

**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



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 cos'è 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'abbozzo 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 Sacra 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 proprio 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.