Haltungen bedarf.

Jürg Willi⁷) einerseits und dem bleibenden notwendigen Eigenstand des je individuellen Lebens verdecken.

3.3. Ehe als Gestaltungsaufgabe

Das Schließen einer Ehe darf nicht das Abschließen einer Ehegeschichte sein. Die Wortspielerei weist auf eine Selbstverständlichkeit, die gleichwohl ein heilsames Gegengewicht gegenüber der manchmal statischen Betrachtungsweise des „Ehebandes“ einbringen kann. Die kirchliche Sprache spricht von der Ehe oft eher als von einem gegebenem Faktum und betont die in der Ehe schon realisierte Einheit (Lineamenta Nr. 14: die „in der Ehe vereinten Menschen“; Nr. 16: „gemeinsames Leben“)⁸. Damit wird die schwierige Beziehungsarbeit zu wenig beachtet, die lebenslang zu vollbringen ist. Das Eheversprechen bezieht sich auf eine unabsehbare Zukunft, in der das Ehepaar den eigenen biographischen Entwicklungen und den Wechselfällen des Lebens ausgesetzt ist.

Dies verlangt

- eine bleibende Sorge um Wachsen und Gedeihen der Beziehung;
- Sensibilität für das unterschiedliche Betroffensein der Partner von Einschnitten im Eheleben (z. B. Geburt von Kindern, Krankheit und Tod von Familienmitgliedern oder engen Bezugspersonen, Ende der Familienphase, Veränderungen im Berufsleben);
- Mut zur Veränderung.

Mit Blick auf diese Gestaltungsaufgabe, die nach bestem Wissen und Gewissen (!) übernommen werden muss, ist es erforderlich, das Subjektsein der Menschen in der Ehe⁹ nachdrücklich zu betonen.

Zugleich wäre es wichtig, eine *positive* Sprache für das zu pflegen, was mit dem durch eine Negation geprägten Begriff der Unauflöslichkeit ausgesagt wird. Biographisch geht es doch um das *Gut* einer gemeinsamen Lebensgeschichte, in der Menschen füreinander da sind, miteinander alt werden und auch in Schwierigkeiten in Treue zueinander stehen.

⁷ Jürg Willi: Die Kunst gemeinsamen Wachsens. Ko-Evolution in Partnerschaft, Familie und Kultur. Freiburg i.Br.: Herder, 2007, 116.

⁸ Von einer dynamischen Sicht ist GS 48 gekennzeichnet: Die Eheleute gewähren einander „gegenseitige Hilfe und gegenseitigen Dienst und erfahren und *vollziehen* dadurch *immer mehr und voller* das eigentliche Wesen ihrer Einheit“ (Hervorhebung von mir).

⁹ Die Lineamenta halten fest, dass Eheleute und Familienglieder *Subjekte* der Evangelisierung (Nr. 2, 30) und der Familienpastoral (Nr. 30) sind, versäumen aber dieselbe Perspektive für das eheliche und familiäre Leben.

Die Ehe ist eine Lebensform, die zwei Personen aufs Engste zusammenführt und sie doch zwei Personen bleiben lässt. Indem eine biographische Sicht dies beleuchtet, eröffnet sie eine nüchterne, lebensbezogene Sicht der Ehe und leitet zu einer entsprechenden Spiritualität der ehelichen Lebensform an, die auch die kirchliche Sprache prägen sollte.

4. Postulate für die kirchliche Verkündigung(ssprache)

Die kirchliche Verkündigung muss für die genannten Herausforderungen auf der Ebene der Beziehungsarbeit und der Gestaltung der Ehe aufmerksam sein. Dies gilt insbesondere für Aussagen über die Gnade des Sakramentes. Dieses droht andernfalls mehr in seinem verpflichtenden als in seinem beschenkenden Charakter wahrgenommen zu werden.

Während Menschen die größten Herausforderungen für ihre Ehe in der Beziehungsarbeit und stets neu verlangten Gestaltung ihrer gemeinsamen Wege erfahren, stehen diese Aspekte (fatalerweise) nicht im Fokus der offiziellen (gesamt-)kirchlichen Aussagen. Es mag schwierig sein, dafür eine Sprache zu finden, die weltweit den Nerv trifft. Allgemeine Prinzipien, die keine Anschlussfähigkeit für lebensweltliche Konstellationen hätten, würden jedoch ins Leere gehen.

Besonders misslich ist dies, wenn Aussagen über die christliche Dimension bzw. die Gnade des Sakramentes nicht hinreichend als Verheißung erkannt werden können. Die in der traditionellen Eheologie gewählten christologischen und trinitätstheologischen „Vorbilder“ – die Liebe Christi zu seiner Kirche; Ehe als „Bild der Dreifaltigkeit“ (Lineamenta Nr. 16) oder „Darstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk“ (Lineamenta Nr. 19) – genügen hier nicht. Sie stellen die Ehepartner unter das Maß göttlicher Liebe und lassen sie mit der biographischen Dimension ihrer irdisch-geschichtlichen Existenz als begrenzte und sündige Menschen allein. Ihre Erfahrung der Schwierigkeiten, die mit den Wechselfällen des Lebens, der Ungewissheit angesichts der Zukunft und der eigenen Gebrochenheit zu tun haben, kommen in diesen Idealen zu wenig vor.

Insbesondere die für die sakramentale Ehe nachdrücklich betonte Unauflöslichkeit¹⁰ erweckt bei Menschen nicht selten den Anschein, als sei das Sakrament primär eine Verpflichtung und nicht zuerst eine Gabe. *Ex opere operato* entsteht vor allem das „Eheband“, das nicht mehr gelöst werden kann; die Gabe des Sakramentes scheint nur *ex opere operantis* wirksam zu

¹⁰ Dabei scheint manchmal übersehen zu werden, dass die Ehe nach katholischer Auffassung als Schöpfungswirklichkeit und nicht erst durch das Sakrament unauflöslich ist.

werden. Die Bürde der Treue zueinander trotz bleibend individueller Lebensgeschichten, Bedürfnisse und Entwicklungen ist den Einzelnen aufgegeben.

Demgegenüber gilt es, nicht pathetisch (!), sondern am konkreten Alltag orientiert aufzuzeigen, wie sich die Zuwendung Gottes im Leben der Ehepartner – in ihrer Verbundenheit, aber auch in ihren individuellen Erfahrungen – stärkend auswirken kann.

5. Biographische Blicke auf das Scheitern

Der biographische Blick auf die Konkretionen ehelichen Lebens bringt nahe, wie prekär diese Lebensform ist. Offenkundig ist die Unauflöslichkeit der Ehe keine Unzerstörbarkeit und Unzerbrechlichkeit der Ehe. Dies ist nicht nur eine statistische, sondern auch eine sachliche Einsicht.

Die Zerbrechlichkeit von Ehen tritt heute stärker hervor, weil es keine „gesellschaftliche Unauflöslichkeit der Ehe“ mehr gibt und das Gelingen von Ehen anspruchsvoller geworden ist. Das Durchhalten einer Ehe ist den einzelnen Paaren, und zwar auch den einzelnen Partnern angelastet.

Die Zerbrechlichkeit von Ehen war früher weniger offenkundig, weil die Unauflöslichkeit der Ehe früher oft auch eine gesellschaftliche Unauflöslichkeit der Ehe war. Allerdings war und ist das Weiterbestehen einer Ehe zu keiner Zeit gleichbedeutend mit dem Gelingen einer Ehe. Innerhalb von Ehen haben Menschen viel Leid erfahren, das ggf. dadurch leichter erträglich war, weil Partner nicht nur aufeinander verwiesen waren, sondern meist innerhalb eines größeren Beziehungsgeflechtes standen.

Die Last ruht heute nicht nur auf dem einzelnen Paar, das nicht mehr in gleichem Maß wie früher durch gesellschaftliche und familiäre Strukturen gestützt wird, sondern sogar auf den einzelnen Personen, die in Partnerschaft leben. So wie zum Eingehen einer Ehe die Entscheidung von zwei Personen gehört, so auch zum Durchhalten einer Ehe.

5.1. Gründe für eine Trennung der Ehepartner

Die Gründe für eine Scheidung sind höchst divers, haben aber zumeist mit der außer Reichweite geratenen personalen Lebensgemeinschaft zu tun, die eine verletzlichere Größe ist als die bloße Geschlechtsgemeinschaft. Vor allem ist sie nicht erzwingbar.

Häufiger Trennungsgrund sind Situationen, in denen Menschen sich in ihrer Ehe von biographischen Entfaltungsmöglichkeiten abgeschnitten sehen. Hier pauschal heroische Selbstverleugnung zu postulieren ist problematisch, insofern Ehepartner auch in der Ehe in eine je individuelle Berufungsgeschichte hineingestellt sind (s.o. 3.2.). Wenn der Partner Wachstumsschritte im eigenen Leben verunmöglicht, kann dies zu tiefgreifenden existentiellen Wertkonflikten führen.

Eine Theologie der Biographie wird genauer nach den Gründen fragen, warum Eheleute sich trennen. Sie sind höchst divers und reichen von physischer oder psychischer Gewalt über (in sexueller oder anderer Hinsicht) gebrochene Treue bis zu gravierenden Erfahrungen abgeschnittener Entfaltungsmöglichkeiten. Zwar rechtfertigen gewiss nicht alle subjektiv empfundenen Gründe eine Trennung. Es ist aber von außen nicht möglich zu beurteilen, ob Menschen sich *leichtfertig* trennen. Die Situation, das alltägliche Leben zu teilen und tagtäglich aufeinander verwiesen zu sein, ist ein hoher Anspruch, der bei wachsender Fremdheit und gegenseitiger Ablehnung Menschen überfordern kann. In Begleitungsprozessen kann geholfen werden, die Gründe für eine Trennung zu reflektieren und authentisch zu gewichten.

Die Gründe zur Trennung betreffen in der Regel mindestens auch den wesentlichen Inhalt der Ehe, die personale Lebensgemeinschaft. Diese ist verletzlicher als die traditionell betonte Geschlechtsgemeinschaft. Während das *ius in corpus* erst durch das sexuelle Sichverweigern oder Fremdgehen gebrochen wird, kann es in der personalen Verbundenheit verschiedene Formen geben, sich selbst dem anderen vorzuenthalten, das Wohl des anderen zu vernachlässigen oder eine gemeinsame Wachstumsgeschichte zu verhindern.

Eine besondere Schwierigkeit liegt darin, dass die so verstandene Ehe personale Haltungen voraussetzt, die nicht erzwingbar sind. Verlorenes Vertrauen kann weder vom anderen gefordert noch bei sich selbst willentlich abgerufen werden. Es kann allenfalls langsam wieder wachsen, wenn es nicht (aus welchen Gründen auch immer) unwiderruflich zerstört ist.

Als Verletzung personaler Lebensgemeinschaft wird es auch erfahren, wenn ein Partner sich von biographischen Entfaltungsmöglichkeiten abgeschnitten sieht. Der Blick auf das „Geschenk des eigenen Lebens“ lässt vorsichtig werden, Motive der Trauer über „ungelebtes Leben“ beim Zerbrechen einer Ehe nicht ernst zu nehmen. Die Ehepsychologie spricht von der notwendigen Ko-Evolution von Paaren. Wenn ein Partner den anderen blockiert, führt dies zu Verkrümmungen in dessen Leben. Diese führen nicht selten zu ernsthaften gesundheitlichen Problemen. Mit Blick auf die spirituelle Biographie formuliert: Wenn jeder

Mensch auch in der Ehe weiterhin in eine individuelle persönliche Berufungsgeschichte hineingerufen ist, die Entwicklungsschritte verlangt, dann geraten Menschen in (Gewissens-)Konflikte, wenn ihnen innerhalb der Partnerschaft solche Entwicklungsschritte nicht möglich sind, weil der Partner dafür nicht offen ist.

In Orden findet heute Beachtung, dass zum Durchhalten von Lebensentscheidungen ein geeigneter Kontext gehört. Wenn jemand in einer Gemeinschaft nicht den Nährboden für das Leben seiner Berufung findet, wird er sie über kurz oder lang verlassen. In diesen Fällen sieht das kirchliche Recht umfassende Dispensmöglichkeiten vor, wie sie das Eherecht nicht kennt.

5.2. Schuld und Leid der Trennung und die Unauflöslichkeit

Der biographische Blick auf die Gründe für das Scheitern von Ehen kann die Tragik erkennen lassen, die darin liegt. Es gehört zum Paradox des Menschen, als personales Wesen zu Versprechen und Lebensentscheidungen fähig zu sein, ohne die Treue garantieren zu können. Dies gilt auch für andere Lebensentscheidungen, welche kirchlichen Lebensformen zugrunde liegen. Dabei ist das Gelingen einer Ehe in besonderer Weise gefährdet, weil sie als personale Lebensgemeinschaft von den Ehepaaren eine große Aufmerksamkeit füreinander und für die Erfordernisse ihrer Beziehung verlangt und in diesem Fall zwei Personen dieser Aufgabe gerecht werden müssen.

Was bedeutet der Bruch hinsichtlich der Verbindlichkeit der getroffenen Lebensentscheidung und hinsichtlich des „Ehebandes“?

Eine Theologie der Biographie wird im Blick auf das Zerschneiden von Ehen den Fokus auf die erfolgte Trennung legen. *Daran* machen sich im konkreten Leben der Menschen Schuld und Versagen ebenso wie Leiden fest. Es ist diese Trennung, die im Widerspruch zur eingegangenen ehelichen Lebensform steht.

Eine Theologie der Biographie nimmt den entscheidenden Bruch der eingegangenen ehelichen Lebensgemeinschaft bei deren Auflösung in der Trennung der Ehepartner wahr. Auch die Aussage Jesu „Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Mt 19,6) dürfte sich primär auf die Gemeinschaft des Lebens beziehen und nicht auf ein (augustinisch konzipiertes) abstraktes Eheband. Schon das Entlassen des Ehepartners widerspricht nach matthäischer Perspektive (vgl. auch Mt 5,31f) dem ursprünglichen Schöpfungssinn der Ehe.

Biographisch beziehen sich Schuld und Versagen, Leiden und Verlustschmerz auf die Vorgeschichte und den Akt der Trennung. Die Kirche sollte sich trauen zu fragen, ob nicht auch sie die Problematik der Unauflöslichkeit und die Frage nach der Schuld auf diese Situation beziehen muss, statt sich auf eine Wiederheirat zu fixieren.

Es ist die Trennung, die im Widerspruch zur eingegangenen ehelichen Lebensform steht. Eine Ehe als personale Lebensgemeinschaft zerbricht, wenn die Partner auseinander gehen. Damit wird das wesentliche Moment der Ehe aufgehoben. Das Eheversprechen wirkt sich nicht mehr in der eigentlich versprochenen Lebensgemeinschaft aus. Hier bedarf es – sofern eigene Schuld an der Trennung besteht – der Vergebung.

Die Kirche ist realistisch genug zu sehen, dass bei zerrütteten Ehen eine Trennung unausweichlich sein kann. (Wer Jesu Worte buchstäblich als rechtliches Gebot versteht, müsste dies ablehnen.) Sie sieht sich befugt, vom Erfüllen des konkret Versprochenen zu entbinden und im Blick auf das ggf. aktiv gebrochene Versprechen Vergebung zu schenken.

Der Anspruch der Treue und der Unauflöslichkeit der Ehe bezieht sich primär auf die gelebte Realität der Lebensgemeinschaft von Ehepartnern. Welche Art von Verbindlichkeit behält das verbleibende „Eheband“, das sich schon nicht mehr in konkreter Lebensgemeinschaft auswirkt? Die Praxis, hierfür eine Dispensmöglichkeit zu verweigern, fordert Menschen eine Art von Treue ab, wie sie sich nicht im Eheversprechen selbst schon abzeichnet.

Wenn hier die Trennung als entscheidendes Moment des Zerbrechens einer Ehe beschrieben wird, so bedeutet dies nicht, dass damit eine Auflösbarkeit der Ehe angenommen würde. Die Frage ist aber, worauf Versagen und Schuld beim Zerbrechen von Ehen primär bezogen werden müssen, und welche Art von Verbindlichkeit das Eheversprechen und die in der Ehe eingegangene und entstandene Bindung an den Ehepartner nach einer erfolgten Trennung haben.

Um die mit der Ehe begründete Verbundenheit der Eheleute zu beschreiben, wählte Augustinus das Motiv des Ehebandes, das die Eheologie fortan stark prägte. Bis zu seiner Schrift *De nuptiis et concupiscentia* ging Augustinus indes noch vorsichtiger davon aus, dass auch nach der Trennung der Ehegatten ein Restbestand von „etwas Ehelichem“ („quiddam coniugale“) bestehen bleibt¹¹.

¹¹ Augustinus: *De nuptiis et concupiscentia* (418/19) 1,10,11; CSEL 42,223; vgl. die Lehre vom Eheband in *De adulterinis coniugiis* (419) 2,5; CSEL 41,386; siehe dazu Eberhard Schockenhoff: Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen. Freiburg i.Br.: Herder, 2011, 11–15.

Biographisch würden die meisten nach Scheidung Wiederverheirateten bejahen, dass sie weiterhin unter der Verbindlichkeit der ersten Ehe stehen. Gerade deswegen streben die meisten von ihnen kein Annullierungsverfahren an. Gerade deswegen bejahen sie die Verbindlichkeiten nicht nur gegenüber den Kindern, sondern auch – bei aller Schmerzlichkeit – das Band der gemeinsamen Geschichte und der gegenseitigen Prägung, das ihnen von der ersten Ehe geblieben ist. Es gibt Paare, die eine gute und sogar freundschaftliche Verbundenheit miteinander pflegen, obwohl sie nach bestem Wissen und Gewissen erkannt haben, dass sie den Lebensweg nicht mehr gemeinsam gehen können. Menschen wissen sehr gut, dass sie Beziehungen von dieser Qualität nicht einfach auslöschen und ausblenden können. Gleichwohl sehen sie sich davon nicht mehr im Blick auf eine partnerschaftliche Lebensgemeinschaft gebunden, da diese bereits zerbrochen ist.

Damit stellt sich für die Kirche die Frage, ob sie dem Eheversprechen, das sich schon nicht mehr konkret erfüllen lässt, nicht nur moralische und spirituelle, sondern auch bleibende rechtliche Verbindlichkeit zusprechen muss. Faktisch entbindet sie, wie gesehen, vom Erfüllen des konkret Versprochenen. Anders als für andere kirchliche Gelübde gewährt sie aber keine Dispens, die den Weg für eine Zukunft in neuen Verbindlichkeiten frei machen würde¹². Mehr noch, das Eingehen einer neuen verbindlichen Partnerschaft wird als derart schwere Sünde eingestuft, dass der Zugang zu den Sakramenten untersagt wird. Biographisch liegt jedoch hier gerade der Schritt in eine neue sinnerfüllte Zukunft (und oft von Verzweiflung zu Hoffnung). Diese Diskrepanz bedarf dringend einer Reflexion.

In einem päpstlichen Reskript von Papst Gregor II. (715–731) wird einem Ehemann, dessen Frau die „ehelichen (sexuellen) Pflichten“ nicht mehr erfüllen konnte, gestattet, eine neue Ehe einzugehen, wenn er sich nicht zur Enthaltbarkeit fähig sehe¹³. Wie bewertet die Kirche eine erfahrene Unfähigkeit, die personale Gemeinschaft des ganzen Lebens aufrechtzuerhalten? Wie steht sie zur Selbsteinschätzung, das Leben nach einer Trennung nicht ohne Partnerschaft und nicht enthaltsam weiterführen zu können?

Nach kirchlicher Auffassung gibt es nach dem Scheitern einer Ehe nur noch einen verbindlich vorgeschriebenen Berufungsweg: den der Enthaltbarkeit und Ehelosigkeit. Die so geforderte

¹² Vgl. das Desiderat, eine „für alle Bindungsformen gleiche Dispensentheorie“ zu entwickeln, z. B. bei Klaus Demmer: Treue zwischen Faszination und Institution. Moralthologische Überlegungen zum Gelingen und Scheitern von Lebensbindungen. In: FZPhTh 44 (1997) 18–43, 38–43. Siehe zu diesem Thema: Markus Graulich: Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst. Kirchenrechtliche Anmerkungen zum Umgang der Kirche mit wiederverheirateten Geschiedenen. In: ders. (Hrsg.); Martin Seidner (Hrsg.): Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat. Freiburg i.Br.: Herder, 2014 [QD 264], 145–171, 160–166, der den Dispensweg für nicht gangbar hält, dafür den Weg der Dissimulation vorschlägt.

¹³ Vgl. bei Peter Manns: Die Unauflösbarkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher. In: Theodor Schneider (Hrsg.): Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie. Freiburg i.Br.: Herder, 1995 (QD 157), 84–111, 89.

Bereitschaft, dem Sakrament der Ehe bzw. der ersten Bindung treu zu bleiben, auch wenn diese Ehe keine Zukunft mehr hat, verlangt jedoch innerhalb der Biographie eines Menschen eine andere Art von „Ja“ als das Jawort bei der Eheschließung. Es ist ein Ja zu zölibatärer Existenz. Es kann nur in Freiheit gesprochen werden, und nicht in bloßem Gehorsam gegenüber einer kirchlichen Disziplin¹⁴.

6. Lehre, Recht und Pastoral

Welche Konsequenzen hat eine biographische Sicht mit ihrem Akzent auf dem Lebensweg von Eheleuten und Menschen in Partnerschaft für das Verständnis von Lehre, Recht und Pastoral, v.a. im Blick auf Ehen, die nicht den Normen der Kirche entsprechen?

Eine biographische Sicht der Ehe lenkt die Aufmerksamkeit auf die existentiellen Herausforderungen und auf die dadurch beanspruchten einzelnen Menschen. Deren Würde in je besonderen Situationen widersetzt sich Simplifizierungen. Sie dürfen nicht zum Anwendungsfall von Prinzipien gemacht werden.

Die Herausforderung personaler Lebensgemeinschaft ist jeweils in einer von zwei Individuen geprägten Beziehungsgeschichte einzulösen. Allgemeine, abstrakte Kategorien stoßen hier an Grenzen. Simplifizierungen bei der Betrachtung von Partnerschaften und Ehen – im Gelingen und im Scheitern – sind in Lehre und Pastoral zu vermeiden¹⁵.

Aus dem Verdikt gegen Simplifizierungen folgt das Postulat, aus der Unterscheidung der Situationen Konsequenzen für die Unterscheidung des Umgangs mit den entsprechenden Menschen ziehen zu dürfen (und das Bedauern, dass die kirchlichen Normen dies nicht erlauben)¹⁶.

¹⁴ Vgl. Jean-Paul Vesco: *Tout amour véritable est indissoluble. Plaidoyer pour les divorcés-remariés*. Paris: Cerf, 2015, 16f.

¹⁵ Darum wendet sich Bischof Jean-Paul Vesco gegen die Simplifizierung, die mit dem Begriff der „Wiederverheiratet-Geschiedenen“ verbunden ist, insofern er in unangemessener Weise unterschiedlichste Situationen zusammenfasst (vgl. Vesco, *Amour* 27–31).

¹⁶ „Welchen Sinn ... soll die Unterscheidung verschiedener Situationen haben, wenn sich daraus nicht auch unterschiedliche Schlussfolgerungen für diese ergeben dürfen? Für die Zurechenbarkeit der neuen Eheschließung kann es sehr wohl bedeutsam sein, ob jemand seine erste Ehe durch eigene Schuld oder gar mutwillig zerstört hat oder ob er zu Unrecht von seinem Partner verlassen wurde. Durch die Nicht-Beachtung dieses in moralischer Hinsicht von den meisten als bedeutsam empfundenen Unterschieds verstößt die kirchliche Regelung eines allgemeinen Ausschlusses aller wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten gegen den Rechtsgrundsatz, dass Gleiches gleich, Verschiedenes aber verschieden zu behandeln ist“ (Schockenhoff, *Chancen* 19f).

Vor allem aber sind konkrete Situationen und Biographien von Menschen nicht dazu geeignet, Prinzipien zu demonstrieren. Den von Scheidung betroffenen Menschen wird zu viel angelastet, wenn an ihnen die Unauflöslichkeit der Ehe aufleuchten soll (entweder indem sie auf das Eingehen einer neuen Beziehung verzichten oder indem ihnen die volle Teilnahme an der Eucharistie bzw. an den Sakramenten untersagt wird)¹⁷.

Der Rahmen von Lehre und Normen kann nicht auf alle einzelnen Situationen eingehen, muss aber offen für die Würde und Einmaligkeit der einzelnen Personen und Situationen sein.

Es geht hier um die Frage, ob und wie theologische und kirchliche Lehre sowie kirchliche Gesetzgebung in der Lage sind, lebensweltliche Perspektiven zu berücksichtigen und der Realität gerecht zu werden, in der menschliches und christliches Leben sich abspielt¹⁸.

Um dies zuzuspitzen: Wenn ein einzelner Mensch mit seinem Geschick vor uns steht, fällt es schwer, ihm unvermittelt Prinzipien und Normen entgegenzuhalten. Deswegen nehmen sich bekannterweise selbst Bischöfe, die strikt gegen pastorale Veränderungen eintreten, im Einzelfall die Freiheit, die entsprechenden Normen außer Acht zu lassen. Sie scheinen dabei zu übersehen, dass nicht nur sie mit individuellen Fällen zu tun haben, sondern dass die *Individualität* der Situationen und die Besonderheit, oft Tragik der je persönlichen Schicksale die *Regel* ist.

Nicht normgerechte Partnerschaften sind heute nicht individuelle Einzelfälle. Ebenso wenig sind es nur Ausnahme- und Einzelfälle, in denen die individuellen Umstände eine differenzierte Betrachtungsweise erforderlich machen. Darum kann (1) eine bloße „Kasuistik der Notfälle“, bei der je und je nach Lösungen für individuelle Situationen gesucht werden muss, nicht genügen und ist (2) eine Anerkennungspraxis auch für die in nicht normgerechten Partnerschaften gelebten Werte zu entwickeln.

Ausblick

Die Kirche musste schon einmal eingestehen, dass ihre Lehre und Praxis von einer ungebührlich restriktiven Sicht der Rettung bestimmt war. Im Dokument der Internationalen Theologenkommission zur Thematik des Limbus aus dem Jahr 2007 heisst es: „Der universale Heilswille Gottes und die entsprechend universale Mitterschaft Christi bedeuten in

¹⁷ So wie es fragwürdig ist, wenn die theologische Lehre von der Zusammengehörigkeit von Eucharistie- und Kirchengemeinschaft ohne Abstriche an konfessionsverbindenden Ehen angewandt wird.

¹⁸ Vgl. hierzu Papst Franziskus, *Evangelii Gaudium* Nr. 231: „Die Wirklichkeit steht über der Idee.“

der Tat, dass alle theologischen Begriffe unangemessen sind, die letztlich Gottes Allmacht selbst und insbesondere seine Barmherzigkeit infrage stellen“¹⁹. Dieser nachdrückliche Satz ist so allgemein formuliert, dass es zulässig scheint, ihn aus dem Kontext der Frage nach dem Limbus auf andere Konstellationen zu übertragen. Wenn außerdem zugegeben wird, dass die traditionelle Auffassung über das Geschick der ungetauft verstorbenen Kinder „Anlass für zahlreiche pastorale Probleme“ gewesen ist, sollte die Aufmerksamkeit im Bereich anderer pastoraler Probleme steigen, um nicht ähnliche Fehler erneut zu begehen.

¹⁹ Vgl. Internationale Theologische Kommission: Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder. 19. April 2007: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_unbaptised-infants_ge.html (12.07.2014), Nr. 2. Vgl. Eva-Maria Faber: Der Barmherzigkeit Gottes Raum geben. In: SKZ 182 (2014) 516–524.

Zusammenfassender Bericht über die Diskussion

In den Diskussionsrunden nach jeweils zwei Referaten und in der Schlussdiskussion wurden insbesondere die folgenden Themenaspekte angesprochen und diskutiert. Dabei ergibt sich die nachfolgende Zusammenfassung aus den einzelnen Diskussionsbeiträgen und stellt keine synthetische Einheit im Sinn eines Abschlusskommuniqués dar.

Hermeneutik

Die Bedeutung der Hermeneutik wurde während des gesamten Gesprächs immer wieder besonders hervorgehoben. Die neutestamentlichen Aussagen zur Ehe sind ein Paradebeispiel. Es wurde verdeutlicht, dass die biblischen Texte aufgrund ihrer historischen Eingebundenheit als Gotteswort in Menschenwort der Auslegung bedürfen. Unter Bezug auf das Dokument der Päpstliche Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993) wurde herausgestellt, dass der Reichtum und die Offenheit ein Proprium der biblischen Zeugnisse darstellt, das zur Auslegung, Reflexion und Implementierung in das Leben herausfordert.

Dabei kommt es darauf an, die biblischen Aussagen nicht isoliert, sondern in ihrer Zeit, in ihrem ihrem jeweiligen Textzusammenhang und im Gesamtzusammenhang der biblischen Botschaft zu sehen, so dass sie in ihrer theologischen Aktualität erschlossen werden können. Die dadurch sich ergebende höhere Komplexität der Auslegung ist herausfordernd, aber unvermeidlich und hilfreich in dem Bemühen, dem Willen Jesu und seiner Aussageintention die Treue zu halten. Es wurde hervorgehoben, dass die Beziehung zu Gott und insbesondere die Verkündigung des Reiches Gottes den hermeneutischen Gesamtrahmen darstellen, in den die jeweiligen Interpretationen immer neu zu stellen sind. Das Lehramt hat keine spezifische Sachkompetenz in den exegetischen Fragen, aber die Aufgabe, den Schriftsinn mit der Tradition der Kirche zu vermitteln. Es braucht den Dialog mit der Wissenschaft und mit der Vielzahl von nach Orientierung fragenden Personen und Paaren. Angesprochen wurde zudem, dass nicht nur die biblischen Quellen, sondern auch die lehramtlichen Aussagen und Dogmen der Kirche einer Hermeneutik auf das Leben der Gegenwart hin bedürfen.

Reich Gottes

Die Botschaft vom Reich Gottes, das in der Person Jesu Christi angebrochen ist, stellt den hermeneutischen Rahmen und den Bezugspunkt für die kirchliche Verkündigung insgesamt

dar. Das gilt auch im Hinblick auf das Leben in Paarbeziehung, Ehe und Familie. Ehe und Familie sind eine genuine Form der Christusbefolgung. In diesen Rahmen der Hoffnung auf Gottes Reich gilt es die Lehre immer wieder neu zu stellen und diese frohe Botschaft als eine befreiende Botschaft den Menschen zu vermitteln. So wird die Freiheit des Einzelnen geachtet, seine Sozialität gefördert und die eheliche Liebe wertgeschätzt. In dieser Perspektive gilt es, den Schatz der Kirche, auch der kirchlichen Lehre von Ehe und Familie, neu zu heben und den Menschen als ein Gut für sie selbst zu vermitteln.

Biographie

Besonders hingewiesen wurde auf die Bedeutung der individuellen Biographie, der Lebenserfahrungen und der Lebenseinstellungen für die theologische Reflexion des Zusammenhangs von Lehre und Leben, besonders im Blick auf die Ehe. So ist es für die moralische Bewertung individueller Haltungen und Handlungen völlig unumgänglich, den biographischen Zusammenhang einzubeziehen. Eine abstrahierte Theologie, die den biographischen Zusammenhang nicht berücksichtigt, verliert ihre Relevanz. In diesem Sinn wurde darauf hingewiesen, dass Menschen, die das Scheitern ihrer Ehe und eine spätere erneute zivilrechtliche Ehe leben, individuelle Schuld im Hinblick auf das Scheitern und die Trennung erfahren, nicht jedoch im Blick auf die neue Partnerschaft und die erneute Eheschließung. Diese wird vielmehr als Neuaufbruch erlebt, mithin als ein Versuch, die eigenen Fehler zu überwinden und in der neuen Beziehung zu vermeiden. Vor diesem Hintergrund erweist sich eine Neubewertung des Lebens in einer neuen Zivilehe als erforderlich. Das biographische Geschehen wird unter dem Aspekt einer „permanenten Sünde“ nicht zutreffend erfasst. Eindringlich hingewiesen wurde auch auf den Aspekt der Verknüpfung und Vernetzung von Biographien. So wird in allen Diskussionen viel zu wenig auf das Schicksal und das Leid der betroffenen Kinder geblickt.

Humanwissenschaften

Unter diesem Begriff, der sich auf wissenschaftliche Disziplinen wie die Medizin, die Psychologie, die Entwicklungspsychologie oder auch die Soziologie der Gegenwart bezieht, wurde insbesondere deren stärkere Berücksichtigung im Hinblick auf die Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre gefordert, auch wenn die Notwendigkeit einer theologischen Urteilsbildung unstrittig blieb. Es wurde aber betont, dass eine Moralthologie, die den Bezug zu den Humanwissenschaften vernachlässigt oder gar für irrelevant hält, zu einem Fideismus

führt, der die Trennung von Glaube und Vernunft und die radikale Abwertung der letzteren bedeutet. Dies aber wäre ein fundamentaler Widerspruch zur Lehre der Kirche. Im Hinblick auf die Sexual- und Ehelehre der Kirche bedeutet das aber, dass auch hier neue Erkenntnisse und ein vorangeschrittener Wissensstand aktiv zur Kenntnis genommen werden muss, zumal die konkreten Normen in diesem Bereich aus Zeiten stammen, denen ein moderner Erkenntnisstand hinsichtlich der Entwicklung und Bedeutung menschlicher Sexualität noch nicht zur Verfügung stand. Das ist in einen hermeneutischen Prozess einzubeziehen, der das Zeugnis der Schrift im Licht der Tradition neu für heute erschließt. In diesem Sinn müssen auch die Normen weiterentwickelt werden. Insbesondere kommt es darauf an, die menschliche Sexualität nicht auf den Koitus hin engzuführen, wie dies an einigen zentralen Stellen der Ehelehre nach wie vor geschieht, sondern als umfassendes Existential des Menschen ernst zu nehmen. In diesem Sinn geht es darum, eine „Maieutik des Eros“ zu entwickeln, gerade weil die (jungen) Menschen nicht orientierungslos den Strömungen des Zeitgeistes überlassen werden sollen.

Versöhnung

Die Bedeutung des Aspektes der Versöhnung als einer Grunddimension der christlichen Botschaft wurde hervorgehoben. Vor diesem Hintergrund wurde auf die Unverzichtbarkeit eines Versöhnungsweges für alle Menschen und für alle Lebenssituationen hingewiesen. Es wurde darauf gedrungen, dass der Versöhnung ein Vorrang vor Verurteilung und Sanktion zukommt. Dass es für wiederverheiratete Geschiedene, die in einer zweiten Beziehung auch sexuell aktiv sind, keine Möglichkeit der Versöhnung geben soll, stellt eine Sackgasse dar; in der kirchlichen Praxis gibt es für diese Verweigerung keine Parallele. Diese Situation bedarf der Überwindung, um die Glaubwürdigkeit der Kirche nicht weiter zu gefährden, wenn sie von der Bedeutung der Versöhnung spricht. Dieses Problem ist drängend. Im Hinblick auf nichteheliche Formen partnerschaftlichen Zusammenlebens stellt sich unter dem Aspekt der Versöhnung die Frage: Wie können wir unsere Werte vertreten, ohne andere dabei abzuwerten? Besonders gefordert wurde dabei eine hohe Sensibilität für eine Sprache, die nicht in einen abwertenden Duktus abgeleitet, sondern auf eine „demütige Klarheit“ achtet. Hier wurde ein erheblicher Bedarf zur weiteren Vertiefung gesehen, deren Prozesscharakter besonders hervorgehoben wurde: Es wird darauf ankommen, den „kirchlichen Werkzeugkasten“ weiter zu entwickeln.

Sakrament

Auf die Bedeutung der Sakramentalität der Ehe wurde immer wieder hingewiesen. Dabei wurde insbesondere unterstrichen, dass das Ehesakrament am Wurzelsakrament Kirche partizipiert. Wo findet dieser Aspekt seinen Niederschlag in der Praxis der Pastoral? Es ist in den Blick zu nehmen, dass das Scheitern einer Ehe nicht nur ein Scheitern für die Ehepartner, sondern auch für die Kirche insgesamt darstellt und die Kirche daher auch nach ihrer eigenen Verantwortung für dieses Scheitern fragen muss. Eine Relativierung der Sakramentalität wurde als Weg in eine Sackgasse betrachtet. Als nötig wurde jedoch eine neue Hermeneutik des Sakramentsbegriffs angesehen, in der Verhältnis von Glaube und Heil genauer bedacht wird. Dabei wurde auf den Begriff des Mysterion hingewiesen, der stärker auf eine neue Lebenswirklichkeit ausgerichtet ist, die im Horizont des Reiches Gottes steht. Betont wurde auch der doppelte Charakter des Eucharistiesakraments, das einerseits Zeichen der Einheit der Kirche, andererseits aber auch Heilmittel und Stärkung auf dem Weg ist. Es wurde betont, dass der letztere Aspekt vom ersteren nicht überdeckt und gehemmt werden darf.

Consummatio

Diskutierend vertieft wurde auch der Begriff der Consummatio, von dem gesagt wurde, dass seine Reduktion auf den Koitus eine problematische Engführung darstellt. Hier besteht, gewissermaßen in einem Restbestand, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil zumindest intentional überwundene „ius in corpus“ fort. Während das Konzil die Bedeutung der Ehe als personaler Bund ins Zentrum der kirchlichen Ehelehre gerückt hat, führt dieses Festhalten am „ius in corpus“ zu einer inadäquaten Betrachtungsweise von Ehe und damit letztlich zu theologischen und moralischen Fehlurteilen. Demgegenüber gilt es, Sexualität als ein Geschehen zu verstehen, das die ganze Person umfasst, und in dieser Betrachtungsweise auf biblischer Basis und im Strom der Tradition neuere Erkenntnisse der Humanwissenschaften einzubeziehen.

Gradualität

Unter dem Aspekt der Gradualität wurde darauf hingewiesen, dass die Kirche es einerseits mit Menschen zu tun hat, die auf dem Weg sind, andererseits aber auch die Kirche selbst als pilgerndes Volk Gottes unterwegs ist. Dies führt zu einer gewissermaßen notwendigen Ungenauigkeit in der Passung von Lehre und Leben. Stufungen, Brüche, Ungleichzeitigkeiten gehören zum Alltag der pastoralen Praxis. Die Leitbilder von Ehe und Familie stellen ein hohes Ethos auf, das von den Menschen in seinen verschiedenen Facetten immer nur graduell

verwirklicht wird. Andererseits gilt: Wer liebt, macht eine Transzendenzerfahrung. Und so findet sich auch in den Liebesbeziehungen, die augenscheinlich nicht den Normen der Kirche entsprechen, Aspekte, die als authentische Zeugnisse der Liebe Gottes und des Wirkens des Geistes zu betrachten sind. Wir müssen Gott überall suchen! In diesem Zusammenhang wurde auf die Bedeutung des theologischen Gedankens der „logoi spermatikoi“ hingewiesen. Für die Kirche stellt sich angesichts dieser Strukturen der Wirklichkeit die Herausforderung, jegliche Form eines Schwarz-Weiß-Denkens zu überwinden. Im Hinblick auf die Thematik der Homosexualität ergibt sich hier eine besondere Herausforderung, der es sich in der Reflexion zu stellen gilt.

Differenzierung

Ein in der Diskussion immer wieder hervorgehobener Aspekt ist die unumgängliche Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtungsweise. Differenzierungen erfordern Aufwand im Denken, Argumentieren und Handeln, denn die menschlichen Lebenszusammenhänge sind nun einmal komplex und erfordern eine adäquate Herangehensweise. Sprache, die auf Differenzierungen verzichtet, wird schnell abwertend und verletzend. Dort aber, wo die Kirche sich nicht deutlich und nachvollziehbar von jeder Form der Diskriminierung abgrenzt, steht sie ihrer eigenen Verkündigung im Weg. Für eine weiterführende Diskussion und eine Weiterentwicklung des kirchlichen Sprechens von Ehe und Familie wird es besonders auf die Überwindung vereinfachender Gegenüberstellungen ankommen, wie etwa: Subjekt versus Institution, Eros versus Agape, überzeitliche Wahrheit versus Zeitgeist. Im Hinblick auf das Thema Ehe und Partnerschaft ist es wichtig, in differenzierter Weise sowohl die Akzeptanz gegenüber anderen Partnerschaftsformen als auch die Differenz zur Ehe zu betonen. Dabei stellt die Hervorhebung des eigenen Profils von Ehe keine Abwertung und Diskriminierung anderer Lebensformen dar.

Orientierung anbieten

Es war den Gesprächsteilnehmerinnen und -teilnehmern ein zentrales Anliegen, den Menschen, vor allem den jungen Menschen, Orientierung anzubieten. Es ist die Verantwortung der Kirche, dieses Orientierungsangebot in einer Weise zu formulieren, die für die Adressaten auch tatsächlich verstehbar und nachvollziehbar ist. Hier kommt der Lehre der Kirche eine wesentliche Bedeutung zu. Dieser Aufgabe kann sie jedoch nur gerecht werden, wenn die Beziehungen zwischen Lehre und Leben genauer betrachtet werden; denn die Ehelehre und die Wirklichkeit haben zu wenig miteinander zu tun. Es gilt zudem zu

berücksichtigen, dass Orientierung anbieten nicht heißen darf, abzuqualifizieren und zu verurteilen. Nötig für die Praxis der Kirche ist es, demgegenüber, eine „Kunst des Begleitens“ zu entwickeln und zu pflegen.

Konsequenzen für die Synode

Die Kirche, so wurde hervorgehoben, steht in der Pflicht, den Menschen die befreiende Botschaft Jesu Christi zu verkünden. Dabei muss sie gleichzeitig die Freiheit des Einzelnen achten. Sie muss sich fragen: Was haben wir heute diesen Menschen vom Reich Gottes her über die Ehe zu sagen? Eine gemeinsame Antwort zu finden wird nicht leicht fallen. In keinem Fall kann es um vereinfachende Kompromisse gehen, sondern nur um ein ehrliches gemeinsames Ringen. Von besonderer Bedeutung ist dabei, sich auf eine Unterscheidung der Geister zu besinnen: In welchem Geist wird da gesprochen? In welchem Geist sprechen wir? Die Spaltung ist kein Werk des Geistes. Auch die gegenseitige Verunglimpfung, Beleidigung und Beschimpfung sind keine Werke des Geistes. Eine plumpe Gegenüberstellung im Sinne von: hier das Festhalten an der Wahrheit und da die Anpassung an den Zeitgeist wird dem Ernst der Lage nicht gerecht. Es geht nicht darum, angesichts der Zeitströmungen das Niveau des christlichen Ethos zu senken und Erleichterungen zu schaffen. Es geht im Gegenteil darum, die Ehe und Familie in ihrer heutigen Gestalt als Lebensform des Glaubens zu entdecken, ohne andere zu diskriminieren. Die bevorstehende Synode darf sich nicht darauf beschränken, das Bestehende und bereits Gesagte zu affirmieren. Kirchliche Texte zu produzieren, die die Menschen nicht ansprechen und damit auch nicht zum Denken und Handeln anregen, verfehlen ihre Intention. Die Synode hat die große Chance, die Botschaft Jesu von der Ehe und Familie neu als Theologie der Liebe zu entdecken und zu verkünden.

Giornata di studio in vista del Sinodo dei vescovi
“Vocazione e missione della famiglia in seno alla Chiesa nel mondo di oggi”

Un'iniziativa comune
dei presidenti delle conferenze episcopali di Francia, Germania e Svizzera

lunedì 25 maggio 2015 – Roma, Università Gregoriana, Sala Gonzaga

- 08.00 Possibilità di partecipare alla S. Messa
 Cappella dei P. Gesuiti, Gregoriana
- 09.00 – 09.30 Benvenuto e introduzione alla giornata
 (P. Prof. Hans Zollner SJ; S. E. mons. Georges Pontier, arcivescovo)

Le parole di Gesù su matrimonio e divorzio

– Riflessioni attorno ad un'ermeneutica cattolica della Bibbia

- 09.30 – 09.50 Breve esposto (Prof. Anne-Marie Pelletier)
- 09.50 – 10.10 Breve esposto (Prof. Thomas Söding)
- 10.10 – 10.40 Discussione con i partecipanti

– pausa caffè –

La sessualità come espressione dell'amore

– Riflessioni su una teologia dell'amore

- 11.10 – 11.30 Breve esposto (Prof. Eberhard Schockenhoff)
- 11.30 – 11.50 Breve esposto (Prof. François-Xavier Amherdt)
- 11.50 – 12.20 Discussione con i partecipanti
- 12.20 – 12.30 Breve riassunto della mattinata (S. E. mons. Jean-Marie Lovey, vescovo)

– pausa di mezzogiorno con spuntino –

Il dono della vita che ci viene fatto

– Riflessioni su una teologia narrativa

- 13.30 – 13.50 Breve esposto (P. Prof. Alain Thomasset SJ)
- 13.50 – 14.10 Breve esposto (Prof. Eva-Maria Faber)
- 14.10 – 14.40 Discussione con i partecipanti
- 14.40 – 15.40 Discussione conclusiva in plenum
- 15.40 – 16.00 Parola di chiusura (cardinal Reinhard Marx)

Moderazione: Dott.^{ssa} Francine Charoy / P. Bernd Hagenkord SJ

Comunicato stampa

„La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo“ Convegno dei Presidenti delle Conferenze episcopali svizzera, francese e tedesca a Roma

Su invito dei Presidenti delle Conferenze episcopali svizzera, francese e tedesca sono convenuti ieri a Roma alla Pontificia Università Gregoriana i membri delle tre conferenze episcopali, partecipanti al Sinodo, professori di teologia, collaboratori della curia romana e rappresentanti dei media per una giornata di studio. L'invito a questo convegno è partito dai Presidenti delle tre Conferenze Episcopali che si è tenuto in gennaio a Marsiglia.

Sotto il tema del sinodo episcopale che si terrà in ottobre „La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo“ i 50 partecipanti hanno discusso i temi del prossimo sinodo. Ai Presidenti delle Conferenze Episcopali importava innanzitutto riflettere le basi bibliche e teologiche relative al tema sinodale e discutere le problematiche che caratterizzano l'attuale dibattito su matrimonio e famiglia.

Nella prima parte della giornata di studio sono state fatte riflessioni su un'ermeneutica biblica sulla base delle parole di Gesù sul divorzio. Le parole di Gesù sul matrimonio e sul divorzio devono essere interpretate nel contesto di tutta la sua predicazione e della tradizione della Chiesa. Secondo la Costituzione sulla Divina Rivelazione del Concilio Vaticano Secondo „Dei Verbum“ (Nr. 8) la comprensione della tradizione crea un progresso della storia e precisamente grazie allo studio e alla meditazione dei credenti, l'esperienza delle cose spirituali e la predicazione.

Nella seconda parte sono state fatte riflessioni su una teologia dell'amore, che vede la sessualità come prezioso dono di Dio ed espressione dell'amore. È necessario sviluppare ulteriormente una teologia dell'amore, che si collega alla tradizione delle distinzioni di teologia morale, e integra nuove nozioni di antropologia e sociologia.

Nella terza parte della giornata di studio si è parlato della difficoltà di accettare il dono della propria vita e interpretare cosa la biografia anche sotto l'aspetto teologico: in una società altamente complessa e pluralistica il singolo sostiene più responsabilità per la propria vita. Spesso essa non segue più i modelli tramandati. I personali progetti di vita e il giudizio della coscienza del singolo sostengono un ruolo più importante. Le evoluzioni della propria biografia si ripercuotono sulla vita. A ciò deve reagire la pastorale del matrimonio e della famiglia.

Tutte le relazioni e le discussioni sono riuscite a mostrare approcci per una localizzazione del matrimonio e della famiglia nella Chiesa e nel mondo. Contemporaneamente la giornata di studio ha fatto capire che il discorso sul futuro del matrimonio e della famiglia è necessario e possibile e che un'ulteriore intensa riflessione teologica lo arricchirà.

Sulla ricezione di *Matteo 19,3-12*

Prof. Dr. Anne-Marie Pelletier (Paris)

«*Da principio non fu così...*»: questa, come ben sappiamo, è l'argomentazione che Gesù oppone ai farisei che lo interrogano con malignità sulla pratica del ripudio. Rinviando al principio, queste parole ci fanno trovare immediatamente in presenza della gravità – o, per meglio dire in latino, della *gravitas* – del legame coniugale secondo la rivelazione biblica, una gravità che tende oggi ad essere così fortemente negata dalla nostra vita. Per gli interlocutori stessi di Gesù, il primo effetto della sua parola è quello di ravvivare questa gravità, anche se degli adeguamenti sotto l'autorità di Mosé hanno indebolito tale consapevolezza con concessioni al capriccio e al peccato. Qui, rivela Gesù, è in gioco la fedeltà stessa a ciò che Dio ha voluto nell'atto della creazione rappresentato in Gn 2 e, dunque, a ciò che egli fundamentalmente vuole per l'uomo e per la donna. È addirittura in gioco, suggerisce il primo racconto della creazione, quello che rende l'umanità «*a immagine di Dio*»¹.

Questa gravità è accresciuta dal fatto che, in Mt 19,3–12, i farisei si propongono di «tentare» Gesù (*peirazontes auton*), di farlo vacillare di fronte alla falsa alternativa che consiste nel contrapporre Dio e l'uomo. Lo scenario, in questo, è lo stesso della controversia sul più grande comandamento della legge in Mt 22,35 (*peirazon auton*). Questo dettaglio è importante perchè indica con esattezza anche la posta in gioco dei nostri dibattiti, che rischiano oggi di rinchiudersi nella contrapposizione frontale tra una logica secondo Dio e una logica secondo l'uomo.

Di seguito vorrei sottoporre alla vostra attenzione alcune riflessioni guidate, appunto, dalla preoccupazione di superare tale contrapposizione. Lo farò incominciando con qualche breve considerazione sul nostro punto di partenza scritturale.

¹ Su Gn 1,27 e l'interpretazione del termine «immagine» rivisitato alla luce della nostra sensibilità attenta ai fondamenti atopologici della Rivelazione, vedi: Y. Simoens, *Homme et femme il les créa, De la Genèse à l'Apocalypse*, Edition Facultés Jésumes de Paris, 2014.

Considerazioni scritturali

Innanzitutto, la controversia di Mt 19 si iscrive chiaramente in un contesto giudaico, in cui gli uomini – e solo loro – possono decidere il ripudio (che non coincide pienamente con la nostra pratica del divorzio). A questo potere maschile Gesù oppone l'unità dell'uomo e della donna, voluta da Dio. Vale a dire un'affermazione che deve essere letta in chiave *antropologica*, prima di qualsiasi estensione *giuridica* la quale, tra l'altro, nell'ulteriore lettura che faremo del testo, sposta l'accento sulla questione del nuovo matrimonio. Comunque sia, rilevo che le donne avrebbero avuto meno da obiettare a Gesù dei discepoli che, proprio in seguito, esprimono la loro inquietudine (Mt 19,10).

Sappiamo poi che la parola di Gesù è corredata, in Mt 19,9 come in Mt 5,32, di un inciso – *se non in caso di porneia* –, che, in modo insolito, accompagna la radicalità dell'affermazione con una riserva. A prescindere dai dibattiti esegetici sull'origine di questa clausola d'eccezione, si vede qui l'abozzo di un movimento interpretativo nelle più immediate vicinanze della fonte scritturale. Questo movimento si pone in termini diversi nel testo parallelo di Mc 10,11–12, dove estende la prescrizione alle donne, questa volta in un contesto di diritto, aggiungendo a «*Chiunque ripudia la propria moglie..... e ne sposa un'altra commette adulterio*» la proposizione simmetrica «*se la donna ripudia il marito e ne sposa un altro, commette adulterio*»². L'attualizzazione si manifesta ancora in 1 Cor 7 con la concessione di quello che, a partire dal Medio Evo, sarà chiamato il «privilegio paolino». Il minimo che si possa dire è che la questione acquisisce immediatamente una complessità che la continuazione della storia del matrimonio non farà che confermare: in realtà, la disciplina della Chiesa sarà ben lungi dall'essere immobile³.

La chiamata all'ermeneutica è innescata inoltre dal fatto che il senso dell'inciso di Matteo è particolarmente enigmatico e non cesserà di prestarsi al dibattito fino all'ora attuale, peraltro allo stesso modo del testo di Malachia 2,16, spesso invocato come preludio

² Tra l'altro bisognerebbe capire nella versione di Mc l'interessante spostamento determinato dalla menzione «*commette adulterio contro di lei*», in contrasto con un diritto ebraico tradizionale che tiene conto solo del torto che l'adulterio, inteso come un abuso di proprietà, causa ad un altro uomo.

³ Per apprezzare le modulazioni della disciplina della Chiesa cattolica in materia di «consumazione» del matrimonio, di attuazione del «privilegio paolino» o, ancora, di pratica degli annullamenti, ignorata dalla Chiesa primitiva, vedi in particolare: H. Crouzel, *L'Eglise primitive face au divorce, Du 1^{er} au 5^{ème} siècle*, Théologie historique 13, Paris, Beauchesne, 1971. Allo stesso modo: M. Garijo-Guembe, «Unauflösigkeit der Ehe und die gescheiterten Ehen in der Patristik», *Geschichten, Wiederverheiratet, Abgewiesen, Antworten der Theologie*, éd. T. Schneider, Herder, 1995, pp. 68–83.

veterotestamentale all'indissolubilità, il cui senso è indecidibile nel passaggio più decisivo della frase⁴. Si tratta di una situazione sconcertante, indubbiamente rispetto a una problematica che intende legiferare in modo semplice su una realtà che, più di qualsiasi altra, cumula le complicazioni dell'incontro con l'altro e dell'impegno congiunto della carne e dello spirito, e in cui l'intimità deve trovare la propria collocazione in un ordine sociale che, a sua volta, è tributario del momento culturale.

Insomma, pare essenziale individuare con precisione il nucleo del messaggio di cui è portatore il testo di Mt 19. In effetti, Gesù non si limita ad enunciare un principio che lo distingue in modo assoluto nel mondo giudaico della sua epoca, come testé dimostrato da J.P. Meier⁵. Vietando il ripudio, Gesù osa anche proibire quanto Mosé ha autorizzato. L'audacia supera qui di gran lunga un rigorismo morale come quello di Shammai nella controversia con Hillel, spesso evocato senza peraltro tener conto della discordanza cronologica. Con la sua presa di posizione, Gesù si definisce molto più radicalmente come il profeta escatologico che inaugura il tempo del Regno. Il testo ha pertanto il valore di rivelazione sulla sua persona. Enuncia la novità del tempo in cui, in lui, si restituisce un accesso alla verità del principio, che può ormai manifestarsi pienamente. Il vincolo coniugale, nei termini in cui è espresso qui, è quindi strettamente legato alla vocazione di coloro che, con il battesimo, saranno immersi nella morte e nella risurrezione di Cristo. Questo punto è capitale. Dal momento che si evidenzia l'esigenza del dono battesimale, la parola di Gesù diviene un rigorismo che rischia di trasformarsi in trappola per le coppie.

Proprio qui pare trovarsi un elemento determinante per la giusta ricezione di Mt 19, mantenuto implicito con troppa facilità e troppa frequenza, con i problemi che ne derivano e che oggi si esacerbano al punto da diventare aporetici. La tradizione cattolica dell'indissolubilità, in effetti, si basa su una lettura essenzialmente disciplinare di questo testo, a discapito del suo contenuto cherigmatico proprio quando quest'ultimo è sottolineato dal parallelo tracciato più avanti nel testo con il celibato per il Regno, che lega l'una e l'altra condizione a un dono ricevuto da Dio. A ciò si aggiunge che la teologia del matrimonio che troverà la sua forma piena nel Medioevo confermerà l'indissolubilità richiamando il *sacramentum* di Ef 5,32 in un modo che contribuirà a smussare anche qui il presupposto

⁴ La traduzione di *Mt* 3,16 «*ki sâné shalah*» oscilla tra «odio il ripudio, parola del Signore» e la Volgata che legge «*cum odio habueris, dimitte*» !

⁵ J. P. Meier, *Un certain juif Jésus*, Tome IV, La loi et l'amour, traduction française Paris, Cerf, 2009, pp. 57–108, ripreso in: *Jésus et le divorce*, Paris, Cerf, 2015, purtroppo senza il preziosissimo apparato di note della pubblicazione originale.

dell'incorporazione battesimale dell'uomo e della donna – della coppia come tale – nel Corpo di Cristo⁶. Eppure, il capitolo 4 della lettera agli *Efesini* reca proprio l'esortazione, rivolta a tutti, a fare memoria della «*chiamata che avete ricevuto*» a vivere nel Cristo. Così, una coppia di battezzati riceve la vocazione a essere testimone della Chiesa-Sposa ancor prima che possa acquisire un senso la metafora Cristo-Chiesa. V'è qui materia di meditazione per affrontare i problemi che oggi incontriamo.

Vivere l'indissolubilità del matrimonio nel mondo attuale

Sotto determinati profili, questi problemi sono il prolungamento dell'esperienza della Chiesa cattolica nel corso di una storia in cui essa non ha cessato di vegliare fermamente sull'indissolubilità, mentre i costumi smentivano ampiamente il principio accettato dalle società cristiane. Eppure, bisogna sottolinearlo, la situazione attuale questa volta è totalmente inedita e, come tale, richiede probabilmente un vero e proprio « sviluppo » teologico nel senso newmaniano del termine. La peculiarità vissuta dal mondo occidentale contemporaneo dipende, certo, dal fatto che siamo in prima linea nella laicizzazione e nella secolarizzazione in corso da due secoli, ma, in modo ancora più radicale, proviene da un processo di scuotimento teologico senza precedenti. Quest'ultimo problematizza le identità come non mai e ribalta le istituzioni che su di esse si basavano (cfr. nell'immediata attualità il voto irlandese sul matrimonio omosessuale), contesta ogni legame in cui l'individuo potrebbe trovarsi costretto, recalcitra di fronte all'impegno nell'aspettativa di una durata della vita che non cessa di allungarsi o, ancora, oppone alla fedeltà per la vita l'ideale di fedeltà successive.

Che ricezione ipotizzare, dunque, per le prospettive di Mt 19 ? Come mantenere l'esigenza dell'indissolubilità in termini diversi di quelli di una costrizione arbitraria, di una pratica esotica? Visto che è in gioco una realtà antropologica – la relazione uomo-donna – in cui tutti i membri della società sono coinvolti, come può il matrimonio cristiano rendere testimonianza di una salvezza da cui il mondo attuale è dolorosamente alienato ? E come farlo rendendo

⁶ In effetti, il parallelo posto tra l'uomo e il Cristo associa l'atto battesimale a un gesto di cui, secondo la lettera del testo, la donna è l'unica beneficiaria (cfr. vv. 25–27), nascondendo così il fatto che sono l'uno e l'altra a ricevere la propria identità tramite la quale sono costituiti, l'uno e l'altra, come Chiesa. Si aggiunga che il parallelo così argomentato tra «Cristo – Chiesa» e «uomo – donna» conferisce al matrimonio sacramentale una gravità propriamente mistica. Ma è certamente necessario re-interpellare oggi questo riferimento fondatore nella teologia cattolica evitando di ripiegarla su un archetipo d'indissolubilità ideale, indifferente allo statuto teologico proprio del tempo presente. Su questa questione vedi il nostro articolo : « Servir l'espérance dans l'expérience présente de la vie conjugale et familiale », *Revue Théologique des Bernardins*, Gennaio-Aprile 2015, pp. 15–30.

visibile il Vangelo attraverso quello che si vive nella forza della fedeltà mantenuta, ma anche nella debolezza della fedeltà non mantenuta ?

Indubbiamente *nella forza della fedeltà mantenuta* si conferma la lieta gravità della coniugalità, già menzionata in precedenza. Il matrimonio ricevuto come vocazione è un luogo dove vivere la «*santità ordinaria*» che, allo stesso modo della santità eroica, costituisce la santità della Chiesa, come la chiama papa Francesco. Una santità che è battesimale, con quanto ciò comporta in termini di radicalità, e che la *Familiaris consortio* descrive bene quando afferma : «*Gli sposi sono pertanto il richiamo permanente per la Chiesa di ciò che è accaduto sulla Croce*» (n. 13). Questo discorso è provocatorio solo se si dimentica che ciò che è accaduto sulla croce è un mistero di vita e d'amore più potente della morte.

Ma il mistero pasquale non dovrebbe apparire fallito laddove altre coppie cristiane vivono la lacerazione. Sappiamo che questo è il senso della disciplina della Chiesa quando esorta a rinunciare a qualsiasi nuova unione dopo una separazione. E alcuni battezzati, effettivamente, ricevono la forza di questa fedeltà che manifesta apertamente l'amore instancabile dell'Alleanza e il suo compimento cristico. Altri, dopo un fallimento o un abbandono, si impegnano – per ragioni inseparabili dalle loro storie, sempre uniche – in una seconda unione, che più di una volta è di amore autentico, in cui il «per l'altro» coniugale si prolunga nel dono della vita a nuovi figli. Simili vite di battezzati, oggi sempre più frequenti, mettono a confronto con una crisi che non può non ricordare quella dei *lapsi*, un'altra forma di confronto con l'irreparabile, che lacerò la Chiesa ai tempi di san Cipriano.

Sappiamo che numerose voci depongono a loro favore. Esse provengono da membri del magistero e, con sempre maggiore insistenza, dai fedeli cristiani che conoscono per esperienza il dolore delle famiglie e lo scandalo vissuto dai figli. Uno scandalo che uccide la trasmissione della fede nelle famiglie rimaste cristiane fino a quel momento. Ben lungi dal difendere una «grazia a buon mercato» chiudendo gli occhi di fronte a scandali evidenti, tutte queste voci avvertono del pericolo della violenza commessa sulle persone e sulla realtà che esse vivono da un discorso che attribuisce definitivamente a delle coppie lo stato di «*adultere*» «*che persistono ostinatamente nel peccato*» e sono quindi destinate a una disciplina che rende loro impossibile vivere il radicamento sacramentale della loro identità. Si aggiunga – senza negare che nel fallimento di una coppia, in un modo o nell'altro, sia in gioco la forza corrosiva del peccato – che sarebbe molto spicciativo interpretare tutte le rotture solo

come peccato, inteso come effetto di una «*volontà dell'uomo di sottrarsi alla grazia*» dell'atto salvifico di Cristo, per riprendere i termini della *Veritatis splendor* nel passaggio in cui evoca il cedimento nella vita di un battezzato, che è una vita ormai redenta, liberata, di norma strappata al dominio del peccato (n. 103). La verità è che – nel tempo presente, che resta quello della peregrinazione verso la pienezza dell'*eschaton* – la vita coniugale è costellata di pietre di inciampo ben più di quanto non l'ammetta la teologia del matrimonio, oggi facilmente idealizzante dopo essere stata a lungo piuttosto spregiativa.

Comunque sia, un *sensus fidei* che sarebbe rischioso disprezzare o squalificare troppo rapidamente resiste all'idea che il potere della croce possa trovare un limite, un ostacolo insormontabile in questa configurazione ferita della vita cristiana. Lo stesso *sensus fidei* è oggi portatore dell'intuizione che, nel Cristo, «*misericordia e verità si incontrano*» (*Sal* 85, 11) in una misteriosa alchimia di cui qui lo Spirito può indicare il mistero alla Chiesa. Si aggiunga che prendere in considerazione questa realtà potrebbe chiarire finalmente un'altra posta in gioco profondamente evangelica di una pastorale delle coppie impegnate in una seconda unione : quella di riconciliare un giorno le persone con il loro passato, cioè con la memoria della loro prima unione, consentendo loro di affidare una relazione morta al potere del Risorto. In altri termini: di accedere alla verità liberante del perdono, in quanto «Ogni perdono donato è una vittoria del Risorto» (J-M. Lustiger). Ma come accedere a un tale perdono se si è respinti, rinchiusi in un veicolo cieco con il pretesto di una nuova unione vietata dall'indissolubilità ?

Oggi papa Francesco invita la Chiesa a fare un nuovo inventario della realtà insondabile della misericordia. Insondabile, perchè la misericordia è Dio stesso nella rivelazione che ne fa il Cristo. Ci indica così il cammino di una *immaginazione* evangelica, di una vera fedeltà alla tradizione, che mette in campo la potenza inventiva che c'è nella misericordia. Si ricordi, per concludere, che nei Vangeli la misericordia fa parte dei beni di cui il Maestro affida l'amministrazione ai suoi servi. Ora, varie parabole ci forniscono insegnamenti sul tipo di gestione che Dio si aspetta. Così in Lc 16,1–8, con la parabola dell'amministratore indelicato che, in modo scandaloso, dispone dei beni del padrone rimettendo i debiti ai suoi debitori. Allo stesso modo in Mt 25,14–30, con la parabola dei talenti che può essere interpretata anche relativamente a una gestione della misericordia. Ora, se è spesso il servitore che corre il rischio di far fruttare il bene ricevuto in consegna quello che è lodato al ritorno del padrone... Accogliendo non il *diritto al perdono* delle coppie oggi in difficoltà canonica, ma il loro

*diritto di chiedere perdono*⁷, la Chiesa non accetterebbe forse semplicemente questo rischio? Fedele alla giustizia insegnata dal Cristo, al di là della tentazione nella quale i suoi interlocutori vogliono attirarla con l'inganno nella controversia di Mt 19.

⁷ Vedi in questo senso le analisi di J-P Vesco, *Tout amour véritable est indissoluble*, Paris, Cerf, 2015.

Il vincolo del matrimonio nelle mani di Dio

Un commento esegetico sul Sinodo della famiglia

Prof. Dr. Thomas Söding (Bochum)

1. La necessità dell'ermeneutica biblica

„Chi legge comprenda!“ (Mk 13,14) – questa massima ermeneutica, scritta dall'evangelista Marco per divulgare la profezia illuministica di Gesù nei terrificanti scenari apocalittici¹, è di fondamentale importanza per l'esegesi della Scrittura. La Bibbia non è stata scritta per troncane di netto le domande relative all'orientamento religioso e morale, bensì per suggerire e far trovare buone risposte. Poiché la Sacra Scrittura è la parola di Dio attraverso quella dell'uomo, la Bibbia ha bisogno di interpretazione. L'interpretazione deve essere fedele nel cogliere il senso del testo, ma anche creativa, perché il testo scritto riporta la parola di Dio - poiché lo Spirito del Vangelo non si libra nell'aria, ma fin dall'inizio si è intessuto nel testo biblico, cosicché leggendo esso comunica ancora oggi la vitalità della fede.² La Sacra Scrittura deve essere interpretata diversamente a seconda della tradizione cui si riferisce. Per poter scoprire cosa dice tra le righe lo Spirito della Chiesa (cfr. *Off* 2–3) il testo deve essere messo in relazione alla vita del popolo di Dio, oggi come allora, deve fare riferimento a Gesù stesso, essere il suo Vangelo Basileia, la Sua morte e la Sua Resurrezione e deve avere funzione di canone, di regola della prassi religiosa. La Bibbia non è la vita cristiana, ma il suo navigatore satellitare che segnala i punti di partenza e di arrivo, itinerari e ingorghi, caselli e stazioni di servizio.

A differenza della tendenza presente in una forte corrente del protestantesimo liberale l'etica fa sostanzialmente parte della teologia biblica e neotestamentaria, l'etica sociale così come l'etica individuale³, poiché Dio è il Signore di tutta la vita, che può essere vissuta in tutto il

¹ Cf. CAMILLE FOCANT, *L'évangile selon Marc* (CB.NT 2), Paris 2004, z. St.

² Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* di Papa BENEDIKT XVI. sulla parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa, 30. Settembre 2010 (Comunicazioni della Sede Apostolica 187), Bonn 2010.

³ Cf. Pontificia commissione biblica, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*. 11. Maggio 2008 (Comunicazioni della Sede Apostolica 184), Bonn 2008.

mondo e poiché Lui deve essere amato con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze e con tutta la mente. (*Mk* 12,28–34).

In tutti i problemi etici il riferimento storico dei testi biblici è essenziale e precario. Essi sono scritti nella lingua di un tempo passato che deve essere sempre riportata al presente. Si riferiscono a condizioni di vita spesso superate dai mutamenti sociali e culturali. Le condizioni di lavoro, i ruoli dei sessi, i contratti generazionali, i sistemi economici e politici, i rapporti culturali, sono notevolmente cambiati e hanno diretta importanza sotto l'aspetto etico. Se l'etica sostanzialmente resta, essa dipende *eo ipso* dalla concreta attualità; se è concreta deve essere identificata la sua contingenza storica per adattarla a problematiche del presente partendo dal Vangelo stesso.

Il matrimonio rappresenta un caso speciale di questo orientamento.⁴ Ha un centro morale, un uomo e una donna che vivono l'uno con e per l'altro nel più stretto rapporto possibile. Ma ha anche una dimensione giuridica, perché deve essere giudicato non solo sotto l'aspetto individuale ma anche sotto quello istituzionale, in quanto embrione della società e anche della Chiesa. C'è inoltre la dimensione soteriologica, perché nel matrimonio l'eros viene abbracciato dall'agape. Solo il matrimonio può essere naturalmente fertile; perciò solo esso ha un potere sacramentale, a differenza di ogni altra relazione, per quanto essa possa essere eticamente apprezzabile.

Le affermazioni sul matrimonio contenute nel Nuovo Testamento sono autorevoli e significative ma devono essere attualizzate affinché venga conciliato il loro genuino impulso con i rispettivi concreti problemi locali.

2. La chiarezza del voto gesuanico

Pochi altri settori dell'etica vengono giudicati nel Nuovo Testamento con tale chiarezza e intensità come il matrimonio.

Nell'esegesi storico-critica è maturata la diceria di un'etica a-famigliare di Gesù. In realtà per Gesù c'è qualcosa di infinitamente più importante dei legami familiari naturali, e precisamente essere seguaci per amore del Vangelo. Ma la chiamata nelle schiere dei suoi seguaci non ha provocato un'ondata di divorzi, bensì reso possibile un profondo nuovo

⁴ Cf. MARKUS GRAULICH – MARTIN SEIDNADER (ed.), *Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat* (QD 264), Freiburg i. Br. 2014.

orientamento dei matrimoni e delle famiglie nel regno di Dio ormai vicino. Gesù amava i bambini (*Mk* 10,13–16 parr.). A coloro che hanno lasciato „tutto“ per amor suo, „casa o fratelli, sorelle, madre, padre, figli o campi“ ha profetizzato che avrebbero ricevuto il „centuplo“ trasformato e moltiplicato già in questa vita, nonostante le persecuzioni, e precisamente, come il seminatore della parabola che ha sparso la sua semente (*Mk* 4, 3–9 parr.), proprio ciò che hanno abbandonato, ottenendo in più la comunità dei discepoli (*Mk* 10, 28 segg. parr.).

Il divieto del divorzio è da vedere in questo contesto. È testimoniato più volte: da Marco (10,2–12), da Luca (16,18), due volte da Matteo (5,31seg.; 19,3–9), che tramanda anche qualcosa sul celibato (*Mt* 19,10 segg.), inoltre da Paolo con richiamo al Kyrios (*1 Kor* 7,10 seg.), senza contare i riferimenti al sesto comandamento (*Mk* 10,19 parr.), che nel discorso della montagna sono esplicitamente collegati al divieto di divorzio (*Mt* 5,27–30). Esso viene testimoniato con insolita abbondanza: prima di Marco, prima di Matteo, prima di Luca e prima di Paolo. Nel confronto tra le religioni la monogamia si rivela il proprium gesuanico, anche se non viene favorita solo in culture tradizionali ma viene altrettanto propagata nelle ambiziose correnti dell'ebraismo contemporaneo⁵. Essa è così realistica e positiva che non appare settaria; è talmente caratteristica che la monogamia è diventata un *identity marker* del primo cristianesimo. La tradizione di Gesù si distacca decisamente dalla concessione di Mosè alla „durezza di cuore“, secondo cui se non si può fare altrimenti deve essere scritto un libretto di divorzio (*Dtn* 24,1).

Le formulazioni sono differenti. Una volta si parla di divorzio, un'altra di nuovo matrimonio. Una volta si prendono in considerazione strutture patriarcali che permettono il divorzio solo all'uomo, un'altra volta leggi più aperte che danno la possibilità di divorziare anche alla donna. Una volta ci sono riserve, come la clausola della fornicazione in Matteo (5,32; 19,9) o l'autorizzazione speciale *in favorem fidei* in Paolo (*1 Kor* 7,15); in un'altra resta il drastico divieto. Nel complesso l'orientamento è chiaro: il matrimonio, che ha il suo fondamento nella volontà di Dio creatore, diventa in Gesù „nei giorni belli e in quelli brutti“ una forma genuina dell'imitazione di Cristo; viene consumato sessualmente ed è aperto alla prole. Il divieto di divorzio rispecchia il valore del matrimonio e serve a tutelarlo. Non è l'ombra scura della salvezza annunciata, bensì – come il decalogo – una guida per raggiungere il regno della libertà. Il matrimonio non deve essere una costrizione, come mostra il rapporto con il celibato

⁵ Cf. MICHEL L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.

in Matteo e Paolo. Esso è impegnativo ma non ripugnante (cf. *Mt* 19,10), ma deve essere vissuto nella gioia della fede. È istituito da Dio stesso, quale segno terreno del suo legame eterno, come la lettera agli Efesini riflette in una meditazione cristologica (*Eph* 5,29–33).

La testimonianza del Nuovo Testamento è categorica e chiara. Nella sua essenza è legata alla predicazione di Gesù. È profondamente radicata nella Genesi, e ha trovato una forte risonanza nella teologia del primo cristianesimo. Per questo nel Sinodo della famiglia deve essere fatto di tutto affinché il matrimonio – al di là di ogni idealizzazione – sia nuovamente riconoscibile come segno visibile del perenne amore di Dio verso il suo popolo, anche nell'era della globalizzazione, del pluralismo e della secolarizzazione.

3. L'apertura della tradizione neotestamentaria

Proprio perché il voto gesuanico si esprime con tale chiarezza per il matrimonio e contro il divorzio, esso è anche aperto. Non vuole essere interpretato con rigore bensì con misericordia, perché Gesù non mette alla dottrina del matrimonio „un giogo sul collo”, che „né i nostri padri né noi abbiamo potuto sopportare” è la caricatura che Pietro fa del peso della legge (*Apg* 15,10), ma un „giogo soave” che mette a coloro che chiama a seguire lui "che è dolce e umile di cuore" (*Mt* 11,29f.). Questa apertura non è arbitrarietà bensì apertura al futuro. In che cosa consiste l'apertura nel Nuovo Testamento e come si può tradurre in realtà? Si possono osservare tre aspetti:

Un primo aspetto risulta dal modo e dalla maniera in cui il tema è situato nel Nuovo Testamento. Caratteristico è il dialogo didascalico che Gesù intavola secondo *Mk* 10,2–12 e i paralleli. Gesù si muove in tre tappe. Dapprima si rifà alla testimonianza della Scrittura, più precisamente alla Storia della Creazione (*Gen* 1,26f.; 2,24), che considera il matrimonio un vincolo sancito da Dio. Dopo di ciò egli formula il comandamento che l'uomo non deve dividere „ciò che Dio ha unito” (*Mk* 10,9 parr.). Infine in privato, ovvero non pubblicamente, alla domanda dei discepoli, risponde dettando legge e definendo adulterio, ovvero infrazione contro il sesto comandamento, anche il caso in cui una moglie viene mandata via dal marito che vuole sposare un'altra donna. Questo ordine di successione è irreversibile: Dal dogma della Scrittura deriva la norma, da entrambi la legge. Il matrimonio come vincolo sancito da Dio che, come dice Paolo, serve alla pace (*I Kor* 7,15), che esige fedeltà, che non distrugge con l'infedeltà ma che porta alla riconciliazione (cf. *I Kor* 7,11); per il quale la legge non è una catena ma un vincolo di unità, queste sono le cose essenziali del matrimonio secondo Gesù. Il resto è interpretazione. La parola scritta resta: essa indica la direzione. Dottrina,

morale e legge della Chiesa devono essere sempre disposte alla riforma, è importante vedere cosa significhi *hic et nunc* il matrimonio secondo Gesù, nelle mutate condizioni. Osservando la storia della dottrina, della morale e del diritto matrimoniali notiamo forti cambiamenti, dallo scopo del matrimonio ai ruoli legati al genere fino ai doveri formali. Sarebbe strano se oggi questo processo si arrestasse. Oggi è importante ricollegare con la teologia e la morale del matrimonio i crescenti spazi di libertà della vita ancorandoli alla legge. In questo modo si ha l'opportunità di scoprire il matrimonio come patto divino dell'amore, così come è stato concepito. (Eph 5). Così nell'unione dell'istituzione divina e della libertà umana si può riconsiderare la sacramentalità del matrimonio. Attualmente si trovano più aperture nella teologia morale che nella dogmatica e nel diritto canonico. Si ripercuotono però direttamente sui criteri secondo cui un matrimonio è valido oppure no e sui presupposti quali i processi giuridici, ma anche sulla valutazione degli sviluppi personali, senza i quali non ci sarebbe nessun matrimonio.

Un secondo aspetto emerge dal modo e dalla maniera in cui nel Nuovo Testamento viene presentato il tema dell'indissolubilità. Da un lato vale la massima „Finché morte non vi separi” (1 Kor 7,39 seg.; cfr. Röm 7,2sgg.). Dall'altra c'è una „separazione personale” la cui valutazione teologica deve essere differenziata da quella di un secondo matrimonio. È particolarmente importante che nel Nuovo Testamento ci sia la possibilità di annullare un matrimonio valido, secondo Paolo con il permesso indiretto, secondo Matteo con quello implicito – ma non contemplato dall'esegesi tradizionale – di contrarre un nuovo matrimonio.⁶ Paolo argomenta come pastore che vuole difendere la fede del coniuge cristiano. Nel *privilegium Petrinum* il nuovo diritto canonico si è creato una possibilità – su una sottile base biblica, ma senz'altro secondo il diritto di privilegio paulino – di cogliere il senso delle clausole sulla fornicazione per tutelare il coniuge non colpevole. Paolo pensa ai convertiti. Ne consegue quindi che il *privilegium Paulinum* vale solo per matrimoni in cui i coniugi sono di religione diversa? Cosa succede se uno dei due coniugi perde la fede cattolica? Dire che le clausole sulla fornicazione non si possono mai riferire ad un matrimonio contratto nella cerchia dei discepoli sarebbe un'affermazione azzardata. Adulterio resta adulterio, rimane quindi un peccato grave. Un matrimonio che Dio ha sancito non può essere distrutto dall'insensibilità umana. Ma secondo il Nuovo Testamento Dio stesso può annullare un matrimonio se non si può salvare in nessun altro modo il patto dei fedeli con lui, patto che è

⁶ Una corretta valutazione del *pro et contra* offre ULRICH LUZ, *VANGELO DI MATTEO* (EKK I), I, Neukirchen-Vluyn ⁵2002, 364; III, Neukirchen-Vluyn ²2012 (1997), 98f.

stato stretto nel Battesimo. In quel caso la Chiesa deve far uso del suo potere di unire e di sciogliere più spesso che finora, per amore della fede.

Un terzo aspetto emerge dal significato positivo che ha il matrimonio nell'imitazione di Cristo. Esso non discrimina nessun'altra relazione, che sia essa „irregolare” oppure no. „Adulterio” è un peccato grave, – ogni psicologia lo conferma. Secondo Paolo nell'adulterio si mostra la „bramosia“, cioè il peccato di Adamo di voler essere come Dio, anche se in genere non avviene nessun confronto con il comandamento di Dio, ma proprio quel gioco a nascondino che Paolo ha analizzato come una disastrosa combinazione di illusioni e autoillusioni nel circolo vizioso di peccato e morte, (*Röm 7*). La dottrina morale cattolica ha interpretato – fin dentro al catechismo della Chiesa cattolica – il 6° comandamento in modo espansionistico, cosicché ogni rapporto sessuale al di fuori di un matrimonio valido, viene considerato „adulterio”.⁷ Ma questa è un'interpretazione molto rigida. Il referto biblico è più complesso. La morale sessuale cattolica deve riprendere in mano questo tema.

Gesù, che ha classificato il nuovo matrimonio come adulterio, ha anche salvato l'adultera dalla morte – simbolica – e non l'ha giudicata, ma fatta tornare sulla retta via (*Joh 8,1–11*) e al pozzo di Giacobbe ha fatto una messaggera di fede della samaritana che vive in un rapporto illegittimo (*Joh 4,18*). Come possono queste biografie accompagnare e aiutare teologicamente, pastoralmente e giuridicamente uomini che non possono ritornare nel proprio matrimonio senza addossarsi una nuova grave colpa? Per Paolo l'ascetismo sessuale è un carisma di libertà al servizio del prossimo nella Chiesa. Chi non possiede questa grazia non può essere considerato come un peccatore ostinato ricordandogli l'indissolubilità del matrimonio. Il problema morale, che in ogni caso esiste, viene estremamente inasprito con dogmi e leggi dal fatto che il matrimonio viene fissato con l'atto della celebrazione, mentre l'adulterio non viene dichiarato al momento del nuovo legame, bensì ad ogni singolo atto sessuale. Diventa così impossibile dare il sacramento della riconciliazione. È però un'una contraddizione in termini se ci si pente della colpa che ha portato all'adulterio e la ferita che ha provocato si è rimarginata.

„Iddio vi ha chiamati a vivere nella pace” scrive Paolo a coppie di Corinto che attraversano una crisi matrimoniale. Se va bene, questa pace divina viene rinnovata nel matrimonio. Se va

⁷ „La fornicazione è l'unione carnale tra un uomo e una donna liberi al di fuori del matrimonio“ (Nr. 2353). Al confronto la qualificazione dell'adulterio come „ingiustizia” suona stranamente (CCC 2381) indulgente.

male, bisogna mettere pace in un altro modo, nel cuore della coppia divorziata, ma anche nella Chiesa. Qui si deve impegnare il Sinodo, che ha più possibilità di quanto in questo dibattito spesso sembri, di sviluppare, in fedeltà alla volontà di Gesù, la dottrina, la morale e il diritto del matrimonio. La chiave si trova in una teologia del matrimonio e della famiglia che rinnovi il legame tra fede e amore, grazia e libertà, etica e diritto. Quanto più diventa chiaro e attraente il modello cristiano del matrimonio e della famiglia, tanto prima sarà anche possibile di trovare modi affinché persone che non possono celebrare tale matrimonio possano vivere nella Chiesa come una coppia felice.⁸

⁸ Spunti di discussione offrono gli articoli in ULRICH RUH – MYRIAM WIJLENS (ed.). *Zerreiβprobe Ehe. Das Ringen in der katholischen Kirche um die Ehe (Theologie kontrovers)*, Freiburg i. Br. 2015.

**Sessualità come espressione d'amore –
riflessioni su una teologia dell'amore**

Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff (Freiburg i. Br.)

Oggi molte persone dubitano di essere effettivamente capaci di prendere una decisione irrevocabile, come richiede il modello cristiano di un matrimonio indissolubile. Motivano i loro dubbi con l'opinione che noi esseri umani possiamo promettere amore e fedeltà sempre solo per il presente o per un periodo di tempo limitato, ma non per tutto il resto della nostra vita. Per questo nel colloquio di preparazione al matrimonio alcune coppie chiedono di poter cambiare la promessa di matrimonio prevista dalla liturgia della Chiesa. Al posto del „finché avrò vita“ e „finché morte non ci separi“, dovrebbe subentrare più o meno questa formula: „Mi voglio impegnare sempre affinché il nostro rapporto riesca e di agire nel modo migliore possibile per questo scopo“. In realtà questo è una contraddizione in termini: tener conto di un possibile fallimento del rapporto nel momento in cui ci si promette vero amore e fedeltà. Tuttavia molti temono la richiesta di un legame permanente che sentono come un peso eccessivo per entrambi.

Dietro a dubbi di questo tipo non si nasconde tanto il fatto che i coniugi prevedono una inadeguatezza individuale tale che credono di non essere in grado di fare qualcosa che in realtà pensano sia una fondamentale capacità dell'essere umano. Lo scetticismo che si manifesta nelle alternative formule di promessa, è più profondo. Di fronte alla complessità delle situazioni della vita, anche nei progetti di rapporti sentimentali comuni, il diffuso sentimento collettivo del postmodernismo consiglia di navigare a vista e di prendere in considerazione solo la prossima prevedibile fase della vita. Se il rapporto dura, va bene; in quel caso la promessa del matrimonio si è adempiuta come i partner speravano: fanno veramente del loro meglio. Se però un giorno arrivano alla dolorosa certezza che il loro rapporto è fallito si possono consolare con il fatto che almeno hanno fatto di tutto perché riuscisse.

Un tale atteggiamento, che si vorrebbe difendere con restrizioni preventive da un onere eccessivo derivante da eccessive aspettative dalla propria vita, può essere interpretato come

risposta pragmatica ai profondi cambiamenti dell'attuale ambiente di vita. I sostanziali mutamenti che il processo di trasformazione sociale ha apportato ai rapporti sentimentali, al matrimonio e alla famiglia si possono descrivere nelle discipline sociali con due categorie interpretative: la nostra vita è caratterizzata da un sempre più forte pluralismo delle forme di vita da cui consegue una segmentazione dei percorsi individuali della vita. L'inclusione sociale della vita e la fiducia nell'affidabilità delle istituzioni pubbliche sono diventate più fragili, le esigenze contraddittorie della vita, che si devono soddisfare nella nostra società edonistica e ad alto rischio, esigono agli occhi di molti una più flessibile capacità di reazione per poter sopravvivere in situazioni instabili.

Un tratto caratteristico della vita moderna è la sua complessità e mancanza di chiarezza. L'aumento dell'aspettativa di vita mette davanti all'insolito problema di programmare in modo ragionevole una vita più lunga mentre sono difficilmente prevedibili le conseguenze di decisioni attuali sul lungo periodo.¹ Al posto di chiare suddivisioni dei ruoli in matrimonio, famiglia e professione subentra l'esigenza di coordinare attività professionale e lavoro familiare, un compito che viene reso ulteriormente difficile dalle esigenze di mobilità nella vita professionale e dagli orari di lavoro scompaginati dei due coniugi. Inoltre cambiano anche le aspettative di fronte alla propria vita. La scomparsa di una cultura ascetica, disposta anche a rinunce e limitazioni per lunghi periodi di tempo per amore di obblighi assunti provoca un diverso atteggiamento personale nei confronti della propria biografia, a cui basterebbe avere solo pillole di felicità. Inoltre scompare la capacità di giudicare felice una vita su cui gravano importanti impegni per i quali conviene sopportare anche delle fatiche.

D'altronde non solo ai nostri giorni, ma già dall'epoca del romanticismo borghese cambia l'ideale dell'amore moderno in una direzione che fa apparire utopico l'attaccamento all'indissolubilità del matrimonio. Lo psicanalista Erich Fromm riconduce la crescente incapacità di molti di provare vero amore al fatto che scambiano amore con semplici sentimenti reciproci e che restano fermi ad un livello di sviluppo immaturo che blocca la loro capacità di amare: „Ci si rifiuta di vedere nell'amore erotico un fattore importante, ovvero quello della volontà. Amarsi l'un l'altro non è solo un sentimento importante - è una decisione,

¹ L'aumento dell'aspettativa di vita e il calo delle nascite sono di notevole importanza per la vita matrimoniale. All'inizio del XX secolo il periodo in cui i coniugi vivevano senza i loro figli era di soli pochi anni; oggi il cosiddetto „matrimonio senile” o „fase del coniuge”, che succede alla fase familiare, dura 25-30 anni o anche di più. Una volta molte donne morivano di parto e i mariti dovevano risposarsi per i figli, per questo i secondi matrimoni erano molto diffusi. Perciò del matrimonio attuale, incentrato sul partner, si può affermare: „Se noi ... oggi parliamo di un matrimonio per tutta la vita', parliamo di un'istituzione che nella storia, in questa forma, non c'è ancora stata” (*Ingrid Jost*, a.a.O., 144).

un giudizio, una promessa. Se l'amore fosse solo un sentimento, non ci sarebbe nessuna base per la promessa di amarsi per sempre.“² Anche il filosofo *Theodor W. Adorno* diagnostica l'autoillusione con la quale le persone credono di poter sfuggire alla sindrome di alienazione ritirandosi nella "pacifica enclave" dei propri sentimenti privati. „Ovunque la società borghese insiste nel dire che si deve fare uno sforzo di volontà; solo l'amore deve essere involontario, pura immediatezza dei sentimenti.“³ Questo tentativo di vivere la vera vita in mezzo ad una società falsa e bugiarda dove il prossimo viene sfruttato per i propri interessi, senza la "consapevole opposizione" di un continuo sforzo di volontà è però destinato a fallire. La vita vera, quella che l'amore promette, può maturare solo dalla trascendenza dei sentimenti: „Ama solo colui che ha la forza di conservare l'amore. È questo il banco di prova del sentimento: la sua durata nel tempo, anche a costo che diventi ossessione.“⁴

Mentre analisi sociologiche indagano sui motivi empiricamente controllabili della crescente instabilità esterna ed interna di rapporti sentimentali, si trovano nella letteratura moderna numerosi tentativi di presentare il fallimento di rapporti dalla prospettiva individuale delle rispettive relazioni. I personaggi dei romanzi vogliono rispecchiare autenticamente la loro vita e i loro sentimenti, non devono essere equilibrati, possono sperimentare violando astrattamente dei tabù, analizzare crisi esistenziali, forzare tensioni e innanzitutto: possono mettere in discussione con serietà esistenziale o anche solo per prova tutto ciò su cui finora abbiamo fatto affidamento. Nel suo romanzo „*Paarungen*“ Peter Schneider fa dire al suo protagonista Theo: „Le istituzioni dell'amore sono in completa disfatta, perché scompaiono le necessità sociali e culturali su cui si basavano“. A questa incontestabile affermazione egli abbina una provocante domanda, ma ne lascia in sospeso la risposta: „Perché non possiamo partire dal presupposto contrario, cioè che l'infedeltà è la regola, la separazione è inevitabile, l'amore finisce? Perché ci lamentiamo, perché siamo sempre delusi, perché non ci proclamiamo d'accordo con l'esperienza che normalmente l'amore è effimero?“⁵

Queste incalzanti domande permettono di rispondere in due modi: possono essere interpretate come invito a congedarsi da speranze troppo grandi che rispondono alle parole fedeltà, affidabilità, amore e sicurezza affettiva. Se cerchiamo di guardare nel futuro della propria vita con aspettative razionali e aderenti alla realtà, saremo meno delusi se realmente succede

² L'arte di amare, Frankfurt a. M. 1956, 81f.

³ *Minima Moralia*. Meditazioni della vita offesa, Frankfurt a. M. 1973, 223.

⁴ A.a.O., 224.

⁵ Vgl. *P. Schneider*, *Paarungen*, Berlin 1992, 59sg. Devo questa segnalazione bibliografica al mio collega Rainer Marquard, Freiburg.

l'inevitabile. Ma le domande di Theo si potrebbero leggere anche in senso contrario; esse hanno molti significati che invitano a riflettere sulle conseguenze di una risposta data in maniera scherzosa. Viste così queste domande sono un invito a superare un modo superficiale di vedere la vita e ad osservare le cose in profondità. Che significato avrebbe in realtà per l'identità personale, per la propria biografia, se l'amore fosse normalmente effimero? Quali conseguenze avrebbe sul nostro desiderio che la nostra dignità venga rispettata e che non veniamo trattati come oggetto di voglie e progetti di autorealizzazione altrui?

In primo luogo bisogna ammettere che l'amore può realmente finire. Se due persone prendono una decisione definitiva per un comune progetto di vita legandosi per sempre l'una all'altra ciò non significa che non possano rivedere la loro scelta. Ogni scelta di vita non ha solo un antecedente che serve a praticare un autocontrollo dei desideri e delle aspettative ma anche una storia successiva da cui in ultima analisi dipende il suo successo. Irrevocabile in senso stretto è solo il passato, che anche Dio non può più cancellare.

È piuttosto l'irrevocabilità della scelta di vita che uomo e donna hanno fatto decidendo di sposarsi una scelta di tipo intenzionale-normativo. Essa si fonda su ciò che l'amore in realtà vuole e cerca per tutta la vita, se vuole restare fedele a se stesso. L'indissolubilità del matrimonio non è un'attesa prescrittiva che viene portata da fuori; è piuttosto una richiesta che i coniugi fanno a se stessi, nel momento in cui hanno fiducia nel loro amore. Una tale scelta di vita implica la libera e definitiva volontà di entrambi i coniugi di non mettere limiti alle possibilità di crescita del loro amore. Il vero motivo per cui il matrimonio è una comunità per sua natura indissolubile, concepita per tutta la vita, che esige un'irrevocabile e risoluta scelta reciproca dei coniugi sta nel fatto che esso è espressione della verità personale di due esseri umani che si vogliono rispettare e riconoscere l'un l'altro nella loro persona. „L'indissolubilità del matrimonio (...), si fonda, come la sua unità, nella incondizionalità della reciproca accettazione e affermazione dei coniugi.“⁶ Le essenziali caratteristiche del matrimonio, vale a dire la sua esclusività (monogamia), la sua incondizionalità e l'assoluta disponibilità ad affrontare insieme il futuro risultano da quella che nelle categorie delle scienze sociali si chiama „inclusione di tutta la persona“ (*Niklas Luhmann*). Non si tratta qui, come in altre forme di socializzazione umana, di una cooperazione temporanea in alcuni settori della vita, ma di una incondizionata accettazione di uomo e donna in tutti gli aspetti della loro persona. Analisi sociologiche parlano del desiderio di trovare in una società funzionalmente

⁶M. Knapp, *Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit*, Würzburg 1999, 152.

differenziata un luogo dove le persone non vengono accettate solo in un ruolo particolare, ma completamente, in tutti gli aspetti della loro persona. È il desiderio di una „completa appartenenza“ e di una „assoluta importanza“ della propria esistenza, che cerca una realizzazione nell'amore, il cui veicolo è la sessualità.⁷

Non si deve vedere il legame tra sessualità e amore come una compensazione esterna come tentava di fare la vecchia dottrina dei beni matrimoniali, che nella fedeltà coniugale e nella prole vedeva sempre una compensazione al male del piacere.⁸ Il motivo principale per cui l'esperienza sessuale è approvabile solo nello spazio protetto di un rapporto di coppia voluto in fedeltà durevole sta piuttosto nel fatto che nell'atto sessuale abbiamo a che fare con un'altra persona, che neppure nel rapporto intimo deve „essere usata“ come oggetto sessuale. Nel piacevole incontro sessuale dobbiamo piuttosto „godere“ della presenza dell'altro, come merita la dignità della sua persona. Il significato esistenziale dell'istinto sessuale dipende dal fatto che si rivolge ad una concreta persona dell'altro sesso e proprio per questo può diventare la base di un rapporto durevole. In questo, esistenzialmente importante, orientamento verso un oggetto“ (per dirla con il linguaggio di Freud) che è contemporaneamente persona, l'istinto sessuale si distingue dall'istinto della nutrizione, per soddisfare il quale l'uomo può ricorrere a beni non personali.

Pertanto una motivazione ermeneutica delle norme di comportamento etico-sessuale deve dimostrare che la sessualità non deve essere intesa analogicamente a fame e sete, bensì secondo il modello di lingua e comunicazione. Essa obbedisce al comandamento della veridicità, perché questa è la più intensa forma della comunicazione umana, in cui uomo e donna esprimono il loro affetto in unità di corpo e spirito. La sessualità è così anche amore anelante e nella forma del desiderio sessuale sempre un rapporto tra persone che dovrebbero essere reciprocamente attratte da tutto il loro essere. Serve a soddisfare un bisogno fondamentale dell'uomo, ovvero quello di creare uno spazio protetto di intimità e affidabilità comunicando esperienze fondamentali come sicurezza affettiva, sicurezza di sé e la capacità di sostenere responsabilità e dedizione all'altro. Aiuta la donna e l'uomo a scoprire il proprio

⁷ Cfr. S. Lewandowski, *Sexualität in Zeiten funktionaler Differenzierung*, Bielefeld 2004, 30-108.

⁸ Cfr. A. Augustinus, *De Genesi ad litteram IX, 7; De bono coniugali VII, 6-7*. Vgl. E. Scalco, „Sacramentum connubii“ et institution nuptiale. Une lecture du „De bono coniugali“ et du „De sancta virginitate“ de S. Augustin, in: *EThL* 69 (1993) 27-47. I teologi della Prima Scolastica e dell'estremo Agostinismo vedevano in ogni piacere sessuale un peccato grave che poteva diventare peccato veniale attraverso i tre beni matrimoniali, (*fides, proles e sacramentum*). Vgl. H.-G. Gruber, *Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers*, Regensburg 1989, 129 sgg.

concreto posto nel mondo, quello in cui trovano la ragione della propria vita, per poter far coincidere il loro essere-se-stessi con il loro essere-al-mondo.

Tuttavia l'istinto sessuale è di per sé amore anelante che parte da un bisogno affettivo-pulsionale e cerca soddisfazione nell'altro. Il desiderio sessuale ha in comune con fame e sete, aver freddo e stanchezza, e altre situazioni di carenza dell'organismo, questa esperienza di mancanza, che può essere rimossa ottenendo un determinato bene.

Nel fatto che l'amore anelante parte da un bisogno e cerca soddisfazione in ciò che gli manca, è amore umano. Ma che la donna per l'uomo e l'uomo per la donna diventino oggetto del desiderio sessuale non significa ancora che diventino oggetto di un uso che violi la loro dignità di persona. L'amato partner chiede di essere desiderato dall'altro; non vuole che costui gli resti indifferente e che lo tratti con disinteresse e con rispettosa benevolenza. Al contrario, accorgersi di essere attraenti per il partner cresce l'autostima che uomo e donna sentono, in quanto persone influenzate dal sesso. Vogliono infatti che il partner le trovi desiderabili e che parli a loro nel linguaggio del desiderio sessuale: „Ti voglio, perché è bene per me che tu sia qui“.⁹

Il desiderio reciproco implica che i partner di un rapporto sessuale siano utili l'uno all'altro. Ma l'essere-utili-l'uno-all'altro non è la stessa cosa che essere „oggetto-dell'uso“. C'è una differenza se io amo un partner sessuale che in questa funzione è sostituibile con un'altro in qualsiasi momento e diventa un oggetto per il fatto che io lo usi finché non ne ho trovato uno migliore o amo incondizionatamente un'altra persona in cui e con cui vivo allo stesso tempo la soddisfazione del mio desiderio sessuale. Nel primo caso la domanda che definisce il rapporto tra i due partner sarà: „Hai voglia di sesso? La concordanza di interessi che si manifesta nel fatto che i due si divertono e sono legati da un reciproco sentimento di piacere non significa che si desiderano *l'un l'altro*; al contrario il desiderio è rivolto alla voglia che ognuno per sé trova nell'altro. Se invece il desiderio sessuale è situato in un rapporto di fedeltà concepito per durare la direzione della domanda cambia: Ora recita: „Mi desideri?“ e trova una risposta definitiva.¹⁰ nella reciproca affermazione dei partner attraverso l'amore. L'amore quindi cambia la struttura dell'avere nella vita sessuale: io non posseggo il partner per me, ma l'altro viene desiderato in quanto colui a cui mi posso dare e da cui ricevo dedizione. Il teologo

⁹Vgl. J. Pieper, Über die Liebe, in: *ders.*, Werke (hg. von B. Wahl), Bd. 4: Schritte zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre, Hamburg 1996, 351f.

¹⁰Vgl. D. Schnarch, Die Psychologie sexueller Leidenschaft (orig.: *Passionate Marriage. Love, Sex and Intimacy in Emotionally Committed Relationships*), Stuttgart 2006.

protestante *Eberhard Jüngel* ha formulato questo desiderio l'uno per l'altro diverso da ogni oggettivo possesso con queste precise parole: „Nell'amore non c'è nessun avere che non provenga dalla dedizione.“¹¹ Se il desiderio sessuale dell'altro si unisce all'amore, l'essere-fuori-di-sé, che ha origine nella struttura estatica del desiderio, coincide con l'essere-con-l'altro, che caratterizza il desiderio dell'amore.¹²

¹¹ Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 437.

¹² Vgl. *Regina Ammicht Quinn*, Körper-Religion-Sexualität. Reflexionen theologische sull'etica dei sessi, Mainz 1999, 344, che sottolinea più il carattere utopico-problematico dell'alleanza di sessualità e amore, che non dovrebbe diventare punto di riferimento normativo della valutazione morale di comportamenti sessuali (cfr. a.a.O., 244f.).

Sessualità come espressione d'amore.

Riflessioni su una teologia dell'amore

Abbé Prof. Dr. François-Xavier Amherdt (Fribourg/CH)

Introduzione: Amore, sessualità, alleanza

Amarsi, unirsi sessualmente, stringere un'alleanza: la convergenza tra questi tre atteggiamenti è uno degli apporti più caratteristici dell'ispirazione biblica al patrimonio etico dell'umanità. Questa triangolazione «sessualità – amore – alleanza» si trova associata in testi di base, come Gen 2, 24: «L'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e **si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne**», o «Isacco introdusse Rebecca nella tenda, **si prese in moglie Rebecca e l'amò. Isacco trovò conforto dopo la morte della madre (!)**» (Gen 24,67).

Come comprendere questa unità amore – eros / amore – agape / alleanza al di là delle dissociazioni contemporanee, secondo una **concezione personalista** (che segna l'insieme delle dimensioni della persona) **della sessualità**, che non si riduce alla genitalità e tiene pienamente conto **degli apporti dell'antropologia, della sociologia**, della psicologia del profondo e delle scienze umane (capitolo 1)?

Quali incidenze possono avere le considerazioni differenziate di una siffatta teologia dell'amore **sul discernimento da operare di fronte alle relazioni sessuali al di fuori di un matrimonio sacramentale**, nella prospettiva della **legge della gradualità** (cf. *Evangelii gaudium*, n. 44) (capitolo 2)?¹

¹ Le nostre riflessioni si ispirano in particolare alle opere: G. DURAND, *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale*, coll. «Recherches morales», n. 3, Montréal / Paris, Fides / Cerf, 1979 ; X. THEVENOT, • *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Paris, Salvator, 1983; • *Une pensée pour des temps nouveaux*, Paris, Éd. Don Bosco, 2005 ; G. COTTIER, «La conception chrétienne de la sexualité », dans IDEM, *Défis éthiques*, St-Maurice, Saint-Augustin, 1996, pp. 19-44 ; G. BEDOUELLE – J.L. BRUGUES – P. BECQUART, *L'Église et la sexualité. Repères historiques et regards actuels*, coll. «Histoire du christianisme », Paris, Cerf, 2006; X. LACROIX, • *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, coll. « Recherches morales – Synthèses », Paris, Cerf, 1994 ; • *La traversée de l'impossible. Le couple dans la durée*, Supplément à *Vie chrétienne*, n. 458, Paris, janvier 2010 ; • *Les mirages de l'amour*, coll. «Questions en débat », Paris, Bayard / Centurion, 1997; • *L'avenir, c'est l'autre. Dix conférences sur l'amour et la famille*, coll. « Recherches morales », Paris, Cerf, 2001; • *Le corps de l'esprit*, Paris, Cerf, 2002².

1. Capitolo 1: Gli assi principali di una proposta di prospettiva cristiana sulla sessualità come espressione d'amore

È tramite la sua **integrazione all'interno della relazione d'amore** che la sessualità si personalizza, che l'essere umano può divenire «soggetto» della sua sessualità. Questo **in vari sensi** (significati e direzioni).

a. Il senso del corpo, dell'incarnazione e del dono di sè o la «gravità dei gesti»

Al di là della sua valenza **puramente «funzionale** o operatoria», quale attuazione di un bisogno fisiologico o affermazione di sè in una sorta di rito di passaggio, la sessualità ha innanzitutto un **valore «erotico»** e relazionale. Essa è carica di tutta la bellezza che il cristianesimo attribuisce al corpo, inteso come totalità dell'essere nella sua visibilità esteriore (la «carne», *basar*) e tempio dello Spirito.

Nell'ottica di una morale della chiamata, questo risuona come un invito lanciato alla persona affinché essa doni tutto il suo «peso» ai gesti fisici (la carezza, il bacio, il «coito» nel senso di «venire insieme », *co-ire*), affinché accompagni **le luci e le ombre inconse delle pulsioni e del desiderio con la tenerezza e la parola**: è la congiunzione del verbo e della carne che crea il più forte dei legami, è la coerenza tra il dono simboleggiato nell'offerta dei corpi e il dono reale e esistenziale che consente **l'incarnazione dello spirituale** e la spiritualizzazione del carnale, in una prospettiva della sessualità come dono di sè, nella reciprocità e nel mutuo riconoscimento.²

b. Il senso della vera libertà o la chiamata alla responsabilità

In questa prospettiva si iscrive **la castità**, intesa come «padronanza che libera dalle pulsioni». Che libera nel senso della libertà a cui ci invita lo Spirito del Signore (2 *Cor* 3,17), come proclamato da Paolo: «*Cristo ci ha liberati perchè restassimo liberi*» (*Gal* 5,1)³. Libertà nei confronti delle pulsioni, dei condizionamenti culturali, degli idoli dei fantasmi, della «tirannia del piacere»⁴ o del dovere della convivenza giovanile: si tratta di una libertà di personalizzazione, vale a dire della capacità di

² Vedi la bellissima meditazione di GIOVANNI PAOLO II, *Le don désintéressé*, *Nouvelle revue théologique* 134, 2012, pp. 188–200.

³ Vedi I. DONEGANI – M. DORSAZ – B. FRANCEY – P. LEFEBVRE – F.X. AMHERDT (dir.), *La lettre aux Galates: «C'est pour la liberté que le Christ nous a libérés»*, coll. «Les Cahiers de l'ABC», n. 3, St-Maurice, Saint-Augustin, 2015.

⁴ Vedi J.C. GUILLEBAUD, *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil, 1998.

volere veramente quello che viviamo, dall'interno, in un'ottica costruttiva della persona.

Questa libertà si fa responsabilità, cioè capacità di rispondere dei propri atti e di acconsentire ad impegnarsi. Il che implica risorse spirituali ricevute e maturate.

c. Il senso del tempo o l'invito all'attesa

La sessualità come capacità di donarsi, che è dunque buona, illuminante, voluta dal creatore e promessa di felicità («*Non è bene che l'uomo sia solo*» (Gen 2,18), «*Beato il marito di una donna virtuosa, il numero dei suoi giorni sarà doppio*» (Sir 26,1)), esige l'arte di **discernere il momento favorevole**. Questa è forse la più bella definizione del **pudore**: «*Attendere che siano riunite le condizioni per lo svelamento della persona*»⁵.

Questo ha il suo peso nella riflessione sulle relazioni prima e al di fuori del matrimonio : **l'amore vero attende**, la pazienza è una virtù essenziale nel nostro mondo della temporalità frammentata e del «tutto subito». Le relazioni sessuali lasciano tracce nella memoria profonda: gli individui più precoci e con il maggior numero di partner sessuali o coniugali hanno una vita affettiva più complessa e meno stabile.

d. Il senso della differenza: un cammino verso l'alterità

Come indicato dal termine stesso di «sesso», da *secare*, tagliare, essere sessuato significa essere segnato dal sigillo di una differenza. Il desiderio sessuale è la forza che mi porta verso il corpo dell'altro in quanto **doppiamente altro**: perché è altro soggetto e perché appartenente all'altro sesso. «*Dio creò l'uomo a sua immagine, maschio e femmina li creò*» (Gen 1,27).

Questo si traduce in una doppia posizione: nel **rifiuto di ogni discriminazione** nei confronti delle persone che si riconoscono omosessuali, ma, allo stesso tempo, nell'**affermazione di una non-equivalenza**, di una dissimmetria tra una sessualità che integra la differenza sessuale e una sessualità il cui *eros* si rivolge verso partner dello stesso sesso. In quanto esclamare «*Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa*» (Gen 2,23) è possibile solo quando il soggetto ha la sensazione di ricevere non una sua copia, ma quello che gli manca. L'unione è l'alleanza dei contrari, la *coincidentia oppositorum*.

⁵ J.L. BRUGUES (dir.), *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-les-Tours, CLD, 1991, p. 361.

e. **La sessualità interpellata a partire dal suo futuro : il senso dell'alleanza coniugale**

Il cristianesimo comprende sempre la persona non a partire dal suo passato e dai determinismi di quest'ultimo, ma in funzione del suo futuro, della sua **vocazione di «uomo nuovo»** che è chiamata a diventare in conformità con il «nuovo Adamo». Relativamente alla sessualità, l'accoglienza del futuro si traduce nella capacità di allacciare un'alleanza e di aprirsi alla fecondità.

«*Di per sé, la sessualità non lega*», afferma A. Mattheeuws⁶: è la **promessa di impegno** di cui è circondata che crea l'unione, a condizione che tale promessa sia vera. È questo il «**valore aggiunto**» del **matrimonio sacramentale**: dà consistenza al «noi» della relazione, offre uno spazio di superamento dell'uomo vecchio poiché «*nessuno vive per se stesso*» (Rm 14,7), fa corrispondere la compenetrazione di due corpi con la compenetrazione di due storie⁷, conferisce **una dimensione comunitaria e sociale stabile** e riconosciuta all'unione.

Dal punto di vista sacramentale il «*i due saranno una sola carne*» (*basar ehad*) riecheggia l'unità di Dio celebrato nella preghiera «*Ascolta Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo*» (Adonai ehad, Dt 6,4). L'amore indissolubile dell'uomo e della donna diventa così specchio vivente («che riflette», il sacramento) dell'amore di Cristo e della Chiesa.

Nella morale della chiamata di cui parleremo in seguito è necessario far comprendere che un'unione che avvenga **al di fuori di questo contesto di alleanza** resta come incompleta, in attesa di un contesto più coerente in cui carne e parola data si esprimano reciprocamente.

f. **L'apertura alla fecondità o l'accoglienza del futuro**

Allo stesso modo, è opportuno risvegliare le coscienze nei confronti dell'integrazione della prospettiva della fecondità, **necessaria per esercitare appieno la sessualità** ove la relazione vi si neghi per motivi come l'immaturità o l'instabilità. «*È nel figlio che i due diventano una sola carne*» afferma Rabbi Rachi⁸.

⁶ A. MATTHEEUWS, *Les dons du mariage*, Namur, Culture et vérité, 1996, p. 585.

⁷ «*Si penetra realmente un essere solo quando si sposa l'asse centrale della sua vocazione umana*», dice magnificamente il pensatore libanese René HABACHI (*Commencements de la créature*, Paris, Centurion, 1965, p. 122).

⁸ Un maestro del XII secolo, citato da J. EISENBERG, *A Bible ouverte*, Vol. II, *Et Dieu créa Ève*, Paris, Albin Michel, 1979, p. 150.

Amare la vita con l'altro significa desiderare donarla: l'orizzonte della fecondità completa le dimensioni erotica e relazionale della sessualità, contrariamente alla «mentalità contraccettiva attuale». **Il desiderio «genitale»**, dalla radice *generare*, generare, raggiunge la maturità se integra il desiderio di figli come sua prospettiva di futuro per eccellenza.



2. Capitolo 2: I valori delle relazioni e dell'unione fuori dal matrimonio

Su questo sfondo teologico, che dire delle relazioni sessuali che si collocano al di fuori del contesto dell'alleanza matrimoniale ?

a. Uno spiegamento nel tempo

La mia tesi è che bisogna **operare un discernimento a seconda delle situazioni**, che vale la pena **valorizzare i «logoi spermatikoi»**, i semi dello Spirito che già operano in alcune relazioni e che, seguendo la **pedagogia graduale di Dio**, bisogna far risuonare una parola di chiamata piuttosto che di condanna, secondo **una pastorale dell'accompagnamento**. Come affermato dal rettore dell'ICP, Philippe Bordeyne, «*La pedagogia divina non si focalizza su un ideale, ma permette di discernere quello che vi è di positivo in ogni vita, anche per le persone che vivono situazioni «diverse» [= dette "irregolari"]*»⁹. Essa si appoggia a una teologia della grazia che rende ogni persona «capace» di progredire nell'amore.

Non vi è affatto bisogno di insistere sui limiti, già sul piano psicologico e antropologico, delle relazioni sessuali effimere, in cui l'altro è considerato come un oggetto di consumo. Un discernimento etico si impone, invece, **nelle situazioni di concubinato** come matrimonio in prova, tappa che precede il matrimonio o anticipa la data del matrimonio. .

In un certo numero di casi si dirà che tutto avviene **come se queste coppie vivessero in molti mesi o anni quello che le generazioni precedenti vivevano in un unico giorno**. Laddove l'accento era posto sull'unità di senso e sull'aspetto evenemenziale (inizio di una vita comune lontano dai parenti, prime relazioni sessuali, matrimonio civile e matrimonio religioso), l'accento ormai è posto **sulla graduazione** e sull'aspetto generico [Laddove prevaleva la cristallizzazione del senso in un rituale e

⁹ Philippe BORDEYNE, «Colloque du 5 février 2015 à l'ICP», *La Croix*, 5.2.2015, p. 2.

in istituzioni centrali, oggi sono i percorsi della coscienza e le contingenze dell'allineamento di due storie ad imporsi]. Il tempo di convivenza corrisponde per alcuni a quello che era (e dovrebbe essere ancor più) **il fidanzamento**, eccezion fatta per le relazioni sessuali. Queste ultime sono considerate meno impegnative della volontà di procreare che, di frequente, coincide con la richiesta dell'atto fondatore del matrimonio (e della famiglia).

A tal proposito sarebbe opportuno sottolineare maggiormente nella dottrina ecclesiale il valore già impegnativo, e spesso aperto alla fecondità, del **matrimonio civile**.

b. Quali «*logoi spermatikoi*» ?

I valori di queste «**situazioni intermedie**» non sono inesistenti e meritano di essere evidenziati.

- i. **I gesti** non sono in-significanti e il corpo del (della) partner non è ridotto ad un oggetto di piacere. E in ogni caso lo è meno di quello delle domestiche o delle prostitute che un tempo i giovani, nobili o servi, stupravano per soddisfare i loro istinti.
- ii. La dimensione **relazionale** d'amore è (quasi) sempre presente, anche se fragile e precaria.
- iii. La **libertà** di reciprocità e di tenerezza esiste.
- iv. Lo **spiegamento nel tempo** conferisce alla convivenza un peso diverso.
- v. L'esistenza di un **progetto reale** di futura alleanza
- vi. e di **fecondità prospettata**

fanno della sessualità vissuta un linguaggio non privo di **significato simbolico**, anche se viverla nel provvisorio induce a interiorizzare, a volte inconsapevolmente, una fragilità che impedisce la maturazione dell'amore.

c. Una morale della chiamata da far risuonare ampiamente

Sul piano morale e pastorale diventa quindi prospettabile non screditare totalmente siffatte relazioni. Le loro carenze, del resto, in alcuni casi sono dovute alla pressione del contesto e alla **mancanza di riferimenti nell'educazione ai sentimenti**, poichè l'educazione sessuale impartita è spesso esclusivamente igienista o profilattica. Evidenziandone i limiti alla luce della Rivelazione è possibile farne come il **contrario di una determinazione positiva: «Siete chiamati a un valore ancora più alto e a un'esigenza più elevata».**

- i. **Poichè la fede è «(con)fidenza»**, perchè non vivere un tempo di attesa che approfondisca il desiderio, un momento di fidanzamento (per una coppia che si prepara al matrimonio), **di nuova verginità** e continenza, accettando una certa «solitudine», necessaria, che rinforzi la profondità dell'impegno futuro?
- ii. Poichè la relazione con Dio è **entrare nel mistero dell'Alleanza**, perchè non vedere il valore di impegno definitivo del «**patto sentenziato**» (*karat berit* in ebraico, sentenziare un'alleanza per concluderla), **questa chiarezza** apportata dalla norma del matrimonio e dal dono reciproco del mutuo consenso?¹⁰
- iii. Dato che **i riti ecclesiali** e il rilievo rituale e sacramentale che iscrivono gli atti umani in un contesto comunitario, li accompagnano verso una forma di coniugalità e conferiscono loro una dimensione (con)sacrata, perchè non aprirsi ai vantaggi festivi e sociali di una celebrazione che sigilla l'unione e **l'apre al suo futuro di fecondità?**
- iv. **L'eucarestia** significa il mistero del corpo consegnato e del dono di sè fino all'estremo. Essa permette a coloro che vi si comunicano di raggiungere la più alta verità delle loro persone, lasciandosi trasformare dal corpo di Cristo ricevuto in se stessi, come nell'unione coniugale. L'eucarestia fa entrare in una comunione ancora più forte della relazione carnale e matrimoniale, **in comunione con il divino Sposo e i fratelli e le sorelle** membra del suo Corpo. E' lei a salvare le nostre unioni umane dalle loro ambiguità e a trasformare l'acqua della nostra coniugalità carnale nel vino nuovo dell'Alleanza eterna (come a Cana, Gv 1,1-12). Iscriviamo dunque le nostre alleanze umane sessuali e coniugali nel sacramento dell'Alleanza nuova ed eterna !

¹⁰ Cf. P. IDE, *Célibataires: osez le mariage!*, Paris, Éd. St-Paul, 1999.

La presa in considerazione della storia e degli sviluppi biografici della vita morale e la pastorale della famiglia

P. Prof. Dr. Alain Thomasset, SJ (Paris)

La relazione finale del sinodo straordinario (*Relatio Synodi*, 2014) fa appello alla nozione di «pedagogia divina» (nn. 12-14 e 15) per mostrare come, per sua grazia, « la condiscendenza divina accompagni sempre il cammino umano » in una rivelazione progressiva (n. 14), e come in modo magistrale Gesù Cristo accompagni «[i passi di coloro che incontra] con verità, pazienza e misericordia, nell’annunciare le esigenze del regno di Dio» (n. 12). Poichè la vocazione della Chiesa consiste nel seguire l’esempio di Gesù (n. 14), essa non può evitare di tener conto della storia dei soggetti e di accompagnarli nel loro cammino di fede. La prospettiva biografica o narrativa fa scaturire un’etica risolutamente personalista, senza tuttavia rinunciare a fornire indicazioni normative. Come teologo di morale fondamentale il mio intento è quello di sollevare quesiti fondamentali per numerosi aspetti della pastorale della famiglia: come intendere l’insegnamento sugli atti umani intrinsecamente cattivi? Come passare da una morale dell’atto a un’etica del soggetto? Come accompagnare le persone che si trovano in una situazione di sconfitta?

A) La questione degli atti intrinsecamente cattivi

L’interpretazione della dottrina degli atti detti « intrinsecamente cattivi » mi sembra una delle fonti principali delle difficoltà incontrate attualmente dalla pastorale delle famiglie, in quanto determina in ampia misura la condanna della contraccezione artificiale, degli atti sessuali dei divorziati risposati e delle coppie omosessuali, anche stabili. Essa pare incomprensibile a molti e pare controproducente sotto il profilo pastorale. Se insiste giustamente sui punti di riferimento obiettivi necessari alla vita morale, trascura appunto la dimensione biografica dell’esistenza e le condizioni specifiche di ogni percorso personale, elementi ai quali i nostri contemporanei sono molto sensibili e che fanno parte delle condizioni odierne di recepimento di una dottrina della Chiesa. Numerose argomentazioni vanno nella direzione di una maggiore presa in considerazione della storia delle persone.

1) Sul piano soggettivo, la necessità del discernimento nelle situazioni e il ruolo della coscienza

a) Lo stesso paragrafo n. 52 della relazione finale del sinodo straordinario riconosce questa difficoltà, in quanto stabilisce «**la distinzione tra situazione oggettiva di peccato e circostanze attenuanti**, dato che ‘l'imputabilità e la responsabilità di un'azione possono essere sminuite o annullate’ da diversi ‘fattori psichici oppure sociali’ (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1735)». Secondo questa dottrina, se la malizia oggettiva rimane sempre, ma può essere attenuata (*Veritatis Splendor*, n. 81,2), la responsabilità soggettiva può essere ridotta o addirittura eliminata. **Un disordine oggettivo, dunque, non comporta necessariamente una colpevolezza oggettiva.** Bisognerebbe dire più chiaramente che l'intenzione e le circostanze possono influenzare la qualificazione oggettiva dell'atto e, d'altra parte, sono necessarie per determinare la responsabilità morale del soggetto che deve decidere ed agire in coscienza. Tutta la tradizione morale cattolica chiama a tale discernimento che considera questi diversi elementi per formulare un giudizio morale rimesso, in ultima analisi, alla coscienza delle persone. Il Concilio Vaticano II ha ricordato il primato della coscienza, che deve giudicare in ultima istanza (cfr. *Gaudium et Spes*, nn. 16,50).¹

b) **Le persone e le coppie si trovano spesso a dover affrontare conflitti di doveri che, in caso di impossibilità di rispettare contemporaneamente tutti i valori, li obbligano a scegliere, previa riflessione, di privilegiare il dovere più importante.** Nelle situazioni concrete si impone il discernimento: ad esempio quando entrano in conflitto l'apertura alla vita e il rispetto dell'equilibrio coniugale e familiare. Del resto, le note episcopali di nove vescovi (tra cui quella degli episcopati francese, tedesco e svizzero del 1968), sulla scia dell'*Humanae Vitae*, si muovono in questa direzione quando, in caso di conflitto, richiamano il giudizio della coscienza e la paternità responsabile riprendendo l'argomentazione del Concilio. Non si deve dunque restituire alla coscienza delle persone tutto il suo ruolo? Questo non riduce in nulla la necessità di chiarirlo, ma non consente di sostituirvisi.

¹ «soltanto la coscienza del soggetto può formulare la norma immediata dell'azione. (...)La legge naturale non può dunque essere presentata come un insieme già costituito di regole che si impongono a priori al soggetto morale, ma è una fonte di ispirazione oggettiva per il suo processo, eminentemente personale, di presa di decisione.» Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale*, Roma, 2008, n. 59. Vedi anche *Gaudium et Spes*, n. 50, 2: «Questo giudizio in ultima analisi lo devono formulare, davanti a Dio, gli sposi stessi.»

c) **Una prospettiva biografica e narrativa obbliga a ritenere che la valutazione morale non verte su atti isolati, ma su azioni umane inserite in una storia.** Un singolo atto, isolato dal suo contesto e dalla storia del soggetto che può esserne responsabile (significato dell'espressione intrinsecamente), non è ancora un atto umano, ma un elemento di valutazione che va completato per poter essere giudicato. Un omicidio è un gesto, un atto materiale. Trasformarlo in un'azione umana presuppone determinare chi è il suo autore e comprendere le ragioni e le circostanze che hanno portato a questo gesto. Si tratta forse di una legittima difesa, di un incidente, di un crimine passionale, di un assassino, è premeditato o meno.... Allo stesso modo, non bisogna essere troppo rapidi nel qualificare un atto sessuale come contraccettivo o intrinsecamente cattivo! Paul Ricœur e la filosofia contemporanea ci ricordano che nessun altro strumento, se non il racconto, consente di attribuire un atto a un autore, che può così divenirne responsabile. È l'insieme degli elementi del racconto che permette di dare senso ad un'azione, di qualificarla e, quindi, di valutarla.² Ora, in definitiva, è la coscienza che può portare questo giudizio. Le norme morali descrivono degli atti. La coscienza, invece, deve giudicare un'azione. I riferimenti etici obiettivi forniti dalla Chiesa non costituiscono che un elemento (essenziale, certo, ma non unico) del discernimento morale che deve essere operato in coscienza. Bisogna restituire una giusta collocazione alle norme morali e alla coscienza per evitare di far credere che la coscienza sia ridotta alla cieca obbedienza a regole che le sono imposte dall'esterno. Non farlo equivarrebbe a ridurre l'etica cristiana a un puro moralismo, giustamente respinto del resto dalla grande maggioranza dei cristiani.³

2) Sul piano oggettivo, l'elaborazione storica delle norme morali e la loro portata limitata

a) Secondo l'enciclica *Veritatis Splendor*, che insiste sull'oggettività delle norme morali, la natura di un atto dipende dal suo oggetto che, è «il fine prossimo di una scelta deliberata» VS, n. 78, cfr. San Tommaso, *ST I-II*, Q.18, a.6). Essa non si riduce quindi ad una pura materialità e, in parte, include già un'intenzione e delle circostanze. Gli atti detti contraccettivi includono l'intenzione di rendere impossibile la procreazione. Gli atti sessuali all'interno di una coppia di divorziati risposati includono le circostanze di una rottura della

² Vedi tra l'altro: Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, in particolare capitoli 5 e 6.

³ Per maggiori dettagli vedi: Alain Thomasset, «Dans la fidélité au Concile Vatican II: la dimension herméneutique de la théologie morale», *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, n. 263, marzo 2011, pp. 31-61 e n. 264, giugno 2011, pp. 9-27

prima alleanza coniugale, ecc. **Ma questa definizione resta troppo breve o troppo generale per rendere conto della verità di tali atti, in quanto l'intenzione e le circostanze (che contribuiscono a definire l'oggetto) possono essere più complesse.** Nel caso dell'unione degli sposi, per esempio, per definire un atto coniugale basta dire che cerca di rendere impossibile la procreazione sebbene comprenda anche l'intenzione di rafforzare l'unione degli sposi e questi atti siano legittimi ed onesti (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 49,2)? Come prendere in conto la differenza tra un atto di adulterio e una relazione sessuale all'interno di una coppia stabile di persone risposate?

Segnalo che Giovanni Paolo II nella *Familiaris consortio*, dopo aver ricordato con fermezza la norma morale e la disciplina sacramentale in materia di divorziati risposati, invita a prendere in considerazione la «diversità delle situazioni» (FC, n. 84) e menziona del resto la legge della gradualità per promuovere una «progressiva integrazione dei doni di Dio e delle esigenze del suo amore» (FC, n. 9). Potremmo portare avanti questa intuizione che il papa non ha ulteriormente sviluppato.

b) A ciò va aggiunto che le norme morali vanno sempre comprese all'interno a un processo storico che implica l'esperienza dei credenti. L'oggettività della verità morale non può essere ridotta ad una verità di tipo scientifico o apodittico che si pretenderebbe di possedere una volta per tutte, in modo astorico. Questa verità va sempre cercata in un dialogo costante tra il patrimonio dell'esperienza passata, la riflessione tratta dalla ragione e dalla rivelazione e l'esperienza sempre nuova dei cristiani in un tempo e in una cultura determinati. Va tenuto conto del *sensus fidei* dei cristiani. La normatività morale si costruisce in una andata e ritorno costante tra la ricerca dell'universale e la presa in considerazione delle diverse peculiarità. La storia mostra questo processo storico all'opera nell'elaborazione del contenuto della stessa legge naturale. Gioverebbe molto all'elaborazione delle norme morali e delle misure pastorali se si incominciasse ad ascoltare di più l'esperienza e il *sensus fidei* delle coppie che cercano di vivere nel migliore dei modi la loro chiamata alla santità, più particolarmente quella dei poveri che sanno meglio degli altri cosa vuol dire affidarsi a Dio.⁴

c) La concezione della rivelazione come auto-comunicazione di Dio stesso (*Dei Verbum*, n. 2) obbliga a pensare che una separazione tra dottrina e pastorale sia insostenibile. Se la dottrina è la riflessione sistematica sull'esperienza della fede vissuta dai cristiani, essa non può

⁴ Sulla storicità della legge naturale, la sua principale indeterminazione nelle cose contingenti e la necessità di fare appello alla saggezza dell'esperienza di coloro che sono impegnati nell'azione, vedi: Commissione Teologica Internazionale Commission théologique internationale, *Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale*, Roma, 2008, nn. 53–54.

trascurare di prendere in considerazione le circostanze di questa esperienza e le condizioni di recepimento di questa rivelazione divina (come cerca appunto di fare la pastorale). La comunicazione divina e il suo recepimento da parte del soggetto credente sono co-originarie. L'annuncio della fede con modalità adeguate alle circostanze del tempo, « che deve rimanere la legge di ogni evangelizzazione » (*Gaudium et Spes*, n. 44), non può mancare di trascinare sulla comprensione della stessa dottrina. **Questa riflessione normativa va pensata come un processo storico in costante movimento.** È quello che il Concilio Vaticano II ha chiamato la pastorale della dottrina.

Con l'ausilio di tutti questi elementi si può dunque pensare di operare **una ponderazione nella valutazione degli atti umani, assegnando più chiaramente alla coscienza il suo ruolo finale, ma affinando al contempo le norme morali attuali per tener conto delle situazioni particolari che autorizzano a decolpabilizzare i soggetti.** Per non demandare questo apprezzamento unicamente all'oggettività delle persone, si potrebbero determinare delle situazioni sufficientemente frequenti per elaborare tipologie individuabili. Si potrebbe, ad esempio, distinguere tra una relazione adulterina, una situazione di concubinato e la vita stabile di coppia di divorziati risposati che progettano di ricostruire una famiglia. In quest'ultimo caso, il disordine non sarebbe più considerato imputabile.

Questa interpretazione degli atti morali umani, che rimane nel contesto della tradizione cattolica, comporterebbe varie conseguenze :

- **pour le persone risposate** si tratterebbe di riconoscere che, in certi casi, a causa di circostanze particolari, gli atti sessuali della coppia non sarebbero più imputabili come moralmente colpevoli. Questo aprirebbe l'accesso ai sacramenti della riconciliazione e dell'eucarestia. La valutazione di tali circostanze e l'accesso ai sacramenti potrebbero essere riservati ad un'istanza ecclesiale abilitata, dopo un periodo di penitenza. La relazione sinodale fornisce già alcuni criteri (n. 52). Vi si ritrovano gli elementi di discernimento già presentati dal teologo Joseph Ratzinger che, nel 1972, riconosceva che una seconda unione può costituire una vera e propria « realtà etica ».⁵
- **per le coppie sposate**, anche gli atti sessuali con una contraccezione non abortiva potrebbero essere considerati come non soggettivamente colpevoli, in forza delle circostanze

⁵ Vedi Joseph Ratzinger, „Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung (A proposito della questione dell'indissolubilità del matrimonio. Osservazione su quanto mostra la storia dei dogmi e sulla sua importanza attuale)“, in Franz Henrich et Volker Eid (ed.), *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen* (Matrimonio e divorzio. Dibattito tra cristiani Marriage et divorce.), Kösel-Verlag, München, 1972, pp. 35-56. Nella riedizione del 2014 l'autore cambia la propria posizione.

e nella misura in cui gli sposi restano aperti all'accoglienza della vita nel contesto di una paternità responsabile e generosa e ove questi atti esprimano il dono di sé e l'amore reciproco degli sposi.

– **per le persone omosessuali** che vivono in una coppia stabile e fedele si potrebbe affermare un'identica attenuazione della malizia obiettiva degli atti sessuali e la responsabilità morale soggettiva potrebbe essere diminuita o eliminata. Ciò risulterebbe coerente con l'affermazione (e la testimonianza di molti cattolici) che una relazione omosessuale vissuta nella stabilità e nella fedeltà può essere un percorso di salvezza. Una santità a cui il Concilio chiama tutti i cristiani (*Lumen Gentium*, cap. V). Inoltre, la persona omosessuale non può essere ridotta al suo orientamento sessuale, né ai suoi atti. Come ogni persona, e in una prospettiva biografica, essa è « capace di integrare in modo costruttivo tratti non normativi del suo corpo o della sua psiche » (Thévenot). Si tratta di aiutare le persone a vivere l'umanamente possibile in un percorso di crescita verso il desiderabile.

B) L'accompagnamento morale delle persone in situazione di sconfitta

Una seconda dimensione della considerazione della dimensione storica delle nostre esistenze concerne **l'accompagnamento pastorale delle persone in situazione di sconfitta**. Di fronte a decisioni difficili, che rischiano di portare una trasgressione delle esigenze del Vangelo, la Chiesa dovrebbe riuscire a far comprendere tre aspetti complementari :

1- **ricordare che il Dio di Gesù Cristo è un Dio di amore**, che non vuole la morte, ma la vita e la felicità, che chiama ciascuno a progredire in un cammino di crescita e di santità, che è perdono e misericordia per chi fatica sotto il peso del fardello.

2- **illuminare la coscienza delle persone** ricordando i punti di riferimento obiettivi che abitualmente (e con le sfumature precedentemente esposte) delimitano alcuni percorsi di vita, o i rischi di disumanizzazione delle relazioni affettive. È spesso solo quest'ultimo punto ad essere compreso dalla società e tra i cristiani.

3- **accompagnare queste persone nel loro discernimento** di vita, lasciando l'ultima parola alla loro propria coscienza.

Lo sviluppo di questa « arte dell'accompagnamento » a cui chiama il papa Francesco si fonda anche sulla **speranza che il racconto cristiano offra ad ogni uomo la possibilità di costruire un senso per la sua esistenza, al di là delle screpolature di quest'ultima**. La vita, la morte e la resurrezione di Gesù Cristo assicurano al credente che il racconto della sua vita, per quanto caotico possa essere, può trovare una coerenza nuova e scoprire una vita che si

dona attraversando delle prove. Evitando di rinchiuderlo in una semplice denuncia del male da evitare e guardando invece al bene che è possibile compiere, questa pastorale non dispererebbe per il peccatore e non lo farebbe disperare.

In un tale contesto, **l'etica delle virtù (giustizia, castità, misericordia, ecc.) può fornire un notevole contributo** al completamento di un'etica delle norme. Essa consente di sviluppare atteggiamenti interiori ispirati al Vangelo e che predispongono a fare il bene. Le virtù orientano il soggetto verso un cammino di crescita e gli evitano di stordirsi considerando esclusivamente i divieti ed il male da evitare. Contribuiscono alla formazione interna dei soggetti affinché essi interiorizzino maggiormente i valori del rispetto, della generosità, del dono di sé e dell'apertura alla vita, e lo fanno in un modo che deve sempre reinventarsi in funzione delle circostanze e dei casi della vita.

Il dono della propria vita

Riflessioni su una teologia della biografia

Prof. Dr. Eva-Maria Faber (Chur)

1. Il tema del singolo nella teologia del matrimonio

Nel suo libro di esercizi Ignazio di Loyola sollecita chi dà gli esercizi affinché “lasci immediatamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore” (n. 15). La spiritualità ignaziana è informata a una forte attenzione per la vocazione della singola persona, e mi rallegro di avere la possibilità di riflettere sul matrimonio qui alla Gregoriana ponendo lo stesso accento. Il titolo di questa parte della nostra giornata di studi collega la “Teologia della biografia” con il dono della “propria” vita, e il concetto di “singolo” figura ben due volte nella descrizione della tematica che mi è stata assegnata.

Non è scontato in un una direttiva sul tema del matrimonio. Tradizionalmente, l’accento delle dichiarazioni ecclesiastiche è posto piuttosto sul fatto che gli sposi sono chiamati a “vivere la vita di comunione” (Lineamenta, n. 16), il che talvolta porta a considerarli solo come coppia. La singola persona con la sua rispettiva biografia individuale rischia di rimanere esclusa, in particolare se contemporaneamente si vedono come negativi i tempi odierni nel segno dell’individualismo¹.

L’individualismo va criticato, ma non dovrebbe essere confuso con l’individualizzazione, inevitabile nelle società occidentali, che converge con il convincimento cristiano della vocazione personale di ciascuno – e questo anche quando si tratta di vocazione al matrimonio.

2. Trasformazioni sociologiche nella società occidentale

All’interno delle società occidentali moderne, nella lettura del matrimonio e della famiglia l’enfasi si è spostata dai punti di riferimento società e famiglia al rapporto con le persone

¹ I Lineamenta temono che un individualismo esasperato „snaturi i legami familiari e per considerare ogni componente della famiglia come un’isola, facendo prevalere, in certi casi, l’idea di un soggetto che si costruisce secondo i propri desideri assunti come un assoluto, per considerare ogni componente della famiglia come un’isola, facendo prevalere, in certi casi, l’idea di un soggetto che si costruisce secondo i propri desideri assunti come un assoluto” (Lineamenta n. 5; cfr. n. 9).

individuali. La pastorale non può passare sopra questo dato di fatto. In particolare, si tratta di tener conto del *valore proprio e della sfida particolare costituiti da rapporto di coppia e matrimonio* rispetto a una lettura d'insieme che li considera in blocco con la famiglia.

Il matrimonio e la famiglia presentano sempre una relazione triplice: con la società, con la famiglia (allargata o clan), con gli individui nel matrimonio stesso.

Nelle società occidentali moderne l'enfasi si è spostata dai punti di riferimento società e famiglia al riferimento alle persone individuali. Questo è un dato di fatto culturale che, in ultima analisi, dovrebbe inserirsi nel quadro della storia della ricezione dell'antropologia giudaico-cristiana. La pastorale della Chiesa può certo apportare dei correttivi per prevenire l'isolamento delle coppie, tuttavia dovrà anche accompagnare le persone in modo tale da poter essere percepita come utile nel contesto dei dati culturali. A ciò è collegata la sfida di riconoscere il valore proprio del matrimonio, che non è esclusivamente il fondamento della famiglia. Anche solo in termini quantitativi, a causa del prolungamento dell'aspettativa di vita e della durata dei matrimoni, l'arco di tempo del rapporto di coppia privo di responsabilità nei confronti dei figli costituisce una fase della vita più lunga della fase familiare.

3. Lettura personale del matrimonio e la dignità della singola persona

Il Concilio Vaticano II ha riferito risolutamente il patto coniugale all'"intima comunità di vita e d'amore coniugale" (Gaudium et Spes, n. 48). Questa trasformazione nella lettura del matrimonio non può consistere solo nella sostituzione di concetti centrali, ma deve portare a riconoscere la complessità della formazione e del mantenimento di una comunità personale (comunità di due persone individuali).

Una seconda ragione per cui è necessaria la prospettiva biografica risiede nella stessa dottrina cattolica del matrimonio. Con il Concilio Vaticano II (come già in secoli precedenti) essa ha conosciuto un *cambiamento*². Il Concilio considera la famiglia nella prospettiva della "comunità personale". Questo richiede il superamento (più) duraturo di categorie chiave della teologia tradizionale del matrimonio, in particolare delle immagini di riferimento del contratto e dello *ius in corpus*.

² Malgrado una certa preparazione nell'Enciclica Casti connubii (1930) di Papa Pio IX, alcune affermazioni della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* incontrarono l'opposizione di alcuni padri conciliari che contrastarono questa trasformazione delle posizioni dottrinali. Si devono inoltre ricordare i quesiti irrisolti emersi durante l'elaborazione del nuovo Codice.

Alcune incoerenze dell'odierna dottrina del matrimonio della Chiesa sono dovute al fatto che questo cambio di prospettiva non è declinato in tutti gli ambiti. Nella gradazione dell'indissolubilità tra *matrimonium ratum* e *matrimonium consummatum*, con cui la Chiesa si attribuisce il potere di sciogliere un matrimonio non consumato (fatto per cui non esiste una giustificazione biblica), entra in gioco la lettura tradizionale dello *ius in corpus* trasmesso con la celebrazione del matrimonio, mentre il carattere processuale del matrimonio in un'ottica personale e biografica andrebbe descritto altrimenti (vedi infra, par. 3.1.).

Anche la disposizione per cui le persone risposate dopo un divorzio che vivono in astinenza sessuale possono essere ammesse ai sacramenti³ non pare percepire come problema la nuova comunità personale di vita, quanto piuttosto lo *ius in corpus* violato.

In particolare, è urgente acquisire consapevolezza dell'essenza speciale della comunità personale: non può essere fondata in forza di un atto giuridico, non è un rapporto reciproco di proprietà (connotazione problematica già nello *ius in corpus*), né una realtà statistica.

Una prospettiva biografica della teologia del matrimonio può favorire un'evoluzione sotto tre aspetti: per il cammino di crescita della coppia, per la dignità dell'individuo anche nel matrimonio e per la storia di crescita del rapporto di coppia⁴.

3.1. Storie di relazione mutua verso l'altro

Un matrimonio presuppone che due persone provenienti da famiglie diverse, con biografie che nella società plurale hanno seguito percorsi diversi, con modi diversi di vedere la vita, il mondo e i problemi religiosi, aderiscano consapevolmente a una vita di coppia a carattere vincolante. Questo comporta la sfida di

- * comporre due „universi“ personali;
- * comporre due letture (esperienze e obiettivi prospettati)
di matrimonio e famiglia, nonché di carattere vincolante.

Nelle vite di coppia in crescita, la pluralità dei mondi della vita della cultura moderna rende lungo e complesso il percorso verso l'altro. Per dare forma insieme alla vita e anche per la

³ Cfr. Papa Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio* (1981) n. 84.

⁴ Si veda al riguardo più diffusamente: Eva-Maria Faber: *Ein ganzes Leben lang wachsen. Spirituelle Herausforderungen ehelicher Berufungsgeschichten*. In: Thomas Knieps-Port le Roi (Hrsg.); Bernhard Sill (Hrsg.): *Band der Liebe – Bund der Ehe. Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe*. St. Ottilien: EOS, 2013, pp. 251–282.

forma di un matrimonio vi sono molte più possibilità e questioni oggetto di libere decisioni di quanto non ve ne fossero nel passato. Questo permette di spiegare i motivi per cui oggi le coppie rimandano spesso a lungo la contrazione del matrimonio. I Lineamenta, ad es. nn. 24–18, 41–42 non rendono sufficientemente riconoscibile quanto può essere difficile per due persone arrivare contemporaneamente alle stesse decisioni anche relativamente alla loro vita di coppia. Rinunciare [ancora] al passo del matrimonio perché il compagno non è ancora pronto può essere espressione della fedeltà di una persona al suo compagno e alla storia comune iniziata.

Comprendere questo rende raccomandabile una valutazione differenziata delle forme di vita di coppia al di fuori del matrimonio, ad esempio tramite la categoria della gradualità⁵. È indicativo che anche l'ottica attuale del diritto canonico del matrimonio sacramentale presupponga un modello graduale. Il matrimonio valido tra battezzati è inscindibile, ma è inscindibile in modo assoluto solo quando è stato consumato sessualmente. Il fatto che è più facile accertare se un matrimonio sia stato consumato che non se si sia davvero realizzata una comunità personale di vita, dovrebbe far riflettere.

3.2. Ambizione e dignità di un'esistenza individuale anche nel matrimonio

I coniugi rimangono anche nel matrimonio due persone individuali, con diverse sensibilità e diversi modi di vivere le esperienze, con storie vocazionali individuali (malgrado la vocazione comune) e con storie vocazionali individuali e sotto sfide etiche e spirituali sperimentate in modo infungibile.

Questo richiede

- profondo rispetto di fronte alla profondità personale dell'altra persona che anche nel matrimonio richiede tempo per aprirsi, o meglio non può essere pienamente comunicata (non esiste una totale trasparenza reciproca);
- disponibilità a fare esperienza di solitudine e di restante estraneità reciproca;
- obbligo di autonomia, senza la quale anche la vita di coppia si impoverisce (nessuna dissoluzione dell'io nella relazione; legame con la rispettiva coscienza personale);
- disponibilità ad accordarsi reciprocamente spazi di libertà;
- rispetto, in modo tale che nella comunione crescente nessuno dei due debba deformarsi e

⁵ Cfr. già Papa Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio* (1981) n. 34, Lineamenta n. 24 e Jochen Sautermeister: *Das Prozesshafte in der Lebensführung. Zum Prinzip der Gradualität im Kontext der Familiensynode*. In: *HerKorr* 69 (2015), pp. 229–233.

entrambi possano rimanere fedeli a se stessi;

- o attenzione reciproca per le storie di crescita / storie vocazionali individuali non sincronizzate.

Le persone che compiono un percorso verso il matrimonio o vivono il matrimonio hanno spesso esigenze e idee totalitarie. In particolare ai giorni nostri: nella confusione delle costellazioni postmoderne si cerca sollievo nella vita di coppia. Ideali coniugali di simbiosi portano spesso al fallimento dei matrimoni. Per questo i coniugi devono imparare a non voler vivere il matrimonio in un avvinghiamento fatale in cui ritengono di dovere significare tutto per l'altro.

Proprio l'ottica della Chiesa dovrebbe offrire un orientamento diverso grazie all'antropologia cristiana. È pertanto deplorabile che persino la teologia del matrimonio della Chiesa spesso non permetta di riconoscere una attenzione sufficiente per l'individualità dei coniugi nel matrimonio. Essa manifesta la tendenza a idee totalitarie che, da un lato, non rendono giustizia alla storicità dell'esistenza umana e, d'altro lato, non sempre portano a una interpretazione sana della spiritualità. Il concetto corrente della (totale) donazione (cfr. Lineamenta nn. 9, 17, 21, 23, 59⁶) può celare la tensione costante tra la necessaria „ristrutturazione“ della nostra vita verso la vita di coppia“ (sviluppo del “sé di coppia“ come “sé diadico”: Jürg Willi⁷) da un lato e il permanere della necessaria autonomia della rispettiva vita individuale.

3.3. Matrimonio come compito di dare forma

La conclusione del matrimonio non può essere la conclusione definitiva di una storia matrimoniale. Questo gioco di parole vuole richiamare l'attenzione su un fatto scontato, che può tuttavia apportare un contrappeso salutare alla lettura talvolta statica del “vincolo matrimoniale”. La lingua della Chiesa parla spesso del matrimonio più come di un dato di fatto e sottolinea l'unione già realizzata nel matrimonio (Lineamenta n. 14: “persone unite in

⁶ Cfr. Papa Paolo VI, Enciclica *Humanae vitae* n. 9: „dono di sé“; Papa Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio* n. 19, parla di un amore „totale e perciò stesso unico ed esclusivo“; cfr. n. 13. Con ciò non si vuole negare che nel matrimonio, come in altre forme di vita, sia necessaria la disponibilità al dono. Ma accentuarlo in modo unilaterale cela il fatto che sono necessari anche altri atteggiamenti spirituali.

⁷ Jürg Willi: *Die Kunst gemeinsamen Wachsens. Ko-Evolution in Partnerschaft, Familie und Kultur*. Freiburg i.Br.: Herder, 2007, p. 116.

matrimonio”, n. 16 “vita di comunione”)⁸. In tal modo si tiene troppo poco conto del difficile lavoro di relazione che va compiuto per tutta la vita. La promessa matrimoniale si riferisce a un futuro imprevedibile, in cui i coniugi sono esposti agli sviluppi della propria biografia e alle alterne vicende della vita.

Questo richiede

- una preoccupazione costante di far crescere e prosperare la relazione;
- sensibilità per il diverso impatto emotivo sui singoli coniugi di momenti di svolta nella vita coniugale (ad es. nascita di figli, malattia e morte di familiari o persone di riferimento a cui si è molto legati, fine della fase familiare, cambiamenti nella vita professionale);
- coraggio di cambiare.

Guardando a questo compito di dare forma, che deve essere accettato secondo scienza e coscienza (!), è necessario sottolineare espressamente l’essere soggetto delle persone all’interno del matrimonio.⁹

Sarebbe inoltre importante utilizzare un linguaggio *positivo* per quello che si esprime con il concetto di indissolubilità, caratterizzato da una negazione. In termini biografici è in gioco il *bene* di una storia comune di vita, in cui delle persone sono disponibili l’una per l’altra, invecchiano insieme e si sostengono fedelmente anche nelle difficoltà.

Il matrimonio è uno stato che fa convergere strettissimamente due persone, ma le lascia tuttavia rimanere due persone. Chiarendo questo, un’ottica biografica schiude una visione del matrimonio sobria, calata nella realtà e guida a una corrispondente spiritualità dello stato coniugale, che dovrebbe informare anche la lingua della Chiesa.

4. Postulati per (la lingua del)l’annuncio della Chiesa

L’annuncio della Chiesa deve essere attento alle sfide descritte sul piano del lavoro di coppia e di modellamento del matrimonio. Ciò vale in particolare per le affermazioni relative alla Grazia del sacramento. Altrimenti si rischia di percepirla più nel suo carattere di obbligo che nel suo carattere di dono.

⁸ È caratterizzata da una visione dinamica la *Gaudium et Spes*, n. 48: i coniugi prestano l’un l’altro „un mutuo aiuto e servizio con l’intima unione delle persone e delle attività, sperimentano il senso della propria unità e *sempre più pienamente la conseguono*.“ (sottolineatura dell’autrice).

⁹ I Lineamenta indicano che i coniugi e i membri di una famiglia sono soggetti dell’evangelizzazione (nn. 2, 30) e della pastorale familiare (n. 30), ma perdono questa stessa prospettiva per la vita coniugale e familiare.

Mentre le persone vivono le principali sfide per il loro matrimonio nel lavoro di relazione e nell'esigenza di ridare costantemente nuova forma al loro percorso comune, questi aspetti (fatalmente) non sono al centro delle affermazioni della Chiesa (tutta). Può essere difficile trovare per questa realtà una lingua che ne colga l'essenza nel mondo intero. Ma principi generali a cui non si possono collegare le costellazioni dei mondi di vita mancherebbero il segno.

Questo è particolarmente increscioso quando le affermazioni sulla dimensione cristiana o sulla Grazia del sacramento non sono abbastanza chiaramente riconoscibili come promessa. I “modelli” cristologici e di teologia trinitaria scelti dalla teologia tradizionale del matrimonio – l'amore di Cristo per la sua Chiesa; il matrimonio come “immagine della Trinità” (Lineamenta n. 16) o “icona del rapporto di Dio con il suo popolo” (Lineamenta n. 19) – qui non sono sufficienti.

Pongono i coniugi sotto il moggio dell'amore divino e li lasciano soli con la dimensione biografica della loro esistenza storico-terrena di persone limitate e peccatrici. In questi ideali non emerge a sufficienza l'esperienza delle difficoltà legate alle vicende alterne della vita, all'incertezza del futuro e alle fratture della propria vita.

In particolare, l'insistente sottolineatura dell'indissolubilità del matrimonio sacramentale¹⁰ fa credere non di rado alle persone che il sacramento sia in via primaria obbligo, e non innanzitutto un dono. *Ex opere operato* nasce prima di tutto il „vincolo matrimoniale“, che non può essere sciolto; il dono del sacramento sembra divenire efficace solo *ex opere operantis*. Il fardello della fedeltà, anche se le storie di vita, le esigenze e gli sviluppi rimangono individuali, è affidato ai singoli.

A fronte di questo si tratta di annunciare in modo non patetico (!), ma guardando alla quotidianità concreta, come la tenerezza di Dio può avere un effetto fortificante nella vita dei coniugi – nella loro comunione, ma anche nelle loro esperienze individuali.

5. Sguardi biografici sul fallimento

Lo sguardo biografico sulla concrezione della vita matrimoniale fa comprendere meglio quanto precario sia questo stato. Evidentemente l'indissolubilità del matrimonio non è indistruttibilità o infrangibilità del matrimonio. Questa lettura non è solo statistica, ma anche reale.

¹⁰ Qui a volte sembra si ignori che il matrimonio secondo la visione cattolica è indissolubile come realtà della creazione, e non solo a partire dal sacramento.

La fragilità dei matrimoni oggi emerge in modo più evidente perché non esiste più un' "indissolubilità sociale del matrimonio" e la riuscita del matrimonio è più impegnativa. Continuare il matrimonio è un onere accollato alle singole coppie e, più precisamente, anche ai singoli coniugi.

La fragilità del matrimonio in passato era meno palese perché la sua indissolubilità corrispondeva spesso anche a una indissolubilità sociale. Tuttavia, la continuazione di un matrimonio non è mai stata sinonimo di riuscita del matrimonio stesso. All'interno del matrimonio le persone hanno provato molte sofferenze, che all'occorrenza risultavano più facilmente sopportabili perché i coniugi non erano solo interdipendenti tra di loro, ma facevano generalmente parte di un tessuto relazionale più ampio.

Oggi il fardello non grava solo sulle spalle della singola coppia, non più sostenuta come in passato da strutture sociali e familiari, ma addirittura sulle spalle delle singole persone che vivono il matrimonio. Se per concludere un matrimonio ci vuole la decisione risoluta di due persone, lo stesso vale per la continuazione di un matrimonio.

5.1. Motivi di separazione dei coniugi

I motivi di un divorzio sono estremamente diversi, ma sono generalmente legati al fatto che è ormai fuori portata la comunità personale di vita, una dimensione più fragile della pura comunità sessuale. Soprattutto, essa non può essere estorta.

Motivo frequente di separazione sono le situazioni in cui le persone nel loro matrimonio si sentono recise dalle loro opportunità di realizzazione biografica. In questi casi, postulare in modo indifferenziato un'abnegazione eroica è problematico, in quanto ognuno dei coniugi, anche nel matrimonio, è posto all'interno di una storia di vocazione individuale (vedi supra 3.2.). Se il coniuge rende impossibile passi di crescita nella propria vita, ciò può portare a profondi conflitti esistenziali di valori.

Una teologia della biografia interrogherà con più attenzione sui motivi per cui i coniugi si separano, che possono essere estremamente diversi e spaziano dalla violenza fisica o psichica alla fedeltà non mantenuta (in ambito sessuale o sotto altri profili) per arrivare a esperienze gravose di opportunità di realizzazione recise. Naturalmente non tutti i motivi soggettivamente percepiti giustificano una separazione, dall'esterno è però impossibile giudicare se due persone si separano alla leggera. La situazione di condivisione della vita

quotidiana e dell'interdipendenza reciproca giorno dopo giorno, è un'ambizione elevata, che con l'aumentare dell'estraneità e del rifiuto reciproco può superare le forze del singolo. I processi di accompagnamento possono aiutare a meditare sui motivi di una separazione e a ponderarli in modo autentico.

Di norma, i motivi della separazione riguardano almeno anche il contenuto essenziale del matrimonio, la comunità di vita personale. Essa è più fragile della comunità sessuale su cui tradizionalmente si pone l'accento. Mentre lo *ius in corpus* risulta violato solo quando ci si nega o si tradisce sessualmente l'altro, nell'unità personale vi possono essere vari modi di negarsi all'altro, di trascurare il bene dell'altro o di impedire una storia di crescita comune.

Una difficoltà particolare consiste nel fatto che il matrimonio inteso in questi termini presuppone un atteggiamento personale che non può essere estorto. La fiducia persa non può essere né pretesa dall'altro, né fatta riemergere in se stessi con uno sforzo di volontà. Tutt'al più può incominciare a ricrescere lentamente se non è stata definitivamente distrutta (per una qualsiasi ragione).

Anche il fatto che un coniuge si senta reciso dalle sue opportunità di realizzazione biografica è percepito come violazione della comunità personale di vita. Lo sguardo al "dono della propria vita" rende cauti e fa prendere sul serio i motivi del lutto per "la vita non vissuta" quando un matrimonio si rompe. La psicologia del matrimonio parla nella necessaria co-evoluzione delle coppie. Se un coniuge blocca l'altro, questo porta a deformazioni nella vita di quest'ultimo e queste, non di rado, inducono seri problemi di salute. In termini che guardano alla biografia spirituale, si può dire che se ogni persona, anche nel matrimonio, continua ad essere chiamata a una storia di vocazione personale individuale che richiede passi evolutivi, allora le persone entrano in conflitto (di coscienza) quando non hanno la possibilità di compiere tali passi di sviluppo personale all'interno della vita di coppia perché il coniuge non è aperto ad essi.

Oggi all'interno degli Ordini religiosi si considera che per mantenere decisioni esistenziali ci vuole un contesto adeguato. Chi in una comunità non trova l'humus per vivere la sua vocazione, prima o poi la lascerà. In questi casi la legge della Chiesa prevede ampie possibilità di dispensa ignote al diritto matrimoniale.

5.2. Colpa e dolore della separazione e l'indissolubilità

Lo sguardo biografico ai motivi del fallimento di un matrimonio permette di riconoscere la tragicità che vi si cela. Fa parte del paradosso dell'uomo poter promettere e prendere decisioni

esistenziali come essere personale, senza tuttavia poter garantire la fedeltà. Questo vale anche per altre decisioni esistenziali alla base di stati ecclesiastici. La riuscita del matrimonio, però, è particolarmente a rischio perché, come comunità personale di vita, esige dai coniugi una grande attenzione reciproca e una grande attenzione per le esigenze della propria relazione e perché, in questo caso, le persone che devono essere all'altezza di tale compito sono due.

Che cosa significa la rottura del carattere vincolante della decisione esistenziale presa e del „vincolo matrimoniale“?

Guardando alla rottura del matrimonio, una teologia della biografia concentrerà l'attenzione sulla separazione in corso. È a partire da qui che si possono constatare la colpa, il fallimento, nonché la sofferenza nella vita concreta delle persone. È la separazione ad essere in contraddizione con lo stato matrimoniale a cui si è aderito.

Una teologia della biografia percepisce la rottura decisiva della comunità di vita coniugale a cui si è aderito al momento del suo scioglimento, nella separazione dei coniugi. Anche l'affermazione di Gesù „Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi” (Mt 19, 6) dovrebbe essere riferita primariamente alla comunità di vita e non ad un astratto legame matrimoniale (di concezione agostiniana). Secondo la prospettiva di Matteo (cfr. anche Mt 5, 31 sgg.), già il ripudio del coniuge contrasta con il senso creatore originario del matrimonio.

In termini biografici, colpa e fallimento, sofferenza e dolore della perdita si riferiscono alla storia precedente e all'atto della separazione. La Chiesa dovrebbe osare chiedersi se anch'essa non deve riferire la problematica dell'indissolubilità e la questione della colpa a questa situazione, invece di fissarsi su un nuovo matrimonio.

È la separazione ad essere in contraddizione con lo stato matrimoniale a cui si è aderito. Un matrimonio come comunità di vita personale si spezza quando i coniugi si separano. In tal modo si rimuove il momento essenziale del matrimonio. La promessa matrimoniale non opera più nella comunità di vita originariamente promessa. Qui è necessario il perdono – sempre che sussista una colpa propria per la separazione.

La Chiesa è abbastanza realistica da vedere che una separazione può essere inevitabile per matrimoni falliti (chi interpreta le parole di Gesù alla lettera, come imperativo giuridico, dovrebbe contestarlo). Si considera autorizzata ad esentare dalla realizzazione di quanto concretamente promesso e a donare il perdono relativamente ad un'eventuale violazione attiva della promessa.

L'ambizione di fedeltà e di indissolubilità del matrimonio si riferisce in via primaria alla realtà vissuta della comunità di vita dei coniugi. Che carattere vincolante conserva il “vincolo matrimoniale” residuo, che non ha già più nessun effetto in una comunità di vita concreta? La prassi di negare possibilità di dispensa in questi casi esige dalle persone un tipo di fedeltà che non si profila già nella promessa matrimoniale stessa.

Se la separazione è descritta qui come momento decisivo della rottura di un matrimonio, questo non significa che si voglia così ammettere una dissolubilità del matrimonio. Ci dobbiamo però chiedere a che cosa vadano riferiti in via primaria il fallimento e la colpa nella rottura di un matrimonio e quale tipo di obbligatorietà abbiano la promessa matrimoniale e il legame con il coniuge, accettato e nato nel matrimonio, una volta avvenuta la separazione.

Per descrivere l'unione dei coniugi fondata col matrimonio, Agostino ha scelto il motivo del vincolo matrimoniale, che da allora ha segnato profondamente la teologia del matrimonio. Fino al suo scritto *De nuptiis et concupiscentia*, però, Agostino partiva più cautamente dal presupposto che continua a sussistere un residuo di “qualcosa di coniugale” („quiddam coniugale“)¹¹ anche dopo la separazione dei coniugi.

In termini biografici, la maggioranza delle persone che si risposano dopo un divorzio riconoscerà di trovarsi ancora vincolati dal primo matrimonio. Proprio per questo la maggior parte di essi non aspira a un procedimento di annullamento. Proprio per questo essi riconoscono non solo gli obblighi nei confronti dei figli, ma anche – malgrado tutta la dolorosità – il vincolo della storia condivisa e del modellamento reciproco rimasti dal primo matrimonio. Ci sono coppie che coltivano un attaccamento reciproco positivo e addirittura amichevole, anche se in scienza e coscienza hanno riconosciuto di non poter più percorrere insieme il cammino della vita. Le persone sanno molto bene che relazioni di questa qualità non possono essere semplicemente cancellate e coperte. Ciò nondimeno non si considerano più vincolate a una comunità di vita coniugale, in quanto essa si è già spezzata.

Per la Chiesa si pone qui la domanda se attribuire non solo obbligatorietà morale e spirituale, ma anche obbligatorietà giuridica duratura a una promessa matrimoniale la cui realizzazione concreta non è già più possibile. Di fatto, come già visto, essa esenta dalla realizzazione di quanto concretamente promesso. Diversamente da quanto avviene per altri voti ecclesiastici, non concede però alcuna dispensa che sgombri la strada a futuro in nuovi rapporti di

¹¹ Augustinus: *De nuptiis et concupiscentia* (418/19) 1,10,11: CSEL 42,223; cfr. la dottrina del vincolo matrimoniale in: *De adulterinis coniugiis* (419) 2,5: CSEL 41,386; vedi a tal proposito Eberhard Schockenhoff: *La Chiesa e i divorziati risposati. Questioni aperte*. Queriniana, 2014, pp. 17–19.

obbligatorietà¹². Ma c'è di più: l'adesione a un nuovo rapporto di coppia vincolante viene classificata come peccato talmente grave da far negare l'accesso ai sacramenti. In termini biografici, però, è proprio questo il passo verso un nuovo futuro colmo di significati (e spesso il passo dalla disperazione alla speranza). Questa discrepanza necessita urgentemente di una riflessione.

In un rescritto papale di Papa Gregorio II (715–731) un marito la cui moglie non poteva più adempiere „gli obblighi coniugali (sessuali)” è autorizzato a contrarre un nuovo matrimonio se non si considera capace di continenza¹³. Come valuta la Chiesa una incapacità vissuta di mantenere viva la comunità personale di tutta la vita? Che pensa la Chiesa dell'autovalutazione di non poter continuare a vivere dopo una separazione senza una vita di coppia e in continenza?

Secondo la Chiesa, dopo il fallimento di un matrimonio rimane solo un percorso vocazionale obbligatoriamente prescritto: quello della continenza e del celibato.

La disponibilità così pretesa a rimanere fedeli al sacramento del matrimonio, o meglio al primo legame, anche quando questo matrimonio non ha più un futuro, nel contesto della biografia di una persona esige però un “sì” di tipo diverso rispetto al consenso matrimoniale. È un sì all'esistenza celibataria. Questo sì può essere pronunciato solo liberamente e non per mera obbedienza a una disciplina della Chiesa¹⁴.

6. Dottrina, diritto e pastorale

Quali sono le conseguenze di un'ottica biografica, con la sua enfasi sul percorso esistenziale dei coniugi e delle persone che vivono in coppia, per la lettura di dottrina, diritto e pastorale, con particolare considerazione per matrimoni che non corrispondono alle norme della Chiesa?

¹² Cfr. il desideratum di sviluppare „la stessa teoria delle dispense per tutte le forme di legami“ ad es. in Klaus Demmer: *Treue zwischen Faszination und Institution. Moraltheologische Überlegungen zum Gelingen und Scheitern von Lebensbindungen*. In: *FZPhTh* 44 (1997), pp. 18–43, 38–43. Su questo tema vedi: Markus Graulich: *Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst. Kirchenrechtliche Anmerkungen zum Umgang der Kirche mit wiederverheiratet Geschiedenen*. In: idem (Hrsg.); Martin Seidnader (Hrsg.): *Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat*. Freiburg i.Br.: Herder, 2014 [QD 264], pp. 145–171, 160–166, che considera non percorribile la via della dispensa, ma propone invece la via della dissimulazione.

¹³ Cfr. in Peter Manns: *Die Unauflösbarkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bussbücher*. In: Theodor Schneider (Hrsg.): *Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie*. Freiburg i.Br.: Herder, 1995 (QD 157), pp. 84–111, 89.

¹⁴ Cfr. Jean-Paul Vesco: *Tout amour véritable est indissoluble. Plaidoyer pour les divorcés-remariés*. Paris: Cerf, 2015, p. 16 sg.

Un'ottica biografica del matrimonio attira l'attenzione sulle sfide esistenziali e sui singoli in esse impegnati. La loro dignità nelle rispettive situazioni particolari si oppone alle semplificazioni. Essi non possono essere trasformati in casi di applicazione di principi.

La sfida delle comunità personali di vita va realizzata di volta in volta in una storia relazionale determinata da due individui. Categorie generiche e astratte si scontrano qui con i loro limiti. Nella dottrina e nell'attività pastorale vanno evitate semplificazioni quando si considerano vite di coppia e matrimoni – nella riuscita e nel fallimento¹⁵.

Dal verdetto contro la semplificazione discende il postulato che dalla distinzione delle situazioni si possono trarre conseguenze per la distinzione dei modi di trattare le persone in questione (e il rincredimento che le norme della Chiesa non lo consentano)¹⁶

Soprattutto, però, le situazioni concrete e le biografie delle persone non sono idonee a dimostrare principi. Alle persone colpite dal divorzio si addossa un onere eccessivo se improvvisamente si pretende che in loro risplenda l'indissolubilità del matrimonio (o facendoli rinunciare ad una nuova relazione o vietando loro la piena partecipazione all'Eucarestia o ai sacramenti).¹⁷

Il quadro dottrinale e normativo non può entrare nel merito di tutte le singole situazioni, deve però restare aperto alla dignità e all'unicità delle singole persone e delle singole situazioni.

Si tratta qui di capire se e in che modo la dottrina teologica e della Chiesa e la legge della Chiesa sono in grado di tener conto delle prospettive dei mondi della vita e di rendere giustizia alla realtà in cui si svolge la vita umana e cristiana¹⁸.

Per utilizzare termini più pregnanti: quando ci troviamo davanti a una singola persona con la sua sorte, è difficile controbattere ricorrendo improvvisamente a principi e norme. Per questo anche vescovi che notoriamente contrari a trasformazioni in ambito pastorale, in singoli casi si avvalgono della libertà di soprassedere alle norme corrispondenti. Così facendo sembrano

¹⁵ Per questo il vescovo Jean-Paul Vesco si oppone alla semplificazione legata al concetto di „divorziati risposati“ nella misura in cui riunisce in modo inopportuno le soluzioni più disparate (cfr. Vesco, *Amour* 27–31).

¹⁶ „Ma che senso può avere operare delle distinzioni tra le diverse situazioni, quando poi da tutto ciò non è dato tirare conclusioni diverse? Per la responsabilità giuridica del nuovo matrimonio può essere certo importante che una persona abbia distrutto il primo matrimonio per colpa sua o addirittura intenzionalmente o se sia stato lasciato ingiustamente dal partner. A causa di questa mancanza di attenzione per tale differenza, che la maggior parte delle persone considera importante sul piano morale, la normativa ecclesiastica, che esclude dai sacramenti tutti i divorziati risposati in generale, urta contro il principio giuridico che ciò che è uguale va trattato in modo uguale, ciò che è diverso in modo diverso.“ (Schockenhoff, p. 23).

¹⁷ Come è discutibile che la dottrina teologica dell'unità della comunità eucaristica e della comunità ecclesiale sia applicata senza alcuna modifica ai matrimoni che legano confessioni diverse.

¹⁸ Cfr. a tal proposito Papa Francesco, *Evangelii Gaudium* n. 231: „La realtà è superiore all'idea“.

dimenticare che non sono gli unici ad essere confrontati con casi individuali e che invece l'*individualità* delle situazioni e la peculiarità, a volte il carattere tragico di ogni destino personale sono la *regola*.

Oggi le vite di coppia che non soddisfano la norma non sono singoli casi individuali. Né sono solo casi eccezionali e isolati quelli in cui le circostanze individuali rendono necessaria una considerazione differenziata. Per questo (1) una mera “casuistica delle emergenze” in cui si deve cercare una soluzione per situazioni individuali non è sufficiente e (2) va sviluppata una prassi di riconoscimento anche per i valori vissuti in vite di coppia che non soddisfano la norma.

Prospettive

Già una volta la Chiesa ha dovuto ammettere che la sua dottrina e la sua prassi erano influenzate da una lettura della Salvezza ingiustamente restrittiva. Nel documento del 2007 della Commissione Teologica Internazionale sulla tematica del limbo si dice: „Di fatto la volontà salvifica universale di Dio e l'altrettanto universale mediazione di Cristo fanno ritenere inadeguata qualsiasi concezione teologica che in ultima analisi metta in dubbio l'onnipotenza stessa di Dio, e in particolare la sua misericordia“¹⁹. Questa vigorosa affermazione è formulata in termini così generici da far parere ammissibile una sua trasposizione dal contesto della questione del limbo ad altre costellazioni. Se si ammette inoltre che la teoria tradizionale sulla sorte dei bambini che muoiono senza il Battesimo “[ha] solleva[to] numerosi problemi pastorali”, si dovrebbe aumentare l'attenzione nei confronti di altri ambiti di problemi pastorali per non commettere di nuovo errori analoghi.

¹⁹ Cfr. Commissione Teologica Internazionale: La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza Battesimo 19 aprile 2007: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_it.html (12/07/2014), n. 2. Cfr. Eva-Maria Faber: Der Barmherzigkeit Gottes Raum geben. In: SKZ 182 (2014), pp. 516–524.

Relazione riassuntiva della discussione

Nella dibattiti svoltisi dopo ogni due relazioni e nella discussione conclusiva sono stati trattati e dibattuti soprattutto i seguenti temi. Il riassunto sotto riportato dei singoli contributi alla discussione non vuol essere né una sintesi né un comunicato conclusivo.

Ermeneutica

L'importanza dell'ermeneutica è stata spesso e particolarmente messa in evidenza durante tutto il nostro convegno. Le dichiarazioni sul matrimonio contenute nel Nuovo Testamento ne sono un esempio emblematico. È stato spiegato che i testi biblici, essendo storicamente legati alla parola di Dio nella parola dell'uomo, hanno bisogno di interpretazione. In riferimento al documento della Pontificia Commissione Biblica "L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa" (1993) è stato sottolineato che la ricchezza e l'apertura rappresentano un *proprium* delle testimonianze bibliche: questa loro caratteristica invita a commentare, riflettere e applicare alla vita.

Ciò che importa è che le testimonianze bibliche non si considerino isolate, bensì vengano viste nel loro tempo, nel loro rispettivo contesto e nell'insieme del messaggio biblico, affinché si possa dedurre l'attualità teologica. La maggiore complessità dell'interpretazione che ne deriva è certamente problematica, ma inevitabile e utile se si vuole restare fedeli alla volontà di Gesù e allo scopo del suo messaggio. È stato poi sottolineato che il rapporto con Dio, e in particolare l'annuncio del regno di Dio, rappresentano il complessivo quadro ermeneutico in cui si devono collocare di volta in volta le relative interpretazioni. Il magistero non ha una competenza specifica nelle questioni esegetiche, ma ha il compito di fare da mediatore tra il significato della Scrittura e la tradizione della Chiesa. Ha bisogno del dialogo con la scienza e con la moltitudine di persone e coppie che cercano un orientamento. È stato inoltre rilevato che non devono essere interpretate sui parametri della vita moderna solo le fonti bibliche, ma anche i dogmi e le dichiarazioni del magistero della Chiesa.

Il Regno di Dio

Il messaggio del Regno di Dio, che è cominciato con la persona di Gesù Cristo, offre complessivamente il quadro ermeneutico e il punto di riferimento della predicazione religiosa. Ciò vale anche per la vita nel rapporto di coppia, nel matrimonio e nella famiglia. Matrimonio e famiglia sono una forma genuina dell'imitazione di Cristo. In questa atmosfera di speranza

nel Regno di Dio bisogna sempre riposizionare la dottrina e proporre agli uomini questa lieta novella come un messaggio liberatorio. Verrà così rispettata la libertà del singolo, incentivata la sua socialità e tenuto in grande considerazione l'amore coniugale. In questa prospettiva bisogna mostrare nuovamente la ricchezza della Chiesa, anche la dottrina della Chiesa sul matrimonio e la famiglia, dicendo agli uomini che essa è un bene per loro.

Biografia

È stata messa in particolare risalto l'importanza della biografia individuale, delle esperienze e dell'atteggiamento generale sulla vita per la riflessione teologica sul nesso tra dottrina e vita, in particolare in considerazione del matrimonio. È infatti assolutamente indispensabile per la valutazione morale di atteggiamenti e condotte individuali considerarle nel contesto biografico. Una teologia astratta, che non tenga conto del contesto biografico, perde la sua importanza. In questo senso è stato fatto presente che persone che hanno vissuto il fallimento del proprio matrimonio e contratto in seguito un nuovo matrimonio civile hanno conosciuto la colpa individuale, riguardante il fallimento e la separazione, ma non una colpa riguardante il nuovo rapporto sentimentale e il nuovo matrimonio, che viene piuttosto vissuto come un nuovo punto di partenza, di conseguenza come un tentativo di superare i propri errori e di evitarli nel nuovo rapporto. In questo contesto è necessario compiere una rivalutazione della vita trascorsa in un nuovo matrimonio civile. Non è esatto definire questo evento biografico un "peccato permanente". È stato ribadito con insistenza anche l'aspetto degli intrecci di biografie: infatti in tutte le discussioni si è tenuto troppo poco conto del destino e della sofferenza dei figli coinvolti.

Scienze umanistiche

Questa definizione comprende le discipline scientifiche come la medicina, la psicologia, la psicologia dello sviluppo o anche la sociologia contemporanea: in questo convegno è stato particolarmente sollecitato un loro maggiore utilizzo affinché contribuiscano all'ulteriore miglioramento della dottrina della Chiesa, anche se resta indiscutibile la necessità di un giudizio teologico. Tuttavia è stato sottolineato che una teologia morale che trascura il riferimento alle scienze umanistiche, o che le ritiene persino irrilevanti, può portare ad un fideismo che impone la separazione di fede e ragione ed equivale alla radicale perdita di valore di quest'ultima. Ciò sarebbe però in fondamentale contraddizione con il magistero della Chiesa. Tuttavia, per quanto riguarda la dottrina sessuale e matrimoniale della Chiesa, ciò significa che anche in questi campi si dovrebbe prendere attivamente atto delle più recenti

scoperte scientifiche e dello stato attuale delle conoscenze sullo sviluppo e il significato della sessualità umana. Ciò dovrebbe essere integrato in un processo ermeneutico che spieghi nuovamente al nostro tempo la testimonianza della Scrittura alla luce della tradizione. In questo senso devono essere sviluppate anche le norme. In particolare è importante non ridurre la sessualità umana al coito, come avviene in qualche passaggio della dottrina sul matrimonio, ma prenderla sul serio come una totalità esistenziale della persona. In questo senso si tratta di sviluppare una „maieutica dell'eros”, proprio perché i giovani non devono essere lasciati senza orientamento, esposti alle mode dei tempi.

Riconciliazione

È stata ribadita l'importanza dell'aspetto della riconciliazione, una dimensione fondamentale del messaggio cristiano. In questo contesto si è parlato dell'irrinunciabilità di un percorso di riconciliazione per tutti gli uomini e per tutte le situazioni della vita. Si è insistito sul fatto che la riconciliazione deve venir prima della condanna e della sanzione. Il fatto che per divorziati risposati, che in un secondo rapporto sono attivi anche sessualmente, non ci debba essere nessuna possibilità di riconciliazione, costituisce un vicolo cieco; nella prassi religiosa non c'è nessun parallelo per questo rifiuto. Questa situazione deve essere superata, per non mettere ulteriormente in pericolo la credibilità della Chiesa quando essa parla dell'importanza della riconciliazione. Questo è un problema urgente. Per forme di convivenza al di fuori del matrimonio, per quanto riguarda l'aspetto della riconciliazione, ci si pone questa domanda: come si possono difendere i propri valori senza sminuire quelli degli altri? Occorre soprattutto una grande sensibilità per trovare un linguaggio che non scivoli in uno stile spregiativo, ma usi una „rispettosa naturalezza”. Qui è stato visto un notevole bisogno di ulteriore approfondimento, da affrontare – come è stato sottolineato – in un processo graduale. Sarà importante allargare lo "strumentario religioso".

Sacramento

È stata ripetutamente ribadita l'importanza della sacramentalità del matrimonio, sottolineando in particolare che il Sacramento del matrimonio partecipa alla Chiesa, Sacramento universale di salvezza. Dove trova espressione questo aspetto nella prassi della pastorale? Bisogna tenere presente che il fallimento di un matrimonio non è solo un fallimento per i coniugi, ma anche per tutta la Chiesa e che pertanto la Chiesa si deve chiedere se non sia anch'essa responsabile di questo fallimento. La relativizzazione del carattere sacramentale del matrimonio è stato

giudicato un percorso che potrebbe portare ad un vicolo cieco. È stata vista la necessità di un'ermeneutica del concetto di Sacramento: in essa dovrebbe essere osservato con maggiore attenzione il rapporto tra fede e salvezza. È stato ribadito il concetto del Mysterion, che si orienta ad una nuova realtà, esistente nell'orizzonte del Regno di Dio. È stato rilevato anche il doppio carattere del Sacramento dell'Eucarestia, che da una parte è simbolo dell'unità della Chiesa, ma dall'altra è anche terapia e consolazione lungo il cammino. È stato ribadito che il secondo aspetto non deve essere messo in ombra e ostacolato dal primo.

Consummatio

Nella discussione è stato approfondito anche il concetto della consummatio, di cui si disse che limitarla al coito sarebbe una problematica riduzione. Qui persiste, per così dire, un residuo del "ius in corpus" superato, almeno nelle intenzioni, dal Concilio Vaticano Secondo. Mentre il Concilio collocava l'importanza del matrimonio, quale legame personale, al centro della dottrina del matrimonio religioso, questo restare fedeli al "ius in corpus" porta ad un inadeguato modo di vedere il matrimonio e quindi, in ultima analisi, a errori di giudizio teologici e morali. Bisogna vedere invece la sessualità come una componente che comprende tutta la persona, integrando in questo modo di considerarla sulla base biblica e nella corrente della tradizione le più recenti scoperte delle scienze umanistiche .

Gradualità

Riguardo all'aspetto della gradualità è stato ribadito che la Chiesa ha a che fare da una parte con persone che sono in cammino, ma dall'altra parte è in cammino anche la Chiesa stessa, popolo pellegrino di Dio. In un certo senso ciò causa necessariamente errori nell'accostamento di dottrina e vita. Graduazioni, fratture, mancanza di sincronia fanno parte della quotidianità della prassi pastorale. I modelli del matrimonio e della famiglia propongono un'ambiziosa etica matrimoniale e familiare, che le persone riescono a realizzare sempre solo per gradi. D'altra parte è vero che chi ama fa un'esperienza di trascendenza. Si trovano così anche nelle relazioni affettive che non sembrano corrispondere alle norme della Chiesa aspetti che sono da considerare autentiche testimonianze dell'amore di Dio e dell'operato dello Spirito Santo. Dobbiamo cercare Dio ovunque! In questo contesto è stata sottolineata l'importanza del concetto teologico del "logoi spermatikoi". Viste le strutture della realtà la Chiesa deve evitare di pensare in bianco e nero. Il tema dell'omosessualità è un problema particolare che occorre affrontare attraverso idonee riflessioni.

Differenziazione

Un aspetto ripetutamente emerso durante la discussione è l'assoluta necessità di applicare un modo di vedere differenziato. Le differenziazioni esigono la fatica di pensare, argomentare e agire, poiché le situazioni che la vita ci pone sono complesse ed esigono un adeguato modo di affrontarle. Una lingua che rifiuta le differenziazioni diventa presto spregiativa e offensiva. Ma laddove la Chiesa non si separa in modo chiaro e comprensibile da ogni forma di discriminazione è d'ostacolo alla sua stessa predicazione. Per una nuova discussione e un ulteriore sviluppo del linguaggio della Chiesa su matrimonio e famiglia sarà importante evitare di fare accostamenti semplificati, come ad esempio soggetto contro istituzione, eros contro agape, verità contro mode del tempo. Per quanto riguarda il tema matrimonio e convivenza è importante sottolineare in modo differenziato sia l'accettazione di altre forme di convivenza come pure la loro differenza rispetto al matrimonio. Mettere in evidenza il profilo particolare del matrimonio non rappresenta uno sminuimento e una discriminazione di altre forme di vita.

Offrire orientamento

Per i partecipanti alla discussione è di primaria importanza offrire orientamento alle persone, soprattutto ai giovani. La Chiesa ha la responsabilità di formulare questo orientamento in modo che i destinatari riescano a comprenderlo senza difficoltà e a seguirlo facilmente. Qui emerge l'importanza della dottrina della Chiesa, che però può soddisfare questo compito solo se i rapporti tra dottrina e vita vengono esaminati con maggiore attenzione: infatti la dottrina sul matrimonio e la realtà hanno troppo poco a che fare l'una con l'altra. Bisogna inoltre tener presente che offrire orientamento non vuol dire screditare e condannare. Al contrario, la prassi della Chiesa ha bisogno di elaborare e curare "un'arte dell'accompagnamento."

Conseguenze per il Sinodo

Come è stato ribadito, la Chiesa ha il dovere di predicare il messaggio di libertà. Contemporaneamente deve rispettare la libertà del singolo. Si deve chiedere: cosa abbiamo da dire oggi sul matrimonio a queste persone da parte del Regno di Dio? Sarà difficile trovare una risposta comune. In nessun caso deve trattarsi di compromessi che semplificano, ma solo di un comune e sincero impegno. È particolarmente importante che si tenga presente che gli spiriti sono diversi. Con quale Spirito si parla? Con quale Spirito parliamo noi? La frattura non è opera dello Spirito. Anche reciproci discrediti, insulti e offese non sono opere dello Spirito. Un grossolano confronto nel senso di: qui ci atteniamo alla verità e là ci adattiamo

alla moda del tempo non rende giustizia alla gravità della situazione. Non si tratta di abbassare il livello dell'etica cristiana di fronte alle mode del tempo rendendo le cose più facili. Al contrario, si tratta di scoprire matrimonio e famiglia nella loro forma attuale quale forma di vita nella fede, senza discriminarne altre.

Ma è chiaro che il prossimo Sinodo non può limitarsi a confermare ciò che già esiste e ciò che è già stato detto. Testi religiosi che non parlano al cuore delle persone e che quindi non invogliano a pensare e ad agire, non realizzano il loro obiettivo. Il Sinodo ha la grande opportunità di scoprire e diffondere nuovamente il messaggio di Gesù sul matrimonio e sulla famiglia come teologia dell'amore.