

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

# ANTHROPOTES

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

Direttore responsabile: CARLO CAFFARRA  
Anno XI, n. 1 - Giugno 1995

## SOMMARIO

**1** Editorial □ **7** Sommari □ **11** *Henri Crouzel*, Le remariage après divorce selon les Pères de l'Eglise □ **19** *Leo Scheffczyk*, Rückbesinnung auf die Sakramentalität der Ehe als Weg aus der Krise □ **35** *Livio Melina*, Il ruolo della coscienza nell'accesso alla comunione eucaristica dei divorziati risposati

**49** IN RILIEVO □ *Jacques Nourissat*, Oui, cette pastorale est possible

**65** NOTA CRITICA □ *Mario Francesco Pompedda*, Problematiche canonistiche

**71** VITA DELL'ISTITUTO □ A. Situazione statistica degli studenti - B. Situazione dei titoli di studio - C. Attività scientifiche

Istituto Giovanni Paolo II, 1995

Direzione e Amministrazione: Istituto Giovanni Paolo II – Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano – tel. (06) 69886401/ 69886113 – fax: 69886103

Abbonamento 1995 (2 numeri): Italia L. 48.000 – Estero US \$ 35

Forma di pagamento: assegno bancario o vaglia postale intestato a: Carlo Caffarra e spedito a: Istituto Giovanni Paolo II – P.zza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Un numero L. 27.000 (US \$ 20)



## EDITORIALE

*"L'amore non dipende dal corso del tempo; conserva sempre la sua forza"*  
(Silvano del Monte Athos)

Il numero presente prende il suo spunto dalla Lettera delle LL.EE. O. Saier, K. Lehmann e W. Kasper in data 10-7-1993 (cfr. HK 9.93, 460-467) e dalla Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 14-9-94 (cfr. O.R. del 15-10-94). Uno spunto per riflettere seriamente sul tema della fedeltà-indissolubilità coniugale e della cura pastorale dei divorziati risposati o non.

Il tema della fedeltà ed indissolubilità matrimoniale è uno dei crocevia spirituali in cui si incrociano tutte le esperienze fondamentali della persona umana e della modernità in particolare. Non per caso fu possibile reintrodurre il divorzio proprio nel contesto della modernità.

Ma quali sono quelle esperienze umane fondamentali che si incontrano nella fedeltà coniugale? Chi dice fedeltà pensa immediatamente alla durata, alla permanenza, alla stabilità. Eccoci subito entrati nella dimensione della temporalità, dimensione essenziale della persona umana. Dimensione così presente, così incorporata nel nostro vissuto quotidiano da renderci incapaci di "astrarla" e darne una definizione concettuale, come annotava già Agostino in una pagina meritatamente famosa delle *Confessioni*. Ma il nostro essere nel tempo costituisce anche una sfida per la nostra libertà, poiché è questa (la libertà) che è chiamata a *qualificare* il nostro medesimo essere nel tempo. Nell'incontro fra la libertà e la temporalità, il nostro essere nel tempo supera (senza negarla) la dimensione puramente cronologica e la qualifica come *dimensione spirituale*: un confronto fra l'analisi aristotelica del tempo e l'analisi agostiniana è fonte inesauribile di riflessione. Ma che cosa significa che "il nostro essere nel tempo si qualifica come dimensione spirituale"? Significa fondamentalmente due cose. *In primo luogo* significa che la persona, o prima o poi, deve dare un giudizio di valore sul proprio essere nel tempo: è una *caduta* da una condizione originaria extra-temporale? È una *prigione* dalla quale è impossibile uscire e che bisogna semplicemente accettare? È una condizione che bisogna *redimere*, come dice S. Paolo?

*In secondo luogo* e di conseguenza, significa che la libertà costruisce, mediante le sue scelte, l'esistenza temporale della persona in un modo qualitativamente diverso, a seconda che si leghi all'uno o all'altro giudizio di valore. La natura introduttoria di un Editoriale non ci consente di sviluppare un'analisi accurata di questa trasformazione del tempo "cronologico" in dimensione spirituale dell'esistenza. Mi devo limitare ad alcuni cenni sintetici più pertinenti al tema di questo numero.

Non c'è dubbio che in un qualche modo il tempo deve essere redento, come insegna S. Paolo, poiché l'essere nel tempo impedisce di essere nella pienezza dell'essere. Ora si può pensare e decidere che la redenzione del tempo sia impossibile e pertanto si opta o per una uscita da esso o per viverlo spegnendo ogni nostalgia di redenzione. Lasciando fuori della nostra considerazione la prima opzione, la seconda comporta l'immersione in ciò che si ritiene essere l'unica realtà, cioè *l'istante presente*, privi di memoria e di prospettiva. Dentro a questa opzione ogni *definitività* è impraticabile poiché è impensabile: esiste solo la provvisorietà. In una parola: non esiste *una storia*.

Di fatto, il tempo redento è la storia: non per caso fu la religione biblica, e solo essa, ad operare la trasformazione della *cronologia* umana nella *storia* umana. L'opzione per la possibilità della redenzione del tempo implica l'introduzione nel tempo di un progetto unitario (è la famosa visione *lineare* e non *circolare* del tempo). Implica che si viva il tempo in una profonda dialettica fra due poli che Agostino ha chiamato "in-tentio" e "ex-tensio". Si tratta di una *unità* che non si muove da se stessa, rimane in se stessa, ma anche dell'*unità* di un *progetto* che si dis-tende precisamente nel tempo. Kierkegaard parla di un "muoversi rimanendo nello stesso luogo" e di un "divenire ciò che si è". Senza volere, senza accorgersene, siamo arrivati semplicemente a definire la *fedeltà*, coniugale o non. Che altro è, infatti, la fedeltà se non *esistere come progetto*, distendere nel tempo una intenzione presa fuori del tempo (per usare il linguaggio agostiniano), muoversi senza mai lasciare il luogo originario? In una parola: fedeltà è trasformare la nostra cronologia in storia.

Ho detto che all'interno della disperazione di chi ritiene non redimibile il tempo, ogni *definitività-fedeltà* è impraticabile poiché è impensabile. È accaduto questo nell'attuale problematica della fedeltà ed indissolubilità coniugale? Cioè, la disperazione (pagana!) di chi ritiene non redimibile il tempo ha vinto nel cuore degli uomini e delle donne di oggi? È questa una domanda troppo grande per rispondere subito e comunque la fedeltà coniugale introduce esplicitamente nella riflessione fin qui condotta nuovi temi.

La fedeltà coniugale fa emergere un tema, meglio una dimensione della temporalità umana finora rimasta nell'ombra, quella dell'*amore*. Si può infatti costituire e costruire una storia, ma sradicata dall'amore. La tradizione etica cristiana ha chiamato questa possibilità "*ostinazione*", ed ha individuato in essa la qualità dell'esistenza satanica. Se allo sguardo poco attento, l'ostinazione e la fedeltà sembrano essere il concavo ed il convesso della stessa figura, in realtà l'una è la contraffazione dell'altra. Ciò che le contrappone è precisamente l'amore: fedeltà è vivere la propria temporalità nell'amore, fedeltà è la storia dell'amore. Che cosa è, in fondo, la storia della salvezza, la "divina Economia" se non l'attuazione nel tempo di una decisione presa nell'eternità, quella di predestinare l'uomo in Cristo? Che cosa è la fedeltà di Dio se non il Suo permanere sempre in questa decisione, dentro a tutto ciò che Egli fa per l'uomo (cfr. 2 Cor 1, 10)? Ed è per questo che, come riprenderemo in seguito, la sua Misericordia è sempre più forte di ogni peccato e solo il peccato contro lo Spirito Santo potrebbe dare scacco matto alla Fedeltà di Dio. Dunque, la

fedeltà consiste nel vivere la propria temporalità nell'amore, la fedeltà è la storia dell'amore. Siamo così entrati nel mistero della fedeltà coniugale.

Come ho già detto, si può parlare di fedeltà solo all'interno di una permanenza, di una stabilità, di un dimorare in una *decisione* che per sua natura chiede di distendersi nel tempo. Esiste una decisione *umana* che sia cosiffatta da porre la nostra libertà nella fedeltà? tale da esigere una storia, nel senso che abbiamo già spiegato? Che qualsiasi decisione umana che ponga una persona in relazione con un'altra persona esiga una fedeltà, è una convinzione che appartiene al patrimonio etico e giuridico di ogni uomo: *pacta sunt servanda*, si dice giustamente. Ma anche i moralisti più rigorosi hanno ammesso la non assolutezza di questa norma, nel senso che mutandosi sostanzialmente le condizioni, le circostanze storiche in cui il rapporto si è costituito, generalmente questa mutazione da diritto alla rottura. E comunque, in ogni caso, se esiste l'accordo di tutti i contraenti, ciascuno è libero di ritirarsi dai propri impegni. *Tutte* le decisioni sono di questa natura? La decisione coniugale è di *altra* natura, così come la decisione verginale (della quale ora non dobbiamo parlare). Essa è per sua natura irrevocabile e perciò può essere vissuta solo nella fedeltà. Che cosa la decisione coniugale ha in sé di diverso dalle altre? Molto semplicemente, il suo oggetto, *ciò che* è deciso. L'uomo e la donna decidono di donare *se stessi* l'uno all'altro. Non ciò che hanno, ma il loro *essere* personale. Solo l'amore coniugale (e verginale e pastorale) è dono di *se stesso*. Ora, mentre tutto l'altro è quantificabile, è misurabile, il "se stesso" non lo è: o è donato *tutto* o non è donato *per niente*. A causa della natura stessa della persona. La fede ci dice che questo è vero anche nelle relazioni intra-trinitarie. L'incommensurabilità di ciò che è donato implica che il dono possa essere compiuto *tutto* in una sola volta e *una volta sola* per tutte (cfr. *Lettera agli Ebrei*, tutta costruita su questa dialettica). Ma questo per la persona umana è impossibile, fin che resta dentro al tempo. Ed infatti il Cristo, che ha compiuto un tale dono di sé, a causa di esso ed attraverso esso, è risorto, cioè è entrato in una nuova dimensione, diversa da quella della nostra storia temporale. Esiste solo una forma possibile umanamente del "tutto in una sola volta" e della "volta sola per tutte": la forma del perdurare, del dimorare *per sempre* nella decisione del dono. Cioè, l'unica forma possibile è la fedeltà. Essa, come ho già detto, consiste nel vivere la propria temporalità nell'amore; è la storia dell'amore poiché è l'amore che produce la propria storia.

Da quanto ho detto finora risulta che una persona la quale non sia in possesso di se stessa e che non intenda donare se stessa, rimane fuori della fedeltà: ogni esperienza di definitività le è preclusa. Il discorso sulla fedeltà, come ho detto fin dall'inizio, ci introduce nelle dimensioni più profonde della persona umana. Il dramma più grande dell'uomo è perdere *se stesso*, anche se questa perdita fosse ricompensata dal guadagno di tutto il mondo, come ci insegna il Signore. L'uomo e la donna oggi sembrano proprio aver perso se stessi. Questa perdita li ha condotti ad una concezione e ad una esperienza di un amore (si fa per dire) ridotto al compromesso fra due egoismi opposti, oppure alla licenza donata l'uno all'altro di fare uso del corpo. Avevamo lasciato

in sospeso la domanda se la disperazione (propria di ogni forma di paganesimo) di chi ritiene non redimibile il tempo, abbia preso possesso vincente nel cuore dell'uomo di oggi. Ora possiamo capire meglio la portata di questa domanda. Chi ha perduto se stesso, non può redimere il suo tempo trasformando la sua cronologia in storia: può solo lasciarsi trasportare nella e dalla successione dei singoli istanti. Non è capace di progettare se stesso nella temporalità, poiché semplicemente non possiede nessun se stesso. È privo di memoria e di prospettiva. Le fini analisi agostiniane hanno mostrato questo nesso fra memoria, se stesso e tempo. L'annuncio cristiano sulla fedeltà-indissolubilità coniugale è diventato semplicemente *incomprensibile* ad un tale uomo.

*Che cosa fare?* Si può cadere nell'illusione di pensare di poter aiutare questo uomo attraverso la riproposizione pura e semplice del comando della fedeltà ed indissolubilità, ritenendo che questa sia la via della salvezza. In realtà, questa via conduce l'uomo o alla disperazione o all'amoralismo cinico. Tolta al Vangelo la grazia, che cosa resta? un'esigenza inumana. Agostino non ebbe paura a qualificare una tale proposta (pelagiana) un "veleno" per l'uomo: ingerita, lo porta alla morte. Per altro, sono convinto, come ho già detto, che una tale proposta è oggi semplicemente incomprensibile.

Si può cadere nell'illusione di pensare di poter aiutare questo uomo, inducendolo a pensare che alla fine esista una coscienza morale personale *ultimo* giudice della propria storia. Questo inganno è peggiore del precedente, perché chiude veramente l'uomo in una prigione senza vie di uscita: la prigione del proprio vuoto.

Ed infatti la Chiesa non ha mai cercato di aiutare l'uomo in questo modo. Come lo ha fatto? il presente numero di *Anthropotes* vorrebbe essere un piccolo contributo a riscoprirla.

Ho accennato sopra alla radice ultima della fedeltà coniugale: il dono di sé. È proprio a questo livello che si pone il centro dell'annuncio cristiano, l'affermazione cioè della *sacramentalità* del matrimonio. Essa fa sì che l'uomo e la donna che si sposano siano resi partecipi della stessa donazione fedele che Cristo ha fatto di se stesso sulla Croce, partecipazione che implica anche guarigione dal proprio egoismo. È la fedeltà stessa di Cristo che viene partecipata agli sposi. "Muoversi rimanendo nello stesso luogo", così abbiamo anche definito la fedeltà, ed ancora abbiamo detto che chi ha perduto se stesso, non può capire che cosa sia la fedeltà. Ed anche, di conseguenza, chi è privo di memoria ha perduto se stesso: la vita è la somma di tanti istanti, senza alcuna unità progettuale che dia senso, senza nessuna definitività.

Ritroviamo queste esperienze, ma redente, nel dono dello Spirito Santo che infonde la carità coniugale nel cuore degli sposi. Lo Spirito Santo è la memoria della Chiesa: essa rimane sempre nello stesso luogo, da vera sposa fedele, cioè nel Cristo che dona se stesso sulla Croce, perché è lo Spirito che ve lo fa dimorare. Ed è lo stesso Spirito che muove la Chiesa. Così la Chiesa non può mai perdere se stessa perché lo Spirito è la sua memoria. Tutto questo accade nella persona degli sposi.

Quando, anche da parte dei pastori, ci si stacca da questo centro, dal cuore del Vangelo, più precisamente ancora si oscura la percezione della sacramentalità del matrimonio, allora si entra in una situazione di inestricabili problemi. Da essa di solito si pensa di uscire, *compromettendo* la fedeltà e si chiama tutto questo misericordia. I primi tre studi del presente numero nascono nel contesto di questa riflessione.

Il problema della fedeltà, ho ripetuto varie volte, è il problema della redenzione del tempo. Solo lo Spirito Santo redime il nostro tempo e trasforma la nostra cronologia in storia vera: lo Spirito che abita nella Chiesa. Sradicata dalla Chiesa, o perfino contrapposta alla Chiesa, che cosa resta della soggettività cristiana? È un processo che è accaduto nella modernità. Il *test* più importante per capire questo processo è la dottrina della coscienza morale. Una dottrina che puntualmente si è pensato, ancora una volta, fosse la chiave di volta della soluzione del problema dei divorziati risposati. L'attribuzione di tanta importanza ad un giudizio della nostra ragione mostra quanto sia stata oscurata la percezione della sacramentalità del matrimonio. Il quarto studio del presente numero affronta tutta questa problematica.

Tutto il Nuovo Testamento è consapevole che permane nel battezzato la possibilità di staccarsi da Cristo, di ricadere nel peccato anche in forma grave. È possibile anche a chi ha ricevuto lo Spirito nel sacramento del matrimonio, tradire la fedeltà, anche nella forma più grave di istituzionalizzare l'adulterio con un secondo pseudo-matrimonio. La Chiesa è il luogo della misericordia del Padre e la misericordia tanto più si svela quanto più grande è la miseria che perdonata. Che cosa significa tutto questo? Gli ultimi due studi del presente numero lo dicono.

Ho iniziato questo Editoriale dicendo che il tema della fedeltà ed indissolubilità matrimoniale è uno dei crocevia in cui si incontrano tutte le esperienze fondamentali dell'uomo e della modernità in particolare. Ora possiamo comprendere meglio la portata di questa affermazione. La redenzione del tempo è accaduta precisamente nell'istante supremo in cui Cristo ha donato se stesso, poiché in quel momento Egli è entrato (e noi con Lui) nel Santo: una volta per sempre. *Stat Crux, dum volvitur orbis:* a causa di questo "rimanere", anche gli sposi possono "rimanere" nell'amore dello Spirito.

C.C.



## SOMMARI

(italiano, inglese, francese)

H. CROUZEL, *Le remariage après divorce selon les Pères de l'Eglise.*

In questo articolo, l'autore presenta una rassegna di libri e articoli, scritti tra il 1968 e il 1983, volti a dimostrare, attraverso uno studio sui testi patristici che l'autore giudica non valido, che la Chiesa dei primi secoli ammetteva il matrimonio dopo il divorzio.

L'autore riassume quindi due studi già pubblicati: il primo esamina i procedimenti impegnati per far dire ai testi quello che essi non dicono; il secondo esamina l'impiego dei versetti *Mt 5, 32 e 19, 9* contenenti i famosi incisi. In quest'ultimo articolo, si constata che la forma ammessa attualmente di *Mt 19, 9* era sconosciuta agli autori cristiani fino al IV secolo. Essi citano tale versetto sotto la forma di *Mt 5, 32* che non pone lo stesso problema. Ne consegue che il testo attuale di *Mt 19, 9* non è quello originario e deve essere il prodotto di un errore.

Dopo alcuni richiami a un testo famoso di Origene, l'autore riporta e commenta un passaggio di un'omelia di Giovanni Crisostomo.

In this article, the author presents a review of books and articles, written from 1968 to 1983, aiming to demonstrate, through a study of patristic texts which is negatively judged by the author, that the Church of first centuries admitted marriage after divorce. The author summarizes two already published studies: the first examines the procedures used to make texts say what they do not say; the second studies the use of verses *Mt 5, 32* and *19, 9* which includes the famous sentences. In it, the author underlines that the present form of *Mt 19, 9* was unknown to Christian authors until the fourth century. They cited this verse under the form of *Mt 5, 32* that does not pose the same problem. It derives from this that the present text of *Mt 19, 9* is not the original one and must be the product of a mistake.

After recalling a famous text by Origen, the author quotes and comments a passage of an homily of John Crysostome.

L. SCHEFFCZYK, *Rückbesinnung auf die Sakramentalität der Ehe als Weg aus der Krise.*

L'articolo parte dalla soluzione proposta dai Vescovi dell'Oberrhein, secondo la quale i fedeli divorziati risposati possono accedere all'eucaristia se in coscienza si sentono autorizzati a ciò e dopo un colloquio con un sacerdote. Esso accenna alla Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede e alla sua recezione non unitaria all'interno della Chiesa. L'autore, inoltre, cerca di mostrare la radice dell'incomprensione

dell'insegnamento della Chiesa, ribadito nella suddetta Lettera: la mancanza del pensiero sacramentale – in questo contesto soprattutto del sacramento del matrimonio e dell'Eucaristia – da parte di un mondo sempre più secolarizzato. Come “via di uscita” l'autore propone di impegnarsi con forza a far comprendere nuovamente la sacramentalità del matrimonio, immagine dell'unione sponsale tra Cristo e la sua Chiesa.

This article starts from the solution proposed by the Bishops of Oberrhein, according to which divorced remarried faithful may be allowed to Holy Communion if, in their conscience, they feel authorized to do so and after a meeting with a priest. It analyzes also the Letter by the Congregation for the Doctrine of the Faith and the different comments on it in the Church. The author tries to show also the reason for the misunderstanding of the Church's teaching, which has been reaffirmed in this Letter: the lack for a sacramental thought – in this context especially the sacrament of marriage and of Holy Communion – in a more and more secularized world. As ‘way out’, the author proposes a strong engagement for a better understanding of the sacramentality of marriage as image of the sponsal union between God and his Church.

L. MELINA, *Il ruolo della coscienza nell'accesso alla comunione eucaristica dei divorziati risposati.*

The author moves from two fundamental truths: 1) the situation of life of remarried divorced people ‘objectively’ contradicts Holy Communion; 2) this objective contradiction can not be solved by a ‘subjective’ decision of the conscience, that has no authority to express itself about the doctrine and about the validity of marriage. In order to understand the Magisterium's intervention about the problems of the role of conscience, this article analyzes five points. It starts with the dimensions of marriage crisis constituting a new pastoral challenge (1) and some disputable pastoral solutions centered on the role of conscience (2); it continues by enlightening the basic dimensions of Catholic vision on conscience (3). The fourth point concerns that truth on marriage and on the conditions for the access to Holy Communion that must be the landmark for every judgement of the conscience (4). At the end (5), the author exposes some pastoral conclusions about the role of priest as being at the service of an authentic christian conscience.

L'auteur base son étude sur deux vérités fondamentales: 1) la condition de vie des divorcés rémariés est ‘objectivement’ en contradiction avec l'Eucharistie; 2) cette contradiction objective ne peut pas se résoudre par une décision ‘subjective’ de la conscience qui n'a aucune autorité de s'exprimer sur la doctrine et sur la validité du mariage. Pour mieux comprendre l'intervention du Magistère à propos du rôle de la conscience, l'auteur passe à travers cinq moments. D'abord, il montre les dimensions de la crise du mariage qui constituent une nouvelle défi pastorale (1) et les solutions pastorales discutables (2), centrées sur le rôle de la conscience; en suite, il fait lumière sur les dimensions constitutives de la vision catholique de la conscience (3); il passe donc à montrer cette vérité sur le mariage et sur les conditions pour l'accès à l'Eucharistie (4) qui doivent constituer le point de repère pour tout jugement de la conscience. Enfin (5), l'auteur tire des conclusions pastorales sur le rôle du prêtre au service d'une conscience chrétienne authentique.

## IN RILIEVO

J. NOURISSAT, *Oui, cette pastorale est possible!*

L'articolo è un resoconto molto meditato di una lunga esperienza pastorale condotta dall'autore fra i divorziati risposati. Esso non intende proporsi come un apporto scientifico, ma come la proposta di una pastorale profondamente radicata nella Parola di Dio. Ciò che in primo luogo l'autore intende mettere in rilievo è che la cura pastorale proposta dalla Chiesa nei suoi documenti ufficiali è possibile. Essa infatti è l'unica nella quale si rende presente la "cura pastorale" di Cristo stesso. Giustamente, infatti, l'autore pensa che la Lettera della Congregazione della Dottrina della Fede pone questa domanda centrale: la pastorale che praticate riguardante l'accesso all'Eucarestia da parte dei divorziati risposati è quella di Gesù nella sua Chiesa? L'articolo quindi si sviluppa attraverso un confronto preciso fra la pratica pastorale compiuta dall'autore, la Lettera già citata e l'Es. Ap. *Familiaris consortio*. E conclude con alcune proposte concrete per i pastori.

This article is a very meditated account of a long pastoral experience that the author made among divorced remarried people. It does not intend to be a scientific study but a proposal of a pastoral profoundly rooted in the Word of God. The author would like to underline that the pastoral care proposed by the Church in her official documents is possible. It is the only care in which it is present the "pastoral care" of Christ himself. In fact, the author thinks that the Letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith puts this central question: is the pastoral you practice concerning the access of divorced remarried people to Holy Communion the same pastoral of Jesus Christ in His Church? The article continues with a precise comparison among the pastoral practiced by the author, the already cited Letter and the Apostolic Exhortation *Familiaris consortio*. The article ends with some actual proposals for priests.

## NOTA CRITICA

M. POMPEDDA, *Problematiche canonistiche*.

This article deals with a problem that is present very often in the discussions about divorced remarried people. It is the problem that someone, with a precise intention, calls 'conflict among internal and external forum'. The author first underlines the public-ecclesial character of marriage, being a natural institution as well as a sacrament. It follows from this truth that it is due to the right authority to judge the validity of a celebrated marriage. These fundamental truths leads to the assertion according to which, in a very strict sense, it is not possible in this field a conflict among internal and external forum. The real problem is on the contrary the value to be attached to the declarations of spouses concerning their intentions. Can they, also in the lack of other evidences, give the necessary certainty to the judge? Canon law establishes norms according to which the simple declarations of the parties can constitute a sufficient evidence of nullity. Therefore, only those who continue to attribute to the subjective conscience the highest value of the truth of a fact can speak of 'conflict among internal and external forum'.

L'article traite un problème qui est très souvent présent dans les discussions sur les divorcés remariés. C'est le problème que, avec une intention précise, quelqu'un a formulé comme 'conflit entre *for intérieur* et *for extérieur*'. L'auteur souligne d'abord le caractère publico-ecclésial du mariage en tant que institution naturelle aussi bien que sacrement. La conséquence très importante de cette vérité est que c'est à l'autorité légitime de juger la validité du mariage célébré. Ces vérités fondamentales mènent à l'affirmation que, dans un sens rigoureux, dans ce domaine il ne peut pas exister un conflit entre *for intérieur* et *for extérieur*. Le problème véritable est au contraire celui de la valeur à attribuer aux déclarations des époux sur leurs intentions. Est-ce qu'elles peuvent donner au juge la certitude nécessaire, même en l'absence d'autres preuves? La loi canonique a établi des normes selon lesquelles les simples déclarations des plaideurs peuvent constituer preuve suffisante de nullité. En conséquence, seulement ceux qui continuent à attribuer à la conscience subjective la valeur suprême sur la vérité d'un fait peuvent parler de 'conflit entre *for intérieur* et *for extérieur*'.

## LE REMARIAGE APRES DIVORCE SELON LES PERES DE L'EGLISE

HENRI CROUZEL, S. J.\*

A en croire même des articles de journaux importants de la presse catholique, l'attitude de l'Eglise primitive à l'égard du second mariage après divorce n'aurait pas été aussi claire qu'on veut bien le dire. Cette opinion est la conséquence de certains écrits parus entre 1968 et 1983, et visant à montrer que les premiers siècles chrétiens n'avaient pas eu à ce sujet une attitude aussi stricte que la hiérarchie ecclésiastique dans les temps modernes. Leur but était clair: pour que l'Eglise d'aujourd'hui consente à accepter d'être plus coulante sur ce point, il fallait lui montrer que sa sévérité actuelle n'était pas conforme à l'attitude qui avait été celle des débuts du christianisme. Passons sur la conception de la tradition excluant tout développement que supposent ces travaux. Plus grave encore est la manière arbitraire dont est traitée l'histoire, ce qui est fréquent quant elle est faite pour soutenir une thèse<sup>1</sup>.

Nous pouvons remarquer d'abord dans tous ces essais la place accordée à des "principes d'interprétation" qui commandent le développement. Voici les principaux: "Les chrétiens ne pouvaient faire ce que le droit civil ne comportait pas", c'est-à-dire interdire un second mariage que le droit romain permettait:

---

\* Professeur invité de Patrologie, Université Pontificale Grégorienne et Institut Patriistique "Augustinianum", Rome.

<sup>1</sup> Voir à ce sujet: JOSEPH MOINGT, "Le divorce pour motif d'impudicité (*Matthieu 5, 32; 19, 9*)" dans *Recherches de Science Religieuse* (= RSR) 56, 1968, 337-384; cf. H. CROUZEL, "Les Pères de l'Eglise ont-ils permis le remariage après séparation?", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* (= BLE) 70, 1969, 3-43, réédité dans *Mariage et divorce, Célibat et caractère sacerdotal dans l'Eglise ancienne*, Turin (Bottega d'Erasmo), 1982, 3-43; VICTOR J. POSPISHIL, *Divorce and Remarriage: Towards a new Catholic Teaching*, New York (Herder and Herder) 1967; voir H. CROUZEL, "Remarriage after Divorce in the primitive Church: A propos of a recent book", *The Irish Theological Quarterly* (publié aussi en italien), réédité dans *Mariage et Divorce...*, 65-91; PIERRE NAUTIN, "Le canon du concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce" et "Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine" dans RSR 61, 1973, 353-362 et 62, 1974, 7-54; voir H. CROUZEL, «A propos du concile d'Arles» et "Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins", BLE 14, 1973, 3-13 et 75, 1974, 25-40; réédités dans *Mariage et Divorce...*, 127-158; GIOVANNI CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna (Ed. Dehoniane) 1977; voir H. CROUZEL, "Un nouvel essai pour prouver l'acceptation des secondes noces dans l'Eglise primitive" et "Les *digamoi* visés par le Concile de Nicée dans son canon 8", *Augustinianum* 17, 1977, 555-566 et 18, 1978, 533-546, réédité dans *Mariage et divorce...*, 193-218. Enfin de nouveau PIERRE NAUTIN, "Divorce et remariage chez Saint Épiphane", *Vigiliae Christianae* 17, 1983, 157-179; voir dans la même revue H. CROUZEL, "Encore sur divorce et remariage selon Épiphane", 1984, 18, 271-280.

mais l'interdiction d'un second mariage ne les mettait pas en contradiction avec le droit romain, car les divorcés n'étaient pas forcés par lui à se remarier. "Il n'y avait pas de législation chrétienne du mariage dans les premiers siècles": mais bien des témoignages montrent que Gen 2, 24, attribué à Dieu même par Jésus selon Mt 19, 4-5, était compris comme la "loi" du mariage chrétien. "Il n'y avait pas de liturgie du mariage dans les premiers siècles": certes, les témoignages anciens sont rares, mais ceux de Tertullien, *Ad Uxorem* ii, 8, 6, *De Monogamia* XI, 1-2, ne méritent pas d'être évacués comme l'a fait Dom Korbinian Ritzer, en se méprenant sur leur portée<sup>2</sup>. "Quand les Pères parlent de rupture du mariage par l'adultère, ils entendent, comme le droit romain, permettre le remariage": bien des Pères dont le refus du remariage est exprimé clairement emploient aussi cette expression qui signifie seulement que l'adultère est une violation du mariage. "L'exception de l'incise porte aussi sur le remariage". "Les Pèresissaient en Mt 19, 9 la permission du nouveau mariage": nous allons traiter juste après ce paragraphe la question des fameuses incises de Mt 5, 32 et 19, 9. "L'Eglise ne pouvait pas obliger les séparés à la continence": elle y obligeait cependant, à partir du IVème siècle, les membres du clergé qui étaient mariés avant d'avoir reçu les ordres et aussi ceux qui étaient ou avaient été astreints à la pénitence publique. "Un mariage pouvait être adultère sans être invalide": on le tire de textes d'Origène et de Basile dont une lecture plus attentive montre le contraire. "L'inégalité des sexes du monde juif ou gréco-romain se retrouve chez les écrivains chrétiens primitifs": en ce qui concerne la question dont nous nous occupons actuellement, le mariage, à l'exception de Basile et de l'inconnu qu'on désigne sous le nom d' Ambrosiaster tous les Pères – et ils sont nombreux à le mentionner – restent fidèles à l'injonction de Paul en 1 Cor 7, 4: "La femme n'est pas maîtresse de son propre corps, mais c'est l'homme; l'homme n'est pas maître de son propre corps, mais c'est la femme"; les deux conjoints sont donc égaux en ce qui concerne le *ius ad corpus*. Enfin "la mentalité populaire était en faveur du remariage après divorce": le scandale provoqué d'après Jérôme par le remariage de Fabiola à Rome n'est pas en faveur de cette affirmation.

Ajoutons à cela un certain nombre de procédés assez discutables de ces auteurs. On reprend la question à zéro sans tenir compte de ce qu'ont dit les prédecesseurs. On tire des conclusions tout à fait gratuites. On utilise des "hypothèses de travail", c'est-à-dire qu'on fait une hypothèse qu'on essaie ensuite de justifier. On abuse des arguments *e silentio* et on en vient même à tenir le raisonnement suivant: si un tel n'a pas dit que le remariage était permis dans ce cas, c'est la preuve que c'était l'opinion commune de telle sorte qu'il n'y avait pas bevoin de le préciser. On préfère l'allusion que l'on croit trouver obscurément à l'affirmation claire. Enfin ne manquent pas les lectures fautives et on ne prend pas la peine de lire les textes dans leur contexte. Ainsi on ne retiendra de l'homélie du Chrysostome sur le certificat de répudiation que la

<sup>2</sup> *Le remariage dans les Eglises chrétiennes*, Paris 1970; voir H. CROUZEL, "Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien", *BLE* 74, 1973, 313, réédité *Mariage et divorce...*, 115-125.

phrase: "L'adultère n'est la femme de personne", sans voir qu'il s'agit d'une réflexion du premier mari en présence du second et qu'il veut dire que cette femme ne peut plus vivre avec lui à cause de son adultère, ni avec l'autre, car elle est toujours unie à lui. Le paradoxe échappe à qui ne tient pas compte du contexte<sup>1</sup>.

La question des "incises de Matthieu" joue un rôle important dans cette histoire. Non Mt 5, 32 qui ne mentionne pas le remariage: «Moi, je vous dis que celui qui renvoie sa femme sans raison de fornication la rend adultère et que celui qui épouse la répudiée la rend adultère». Mais Mt 19, 9 qui unit dans une même phrase l'adultère de la femme et le remariage du mari: "Moi, je vous dis que celui qui renvoie sa femme, non pour adultère et se remarie avec une autre commet l'adultère". On pourrait en effet en déduire que celui qui a renvoyé son épouse adultère, s'il se remarie, n'est pas adultère. Ces textes ont occasionné une littérature innombrable.

Mais on ne s'est pas demandé si le second texte, phrase mal bâtie parce qu'elle tire une conclusion d'une double condition, était authentique. Notre plus ancien manuscrit grec de la Bible, le *Vaticanus graecus* 1209 du IVème siècle et une importante minorité de manuscrits postérieurs citent Mt 19, 9 sous la même forme que Mt 5, 32, sans mention d'un second mariage. Le second manuscrit par l'ancienneté, le *Sinaiticus*, et la majorité des manuscrits postérieurs le présentent sous la forme indiquée plus haut, avec mention du second mariage.

Comment savoir quelle est la forme originelle? Le seul moyen est d'examiner les citations patristiques. Jusqu'à Origène au IIIème siècle, Mt 19, 9 est cité de mémoire sans mention du remariage, mais sous des formes pas assez précises pour pouvoir tirer des conséquences fermes. Mais dans son Commentaire sur Matthieu au tome XIV § 24, dans un passage dont le texte grec est entièrement conservé, il cite à trois reprises Mt 19, 9 – c'est bien ce verset et non Mt 5, 32 qu'il explique en cet endroit – et dans le développement qui suit discute seulement la raison de la répudiation, ne faisant allusion au remariage qu'à la fin du paragraphe pour dire que de toute façon le mariage qui suivrait la séparation serait un faux mariage et que le second mari ne serait qu'apparemment mari. Ce témoignage est très précieux car Origène est un habitué de la critique textuelle et il lui arrive souvent de mentionner et d'essayer d'expliquer diverses leçons trouvées dans des *codices* autres que ceux qu'il utilise habituellement. Il ne connaît donc pas la forme actuelle de Mt 19, 9, car dans le cas contraire, il l'aurait certainement mentionnée et aurait essayé de l'expliquer. Il témoigne ainsi non seulement du texte reçu à Césarée de Palestine où il a composé à la fin de sa vie le Commentaire sur Matthieu, mais aussi du texte reçu à Alexandrie où il a passé la première partie de sa vie. En outre il a voyagé dans à peu près toutes les régions de l'Orient, de Rome au Caucase et en

<sup>1</sup> Voir tout cela développé dans H. CROUZEL, "Divorce et remariage dans l'Eglise primitive: Quelques réflexions de méthodologie historique", *Nouvelle Revue Théologique* 108/10, 1976, 891-917; réédité *Mariage et divorce...*, p. 167-191.

Arabie et n'a jamais trouvé un pareil texte. On ne peut pas supposer qu'il l'ait découvert quelque part et ne l'ait pas mentionné parce qu'il était en contradiction avec les idées qu'il professait: c'est ignorer en disant cela le respect qu'il a pour le texte sacré et qui l'amène continuellement à expliquer les leçons divergentes qui pourraient être originelles. D'autre part le texte du Commentaire sur Matthieu que nous venons de mentionner exprime toutes les difficultés qu'il constate dans Mt 19, 9, tel qu'il le connaît, sous la forme de Mt 5, 32, tout en disant qu'on ne peut aller contre la volonté divine.

La première mention claire de la nouvelle leçon se constate dans l'embarras qu'éprouve Hilaire de Poitiers en commentant Mt 19, 9 dans son Commentaire sur Matthieu<sup>4</sup>. Il lui paraît impossible d'expliquer ce texte: de toute façon on doit le faire en accord avec les directives pauliniennes, ce qui suppose l'exclusion du second mariage. On retrouve ce texte chez Pélage qui n'en tire aucune conclusion et chez Augustin qui atteste les deux formes de Mt 19, 9 et essaie laborieusement d'expliquer la seconde dans le *De coniugis adulterinis*<sup>5</sup> sans permission d'un second mariage. En Orient, à part le *Sinaiticus*, on ne voit guère citer Mt 19, 9 sous sa forme actuelle dans les premiers siècles. Un indice assez frappant se trouve dans des passages où Jean Chrysostome<sup>6</sup> et Cyrille d'Alexandrie<sup>7</sup> expliquent la discussion de Jésus avec les Pharisiens de Mt 19, 3-11: Mt. 19, 9 est cité sous la forme de Mt 5, 32 sans mention du remariage alors que c'est Mt 19 qui est expliqué. La même chose peut se constater dans le *Tractatus in Ioannem* IX, 2 du même Augustin, bien que ce dernier connaisse la forme actuelle qu'il tente d'expliquer dans le *De coniugis adulterinis*. Avant eux, Tertullien dans le *De Monogamia* IX, 3 agit de même en expliquant Mt 19, 9. Nous voyons donc apparaître la forme actuelle de Mt 19, 9 au IVème siècle avec le *Sinaiticus* et Hilaire de Poitiers. Il est possible que ce nouveau texte vienne soit du *Diatessaron* de Tatien soit d'un autre *Diatessaron* qui en dérive: il s'agit d'un Evangile formé d'une fusion des quatre et le Mt 19, 9 actuel procèderait d'une fusion de Mt 19, 9 sous la forme de 5, 32 avec Mc 10, 11, car selon Ephrem dans son Commentaire du *Diatessaron* de Tatien, c'est l'Evangile de Marc qui fournit la trame de tout ce passage<sup>8</sup>.

Réexaminons maintenant quelques auteurs. A propos d'Origène, dans un article de la *Revue de Droit Canonique*<sup>9</sup>, Ch. Munier étudie le passage du Commentaire sur Matthieu<sup>10</sup> auquel nous avons fait allusion et analyse avec prespicacité les objections que l'interdiction du remariage après divorce lui

<sup>4</sup> 19, 2.

<sup>5</sup> I, 11 (12).

<sup>6</sup> *Homélies sur Matthieu* 72 (ou 73).

<sup>7</sup> *Commentaire sur 1 Corinthiens* VII, 8.

<sup>8</sup> Voir sur ce sujet H. CROUZEL, "Le texte patristique de Matthieu V, 32 et XIX, 9" dans *New Testament Studies* 19, 1972-1973, 98-119 et "Quelques remarques concernant le texte patristique de Mt. 19, 9" dans *BLE* 82, 1981, 83-92. Les deux articles réédités dans *Mariage et divorce...*, 92-113 et 239-242.

<sup>9</sup> "Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation", 28, 1978, 15-29.

<sup>10</sup> XIV, 23-24, *GCS* X, 340, 15-345, 10.

inspire, tout en affirmant nettement que telle est la loi du Christ et de l'Ecriture. Origène rapporte en effet que des évêques ont permis le remariage d'une femme du vivant de son mari. Il ne les blâme pas durement, mais souligne par trois fois qu'ils ont agi contrairement à ce que dit l'Ecriture. Origène montre ensuite les difficultés que pose l'unique cause de répudiation qu'est la fornication, alors que d'autres motifs plus graves pourraient la justifier. Mais "agir contrairement à la volonté de l'enseignement du Sauveur, tous reconnaîtraient que cela est impie"<sup>11</sup>. Et après avoir constaté que le mari pourrait être parfois cause de l'adultère de la femme en lui permettant par naïveté des relations masculines ou en se refusant à elle, Origène termine par ces mots: "De même que la femme est adultère même si elle croit être unie à un homme alors que son premier mari est encore vivant, de même l'homme qui semble épouser une répudiée ne l'épouse pas vraiment, selon la parole de notre Sauveur, mais est adultère"<sup>12</sup>. L'article de Ch. Munier met bien en valeur à la fois les difficultés d'Origène et son attachement à la parole du Christ. Il est cependant regrettable que les notes de Ch. Munier qui accompagnent ces textes dans les extraits reproduits par *Traditio Christiana*<sup>13</sup> expriment moins clairement le déchirement intérieur d'Origène, donnant l'impression qu'il approuve ces évêques: notamment on ne voit pas pourquoi il arrête sa citation de XIV, 24, juste avant la phrase que nous venons de citer, celle qui montre le plus clairement que le mariage avec une répudiée n'est pas vraiment un mariage.

Dans notre livre, "L'Eglise primitive face au divorce", nous avons étudié Jean Chrysostome<sup>14</sup> qui tient et prêche constamment le refus du second mariage après divorce. Mais nous n'avons pas cité le texte important qui suit: "Paul, quand il écrit aux Hébreux<sup>15</sup>, leur parle et les exhorte en ces termes: 'Recherchez la paix avec tous et la sanctification sans laquelle personne ne verra le Seigneur'. Il appelle sanctification la tempérance, de sorte que chacun doit se contenter de son épouse et ne pas tomber dans les liens d'une autre. Celui qui ne se contente pas de la sienne, il lui est impossible d'être sauvé, mais il doit périr, même s'il a accompli beaucoup d'oeuvres bonnes. Après la fornication il est impossible d'entrer dans le royaume des cieux: d'autant plus que ce n'est pas là fornication, mais adultère. Celle qui est liée à un mari, si elle va avec un autre, est adultère; de même celui qui est lié à une femme, s'il en prend une autre, commet un adultère. Cet homme n'héritera pas du royaume des cieux, mais il tombera dans la gêne. Entends ce que dit le Christ de telles personnes: 'Leur ver ne mourra pas et le feu ne s'éteindra pas'. Car ne reçoit aucune excuse celui qui avec sa femme et ayant recu d'elle une telle consolation lui fait offense avec une autre: ceci du reste est intempérance. Si beaucoup s'écartent de leur épouse, quand c'est le temps du jeûne et de la prière, celui qui ne se contente pas d'elle mais s'unit à une autre, combien de feux ne s'allume-t-il pas".

<sup>11</sup> 340, 28-341, 8.

<sup>12</sup> 343, 12-15.

<sup>13</sup> CHARLES MUNIER, *Mariage et Virginité dans l'Eglise ancienne*, 199-203.

<sup>14</sup> p. 177-204.

<sup>15</sup> *Hebr* 12, 14: remarquons que l'*Epître aux Hébreux* est attribuée à SAINT PAUL.

"Celui qui s'est séparé de son épouse et qui l'a chassée, il ne lui est pas permis de s'unir à une autre, car c'est là un adultère; celui qui fait entrer une autre à l'intérieur de sa maison, quel mal ne se prépare-t-il pas? Que personne n'accepte que cette maladie reste dans sa maison, mais qu'il la rejette et la déracine. Il ne nuit pas à sa femme autant qu'il se nuit à lui-même. Ainsi ce péché est grave et impardonnable, parce que si une femme se sépare d'un idolâtre sans que ce dernier le veuille, Dieu punira la femme, mais si elle se sépare d'un fornicateur, ce ne sera pas la même chose. Vois-tu combien grand est ce mal? Si une croyante, dit l'Ecriture, a un mari incroyant et que celui-ci consent à vivre avec elle, qu'elle ne le répudie pas<sup>16</sup>. Mais avec une fornicatrice il n'en est pas de même. Si quelqu'un renvoie sa femme, hors le cas de fornication, il la rend adultère. Si leur vie commune en fait un seul corps, celui qui vit avec une fornicatrice devient nécessairement un seul corps avec elle. Comment donc la femme honnête recevra cet homme, elle qui est membre du Christ? Et comment s'attachera-t-elle l'homme qui est membre de la prostituée? Mais vois l'hyperbole. Celle qui cohabite avec un incroyant n'est pas impure, car il est dit que l'homme incroyant est sanctifié dans sa femme<sup>17</sup>. Au sujet de la fornicatrice il n'en est pas de même. Mais quoi? Prenant les membres du Christ j'en ferais les membres de la prostituée<sup>18</sup>. Mais au contraire la sanctification demeure si l'incroyant habite avec elle et ne s'en va pas".

"C'est donc un péché grave que la fornication, grave et cause d'un châtiment sans fin. Ici bas il entraîne d'innombrables maux. Cet homme est forcé de vivre une vie misérable et lamentable et elle n'est pas meilleure que celle des condamnés quand il entre dans la maison d'autrui avec crainte et tremblement et il soupçonne tout le monde, esclaves et hommes libres. C'est pourquoi je vous en prie, hâtez-vous de vous libérer de cette maladie. Mais si vous n'obéissez pas vous ne franchirez pas les vestibules sacrés. Car les brebis remplies de gale, pleines de maladie, il ne faut pas qu'elles vivent en troupeau avec les brebis saines, mais qu'elles soient chassées du troupeau, jusqu'à ce qu'elles soient guéries de leurs maladies. Nous sommes devenus des membres du Christ, ne devenons pas les membres d'une prostituée. Ce lieu n'est pas une maison de prostitution, mais une église. Si tu as les membres d'une prostituée ne te tiens pas dans l'Eglise pour ne pas déshonorer ce lieu. S'il n'y avait pas de gêne, s'il n'y avait pas de châtiment, après les accords nuptiaux, après les flambeaux des noces, après la couche juste, après la mise au monde des enfants, après la communauté de vie, comment pourrait-on accepter d'être uni à une autre? Comment ne rougirais-tu pas de honte? Ne sais-tu pas que ceux qui après la mort de leur femme introduisent chez eux une autre épouse sont condamnés par beaucoup, bien que cet acte ne soit pas puni? Mais toi, tu en introduis une autre alors que ta femme vit. N'est ce pas un libertinage considérable? Apprends ce qui est dit dans ce cas: 'Leur ver ne mourra pas et

<sup>16</sup> 1 Cor 7, 13.

<sup>17</sup> 1 Cor 7, 14.

<sup>18</sup> 1 Cor 6, 15.

leur feu ne s'éteindra pas'. Frémis à ces menaces, crains le châtiment. Il n'y a pas ici-bas un plaisir tel qu'il mérite là bas le châtiment".

Il faut certes, dans ce long texte, faire la part d'une certaine exagération oratoire et de l'ardeur apostolique du Chrysostome voulant convaincre ses auditeurs. Il est impossible à un homme vivant ici-bas de savoir si quelqu'un, si grands que soient ses crimes, sera condamné à la Géhenne. Tout cela est le secret de Dieu et aucun homme ici-bas ne peut le savoir. Mais qu'il s'agisse de relations d'un homme marié avec une autre femme, ou de se remarier après avoir renvoyé l'épouse légitime, cela constitue une faute mortelle qui en elle-même, s'il n'y a pas de repentir, mérite la damnation. Voilà ce que Chrysostome prêche à ses auditeurs d'Antioche et ce texte peut être ajouté à ceux que nous avons cités dans "L'Église primitive face au divorce": il montre combien il est grave de voir la permission d'un second mariage dans la phrase que nous avons citée plus haut, "L'adultère n'est la femme de personne", interprétée en dehors de son contexte.

Une allusion est faite dans ce texte à 1 Cor 7, 12-16, à l'éventualité d'un mariage entre païen et chrétien, par exemple lorsque l'un des conjoints se convertit et que l'autre reste païen. Du texte de Chrysostome comme de celui de Paul il faut tirer la conclusion que l'initiative de la séparation doit venir de l'incroyant, non du croyant. Excepté l'inconnu appelé l'Ambrosiaster, aucun Père des cinq premiers siècles n'y voit, quand la séparation se produit, l'autorisation d'un nouveau mariage, qui ne sera permis qu'à partir du haut Moyen Age: c'est cela qui est appelé le privilège paulin, bien que Paul ne parle pas de second mariage dans ce cas. Seul dans les cinq premiers siècles l'Ambrosiaster le permet, de même qu'il permet aussi le remariage du mari dans le cas d'adultère de la femme, sans réciprocité pour la femme devant l'adultère du mari. Mais l'Ambrosiaster étant un inconnu n'a guère d'autorité dans l'Eglise. Au sujet du cas prévu par 1 Cor 7, 12-16, Augustin est particulièrement vêtement dans son refus de tout remariage. Quant aux nouvelles noces après la mort du conjoint, ce texte reproduit les difficultés qu'elles causent dans l'Eglise primitive, spécialement en Asie Mineure, sans qu'elles soient absolument interdites à cause de l'autorisation de Paul<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> 1 Cor 7, 39-40.



## RÜCKBESINNUNG AUF DIE SAKRAMENTALITÄT DER EHE ALS WEG AUS DER KRISE

LEO SCHEFFCZYK\*

### 1) Der neue Lösungsversuch

Die Verlautbarung der Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz "Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen"<sup>1</sup> hat in der Gesamtkirche ein lebhaftes, aber zwiespältiges Echo ausgelöst. In pastoraler Sorge um eine bestimmte, wenn auch (im Verhältnis zur Vielzahl der nichtpraktizierenden und von der Problematik nicht betroffenen Katholiken) kleine Zahl von Kirchengliedern haben sich die genannten Bischöfe "entschlossen", "einen Vorstoß zu wagen" E, S.5), der allgemein den betroffenen Gläubigen eine intensivere pastorale Zuwendung seitens der Kirche und der Seelsorger erbringen sollte, der im besonderen aber auch die Ermöglichung des Kommunionempanges für die wiederverheirateten Geschiedenen in Betracht zog. Dieser Möglichkeit sollten nach der Intention der Bischöfe aber gewisse Bedingungen gesetzt sein, sie sollte auch "keine allgemeine und förmliche, amtliche Zulassung" eröffnen (GR IV, 4), sondern nur "im Einzelfall" eingeräumt werden, dem Grundsatz entsprechend: "Nicht unterschiedslos zulassen, nicht unterschiedslos ausschließen" (GR IV, 4).

Der den "Hinzutritt zur Eucharistie" notwendig begleitende Priester, der "ein... gründliches geistlich-pastorales Gespräch" zu führen hat, bei dem das Gewissensurteil der betreffenden Gläubigen schließlich den Ausschlag gibt, spricht jedoch "keine amtliche Zulassung" in einem förmlichen Sinne aus, so daß auch (scheinbar) die Autorität der Kirche in dem Geschehen nicht beansprucht ist. Daraufhin kommt auch "im Einzelfall" keine "vom Amt allein verantwortete Zulassung" zustande (GR IV, 4). In einem nachfolgenden Schreiben<sup>2</sup> verdeutlichen die Bischöfe, daß in dem ganzen Problemzusammenhang der Unterschied zwischen "Hinzutreten zum Tisch des

---

\* Prof. em. für dogmatische Theologie, München.

<sup>1</sup> *Einführung* (E), *Hirtenwort* (HW), *Grundsätze* (GR), Freiburg i.Br., Mainz, Rottenburg-Stuttgart, 1993.

<sup>2</sup> *Zur Seelsorge mit Wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg i.Br., Mainz, Rottenburg-Stuttgart, 1994 (als Antwort auf das "Schreiben über den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen" der KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE vom 15.10.1994).

Herrn" aufgrund eines "sorgfältigen Gewissensspruchs" und "Zulassung" (seitens der kirchlichen Autorität) wichtig sei (5). Er soll das prinzipielle Festhalten der Kirche an der Unauflöslichkeit der Ehe und am Sakramentscharakter dokumentieren.

Daraufhin kann gefolgert werden, daß "weder generell noch im Einzelfall" eine "amtliche Zulassung ermöglicht wird" (3), so daß der Unauflöslichkeit der Ehe nach der kirchlichen Lehre und Praxis Rechnung getragen zu sein scheint. Die betreffenden Hirten bekunden deshalb auch wiederholt die Überzeugung von der Übereinstimmung ihres "Ansatzes" mit dem Lehramt der Kirche. Sie sehen in dem Apostolischen Schreiben "Familiaris Consortio" (vom 2. November 1981: FC) eine Ermutigung zu "konkreten Konsequenzen", die "dem klugen pastoralen Ermessen der einzelnen Seelsorger" anheimgestellt sind, aber ohne "Freibrief für Willkür" (GR IV, 3).

Die kirchliche Lehre in FC wird so gedeutet, daß sie mit ihrem Festhalten an der Nichtzulassung der Betreffenden zur Eucharistie nur "eine generelle Aussage" mache, "die jede *allgemeine* (kursiv vom Verfasser) Zulassung von Wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten ausschließt" (GR IV, 2). Eine spezielle, in bestimmten Einzelfällen geübte, nichtamtliche Zulassung (später in "Hinzutreten" gemildert) wird damit nicht ausgeschlossen und am Ende als Problemlösung in Vorschlag gebracht.

Es ist nicht zu bestreiten, daß der Lösungsvorschlag der Bischöfe die Bedeutung des Ehesakramentes und der Wesenseigenschaft der Unauflöslichkeit zu wahren sucht (unter Heranziehung der biblischen und theologischen Argumente, aber auch unter Verweis auf angeblich andere Einstellungen einer "zögernden Duldung" und einer "geschmeidigeren Praxis" in der Tradition [HW, 2]). Bestehen bleibt die Tolerierung des Hinzutretens seitens der Kirche und des Amtes in bestimmten Einzelfällen.

Das in der Argumentation eigentlich Neue, das im Bereich der theologischen Logik angesiedelte Deutemodell darf in den Unterscheidungen zwischen "amtlich" und "nicht amtlich", zwischen "Zulassung" und "Hinzutreten", zwischen "Beratung" und "Gewissensentscheidung" gesehen werden, das theoretisch auch Raum läßt für eine Nichtzulassung durch den eigens (von der Kirche) in ein solches Versöhnungsamt berufenen Priester (aber möglicherweise auch Laien). Dann bleibt aber die Frage, ob sich die betreffenden, an diese seelsorgliche Beratung gebundenen Gläubigen kraft ihres "Gewissensentscheides" nicht auch über das möglicherweise negative Votum des Seelsorgers hinwegsetzen können, ja, ob sie die nun ganz neu einzuführende seelsorgliche Ordnung und Prüfung für sich nicht als gegenstandslos erklären können. Wenn man sich z.B. auf "Epikie" gegenüber dem göttlichen Gesetz beruft, dann muß dies gegenüber einem "halbamtlchen" partikulären kirchlichen Gesetz erst recht möglich sein. So

scheint die subtile Differenzierung zuletzt den eigenen Voraussetzungen zu widerstreiten und die stets gesehene und abgelehnte Möglichkeit der Willkür nicht zu bannen.

## 2) Die uneinheitliche Aufnahme im Episkopat

Bekanntlich hat die Kongregation für die Glaubenslehre am 15. Oktober 1994 ein "Schreiben über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen"<sup>3</sup> erlassen, das zu der in die Kontroverse geratenen Frage lehramtlich Stellung nimmt und das an jeden einzelnen Bischof des Weltepiskopats gerichtet ist, wohl um den dringlichen Charakter der Frage zu betonen und die Kollegialität der Bischöfe in individuo anzumahnen. In höflicher und die Temperiertheit der gegenwärtigen Ausübung des Lehramts bezeugender Form knüpft das Schreiben nicht an den singulären Anlaß und an Personen an, sondern lenkt den Blick auf das Internationale Jahr der Familie zurück, in dessen Umfeld auch das Problem der "irregulären ehelichen Situation(en)" gelegen ist, deren sich die Bischöfe im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes "in kluger und taktvoller Weise" annehmen sollen, um den betreffenden Gläubigen "konkrete Wege der Umkehr und der Teilnahme am Leben der kirchlichen Gemeinschaft aufzuzeigen" (SG, 2).

Das Schreiben beginnt mit dem Gedanken an die Barmherzigkeit Gottes, erinnert aber sogleich daran, daß "echte Barmherzigkeit niemals von der Wahrheit getrennt" ist (3). Von dieser Zusammenschau geht die kirchliche Lehre aus, die den Hirten zur pflichtgemäßen Verkündigung anempfohlen wird. Schon zu Beginn wird dabei unter den pastoralen Lösungen diejenige abgewiesen, die "zwar eine allgemeine Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zur heiligen Kommunion" verneint, "aber in bestimmten Fällen" das Hinzutreten zum Tisch des Herrn gestattet, "sofern sie sich in ihrem Gewissensurteil dazu ermächtigt hielten". Das Schreiben nimmt weder die oben erwähnte "Gewissensentscheidung" noch das in Aussicht genommene kirchliche Prüfungsverfahren noch die subtile Disjunktion zwischen "Zulassung" und "Hinzutreten" an, sondern rekurriert auf die beständige kirchliche Lehre (die auch durch geringe Irritationen in der Tradition nicht erschüttert wird), daß die Kirche "eine neue Verbindung nicht als gültig anerkennen kann, falls die vorausgehende Ehe gültig war". Darum dürfen die betreffenden Gläubigen, "solange diese Situation andauert, nicht die Kommunion empfangen" (SG, 4). Damit ist das Gebot Christi als konkret-generell, als universal und bedingungslos geltend erklärt. Beim Vergleich der oben genannten pastoralen Lösung mit dem hier vorangestellten Grundsatz wird man um die Feststellung nicht herumkommen, daß die Treue zum Worte Jesu hier eindeutig und vollkommen gewahrt ist.

---

<sup>3</sup> KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Schreiben über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen (SG).

Das Fundament der zur Begründung dieses Grundsatzes unternommenen Gedankenführung (die hier nur in einigen wesentlichen Belangen aufgenommen werden kann) liegt in der biblisch verankerten Wahrheit von der Ehe als "Abbild der bräutlichen Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche" (SG, 7), die im Sakrament der Einheit, in der Eucharistie, ihr Zentrum hat, worauf auch die Ehe bezogen ist. Das hat nun aber zur Folge, daß die ungültige Ehe, die kein Zeichen der Einheit ist, auch das Sakrament der Einheit nicht beanspruchen kann. Eine dem entgegenstehende Handlung wäre "ein in sich widersprüchlicher Akt", der gar nicht in "rechter und fruchtbarer Weise erfolgen kann" (SG, 9). Damit wird (in weiterführender, aber legitimer Interpretation) das Problem auch in der meist vernachlässigten gnadentheologischen Perspektive gesehen: Ein solcher Akt kann, gnadentheologisch geurteilt, nicht heilskräftig sein, weil der Lebensstand und die Lebensverhältnisse der betreffenden Gläubigen "im objektiven Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche sind, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht" (SG, 4). Es wird hier nicht eigens von Sünde gesprochen, aber von objektiver Indisposition zum Empfang des Sakramentes. Falls das irrende Gewissen so weit irritiert wäre, daß es das illegitime Verhältnis als gut und tugendhaft ansieht (was spätestens in einer entsprechenden Belehrung im Beichtstuhl korrigiert werden müßte), kann die Kirche praktisch einen Hinzutritt zur Eucharistie nicht verhindern. Dieses faktische Unvermögen der Kirche ist aber keine Tolerierung oder Duldung des Hinzutretens durch die Kirche, die das Christusgebot in keinem Fall aufgeben kann. "Niemand darf... erwarten, daß seine subjektive Gewissensentscheidung, wenn sie irrig ist, von der Kirche nicht nur respektiert, sondern auch ratifiziert wird"<sup>4</sup>. Der Grundsatz muß Bestand behalten: "Selbst das schuldlos irrende Gewissen vermag sich im äußeren Bereich nicht gegen das gerechte Gesetz durchzusetzen"<sup>5</sup>.

Auf diesem Fundament aufbauend, erörtert das Dokument in wahrer pastoraler Sorge (nicht nur um das irdische Wohlergehen, sondern auch) um das Heil der betreffenden Gläubigen, die Kirchenglieder sind und bleiben, praktische Möglichkeiten der geistlichen Hilfe für die in solche Not geratenen Gläubigen. Diese Erörterung widerlegt alle Angriffe der Polemik gegen die angebliche Hartherzigkeit oder sogar Menschenfeindlichkeit der kirchlichen Lehre. Die hier entfaltete Palette von seelisch-geistlicher Hilfe, die im Anschluß an FC, 84 entfaltet wird, enthält als relativ neues Element die Empfehlung einer Vertiefung des Eucharistieglaubens bei den betreffenden Gläubigen (SG, 6), wohl in dem Wissen darum, daß die heute vielfach verflachte und wohlfeil gewordene Eucharistiepraxis, in welcher man "den Leib Christi nicht

<sup>4</sup> K. TH.GEHRINGER, *Zur Rechtsstellung der geschiedenen "wiederverheirateten" Katholiken in der Kirche*, in: Forum Kath. Theologie, 8 (1992), 201.

<sup>5</sup> G. MAY, *Des Verhältnis von Gesetz und Gewissen im kanonischen Recht*, dargestellt an den cc. 915/916 CIC/1983, in: Forum Kath. Theologie, 9 (1993), 130.

unterscheidet" (vgl. 1 Kor 11, 29), Mitschuld trägt an der ungestümen Forderung nach "Zulassung" auch bei Indisposition, die zuletzt auf eine "offene Kommunion" überhaupt tendiert. Dieser Erklärung dürfte auch der Gedanke hinzugefügt werden, daß die Weckung der Bereitschaft zur verständnisvollen Enthaltung von der heiligen Kommunion bei den betreffenden Gläubigen mehr geistliche Frucht bewirken und sie dem ersehnten Ziel eher näherbringen kann als die Usurpierung der Eucharistie, die unter den genannten Voraussetzungen kein Gnadengeschehen sein kann.

Wichtig ist die Antwort der betreffenden Bischöfe auf das Lehrdokument<sup>6</sup>, in welcher im Sinne eines Eingehens auf die römische Entscheidung folgende Einzel erklä rungen hervorgehoben zu werden verdien en: die Restriktion, daß die bischöflichen Stellungnahmen nur für ihren eigenen Bereich verfaßt sind (1) und daß "einige Aussagen" ihres Schreibens "universalkirchlich nicht akzeptiert sind und daher nicht verbindliche Norm seelsorglichen Handelns sein können" (5), daß die Auffassungen der Glaubenskongregation "in den grundsätzlichen Positionen mit unseren Verlautbarungen übereinstimmen", daß diese Vorstellungen keine Konzessionen an "heutige Trends" sind (3) und daß ihr Vorschlag dazu geeignet sei, "daß dem manchmal willkürlichen Umgang mit den Wiederverheirateten Geschiedenen durch ein differenziertes pastorales Vorgehen begegnet" werde (4), das nur ein "Hinzutreten" ermögliche und den Charakter einer "Tolerierung" habe (5), das schließlich "nicht im Widerspruch steht zur Unauflöslichkeit der Ehe" (6).

Ohne diese Aussagen hier einer genaueren Untersuchung unterziehen zu wollen, darf gefragt werden, ob in dieser Antwort auf die ablehnende Stellungnahme der Glaubenskongregation wirklich ein Konsens erreicht wurde, ob ein lehrhafter Dissens zwischen beiden Seiten tatsächlich nicht besteht und ob das römische Schreiben in seiner tiefsten Intention rezipiert wurde. Es wird schwer, den verbleibenden Unterschied zu übersehen, der darin besteht, daß die Glaubenskongregation an einer *bedingungslosen* Unauflöslichkeit der Ehe und in Konsequenz einer ebensolchen "Nichtzulassung" festhält, während die bischöfliche Antwort diese Zulassung unter gewissen Bedingungen toleriert (wobei der Unterschied zwischen "Zulassung" und "Hinzutreten" in der Praxis nicht so entscheidend ist, insofern das Hinzutreten von der Kirche toleriert, ja sogar durch Autorisierung eines dazu berufenen Seelsorgers mitverantwortet wird), damit aber auch die im Hintergrund stehende Unauflöslichkeit der Ehe doch anders einschätzt als die Glaubenskongregation. Vor allem ist der Unterschied in der Gewissenslehre kaum zu übersehen (6).

Was in bezug auf diese bischöfliche Instanz noch in Frageform formuliert werden darf (im Hinblick auf das sublime denkerische und theologische

---

<sup>6</sup> Vgl. Anm. 2.

Bemühen, doch einen Konsens als möglich erscheinen zu lassen), das darf in bezug auf den Episkopat (wobei hier vorwiegend der deutschsprachige gemeint ist), als positiv entschieden gedeutet werden im Sinne einer Nichtrezeption des römischen Schreibens und der kirchlichen Lehre. Vorbehaltlose Zustimmungen wie die der ungarischen Bischofskonferenz sind selten. Einzelne positive Stellungnahmen von Bischöfen sind zahlenmäßig den gegenteiligen Äußerungen unterlegen, die meist, in Kurzform gefaßt, die oben gewürdigten Differenzierungen nicht mehr beachten und, die Problematik vergröbernd, fast ausschließlich auf den Gewissensentscheid rekurrieren. Das vom Zweiten Vatikanum als so bedeutsam beachtete Prinzip der Kollegialität<sup>7</sup>, das einen Reflex der Communion der ganzen Kirche und der Communion des Episkopats darstellt, scheint hier seine Bewährungsprobe nicht bestanden zu haben. Der Cyprianische Grundsatz von der Verbundenheit der Bischöfe durch die "lex individuae caritatis et concordiae"<sup>8</sup> scheint außer Kraft gesetzt, was nicht ohne Folge für die ganze Kirche sein kann. Das zeigt sich im Blick auf das Kirchenvolk und die in ihm vorherrschende Populartheologie.

### 3) Die mangelnde Rezeption im Kirchenvolk

Auch unter Berücksichtigung der Tatsache, daß die "schweigende Mehrheit" der Kirchenglieder und die sich auch meldenden Zustimmungen zum römischen Dokument, das im Grunde nur die genuine Kirchenlehre vertritt, ihr Gewicht haben, darf doch von einer weitgehenden Nichtannahme der Lehre im Kirchenvolk (des deutschsprachigen Teiles) gesprochen werden, die zusätzlich getragen ist von ablehnenden Stellungnahmen vieler Priestergruppen, Diözesanräte und Laiengremien. In solchen Stellungnahmen ist zuweilen schon jeder Bezug zum Glauben und zum Sakrament verloren und die Frage nur noch nach den Erfordernissen der Lebenssituation beurteilt. Es tritt in diesen Kundgebungen nicht nur die im deutschen Raum (für den hier vorzugsweise gesprochen wird) schon sprichwörtlich gewordene Aversion gegen "Rom" und das Oberhaupt der Kirche zutage, sondern es macht sich bereits auch ein rapider Schwund im sakralen Denken und im Verständnis des Glaubens bemerkbar.

In einer Leserumfrage der (katholischen) Zeitschrift "Weltbild" dokumentieren die meisten befragten Repräsentanten des deutschen Katholizismus ihr schlichtes Unverständnis für das "von Rom" Gelehrte. "Die Menschen verlangen nach begründeten, mit ihrer Welt – und Lebenserfahrung zu vereinbarenden Entscheidungen"<sup>9</sup>. Dies meint nichts anderes, als daß die Ehelehre nicht mehr von Christus, der Offenbarung und der Kirche her

<sup>7</sup> *Lumen Gentium*, 19; 22; 23.

<sup>8</sup> *Ep 54*, 1; 68, 5.

<sup>9</sup> *Weltbild*, Nr. 1 vom 23. Dezember 1994, 18.

mensuriert werden könne, sondern daß sie sich nach den Bedürfnissen der Menschen richten müsse, von denen sich hier die Christen gar nicht mehr unterscheiden wollen. Ehescheidung und Wiederverheiratung gehören nun aber einmal zur Lebenswelt der heutigen Menschen, welche die Seelsorge nur noch als "Lebenshilfe" verstehen können ohne Bindung an bleibende göttliche Wahrheit und absolute Werte, die nicht mit Nützlichkeitseffekten identisch sind.

Eine wesentliche Rolle spielt bei allen Einsprüchen gegen die Lehre der Kirche auch die Berufung auf das Gewissen. Die Stellung des Gewissens erscheint hier sogar über die göttliche Offenbarung erhoben, weil "die Anerkennung dieser objektiven Norm [der göttlichen Offenbarung] selbstverständlich noch einmal meine eigene, auf meine eigene Rechnung und Gefahr durchzuführende Gewissensentscheidung ist"<sup>10</sup>. Hier ist das Gewissen nicht mehr nur als Fähigkeit zur sittlichen Beurteilung von Gut und Böse verstanden, auch nicht mehr nur als Organ zur Unterscheidung von Wahr und Falsch angesehen, sondern es ist zur höchsten Entscheidungsinstanz über Wahr und Falsch erhoben, und dies sogar über die Inhalte der Offenbarung und des Glaubens. Daraufhin kann ihm auch die Befähigung nicht abgesprochen werden, selbst einen eigenen Glauben zu kreieren.

Im Grunde geschieht Ähnliches in der Tat unter den Christen weithin schon, wenn der Glaube mit den Erfordernissen des natürlichen Lebens vermischt und zu einem Medium gesteigerter Lebensqualität gemacht wird. In der Auseinandersetzung um das hier behandelte Problem geschieht das überall dort, wo die Forderung laut wird, daß "die Menschen nach begründeten, mit ihrer Welt und Lebenserfahrung zu vereinbarenden Entscheidungen verlangen"<sup>11</sup>. Nicht das Wahre und Gute an sich ist Kriterium des Glaubens, sondern das Eingepaßtsein und Unterworfensein unter die natürlichen Lebensbedürfnisse, die heute eben nach Scheidung und Wiederverheiratung auch in der Kirche verlangen.

So ist es nicht verwunderlich, daß sich in diese Tendenzen zum Relativismus und Subjektivismus auch Züge eines unbeschönigten Hedonismus mischen, für den sogar Gott in Anspruch genommen wird; denn Gott wolle nur, "daß Leben gelingt, und zwar in Fülle"<sup>12</sup>, wobei im Zusammenhang kaum an die Fülle des ewigen Lebens gedacht sein dürfte; denn Gedanken an die Ordnung des Heils, an Sünde und Erlösung tauchen in diesem Gedankenkreis nicht mehr auf.

Wie sehr von den kritischen Stellungnahmen deutscher Katholiken das Sakramentsverständnis selbst betroffen ist, zeigt die Stellungnahme eines

---

<sup>10</sup> EBDA, 11f (als Rahnerzitat).

<sup>11</sup> Vgl. Anm. 9.

<sup>12</sup> Freundeskreis Maria Goretti-Information (FMG), 53/1, 6.

Zentralpräses des Kolpingswerkes: "Ich halte es für ein untaugliches und überholtes Mittel, jemanden mit der Verweigerung des Sakramentenempfangs zu disziplinieren. Ich denke, daß sie eingesetzt wurden vor allem für Menschen, denen es nicht gut geht"<sup>13</sup>. Deutlicher als hier kann das Sakrament nicht mißverstanden und zum psycho-somatischen Lebensmittel degradiert werden.

In die gleiche Richtung weist eine Dokumentation der einen Teil der katholischen Akademikerschaft repräsentierenden Zeitschrift "Academia", die unter der Vielzahl der die genuine Kirchenlehre ablehnenden Stimmen von Christen auch die des niederländischen Bischofs Johannes Möller (neben ähnlichen Verlautbarungen anderer Bischöfe) zu Gehör bringt<sup>14</sup>. Sie folgt dem Tenor, daß Menschen durch den Ausschluß von der Eucharistie nicht bloßgestellt werden dürften und daß die Eucharistie jedem, der zur Kommunionbank trete, gereicht werden müsse (was sicher nicht als praktische Regel gemeint ist, der die Priester in den Großstädten notgedrungen folgen müssen, sondern was als dogmatischer Grundsatz einer "offenen Kommunion" wie einer "offenen Kirche" zu gelten hat, die nicht mehr gewillt ist, das Heilige um der Ordnung Gottes und Jesu Christi willen und um des wahren Heils der Menschen willen zu schützen). Als besonderer Zeitindex darf dabei der Umstand gewertet werden, daß eine Vielzahl von Bischöfen, an die das Schreiben der römischen Kongregation persönlich und als Appell an die vielgemahnte bischöfliche Kollegialität gerichtet ist, sich diesen Stellungnahmen eines nicht einmal mehr rudimentären Sakramentsglaubens anschließen und ihn als Ergebnis einer zeitnahen Verkündigung des Evangeliums ausgeben<sup>15</sup>.

Eine nochmals eigentümliche Version der Ablehnung der kirchlichen Lehre liegt in der Behauptung, daß man die Forderung Jesu und der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe vollauf anerkenne, aber auch für den Einzel- und Ausnahmefall die Anwendung der "Zweitehe" (freilich in Konsequenz auch eine "Drittehe" u.s.f.) konzidere. Diese Position widerspricht aber schon der schlichtesten Logik; denn eine "Unauflöslichkeit", die mit Ausnahmen versehen ist, ist eben keine Unauflöslichkeit. Hier wird auch geflissentlich übersehen, wie stark das Gafälle solcher "Modifizierungen" der Unauflöslichkeit der Ehe zur direkten Leugnung der Unauflöslichkeit und damit des "Sakramentes des Bundes Christi mit der Kirche" führt. Die "Zulassung wiederverheirateter Geschiedener" zur Eucharistie muß aus der Logik der Fakten bis auf den Grund der Unauflöslichkeit durchschlagen. Dafür liefern auch Fachtheologen schon die Begründung<sup>16</sup>.

Die Hirten, die diesen dialektisch frisierten Halbwahrheiten zustimmen, übersehen in ihrer Fixierung auf den auch in der Kirche herrschenden

<sup>13</sup> ÖSTERREICHISCHES KOLPINGSBLATT H.4, Dezember 1994, Editorial.

<sup>14</sup> Academia 1/95.

<sup>15</sup> EBDA, *Stimmen zum "Sakramentenstreit"*, 24-26.

<sup>16</sup> Vgl. dazu M. KAISER, *Ehescheidung und Wiederverheiratung*, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 24. Jg. Nr. 5 (1994), 5-7.

Konformismus und die Massenmentalität, daß die Forderung nach "Zulassung zur Eucharistie" nur ein Teiltorgang in der von vielen Kräften betriebenen evolutionären Wandlung der Kirche ist. In dem Manifest "Erklärung der Rechte und Freiheiten in der katholischen Kirche" steht die Forderung, "eine unwiderruflich zerbrochene Bindung zu beenden und eine neue einzugehen" <sup>17</sup> (Artikel 6, c) nur als eine unter vielen, die insgesamt die Konstruktion einer neuen Kirche verfolgen, welche im Hegelianischen Sinne im Geist der herrschenden Gesellschaft aufgeht. Immerhin muß man dieser Konzeption, welche die Forderung nach freier Ehe in einen größeren Zusammenhang einbaut, eine, wenn auch zerstörerische, Folgerichtigkeit zusprechen, weil eine solche Einzelforderung immer auf einem umfassenderen Hintergrund steht, den freilich viele Befürworter der "Zulassung" nicht sehen wollen.

Angesichts dieser Phalanx von Kritikern des Lehramtes und des katholischen Lehrprinzips überhaupt, der sich gottlob auch einige katholische Bischöfe und Theologen entgegenstellen <sup>18</sup>, kann die Theologie auf die Begründung der Wahrheit vom Ehesakrament nicht verzichten, selbst wenn die Verständnisvoraussetzungen nicht günstig erscheinen.

#### 4) Rezeption durch Rückgang auf die Sakramentstheologie

Das römische Lehrschreiben deutet an, daß eine Rückkehr zum wahren katholischen Glauben nur mittels einer erneuerten und vertieften Theologie zu erreichen sein wird, zumal der Sakramentstheologie. Der Beweisgang für die Begründung der Nichtzulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten kann zunächst bei kanonistischen und moraltheologischen Erwägungen beginnen. Im ersten Fall wäre von der Grundlage auszugehen, daß "die gültig geschlossene und vollzogene Ehe zwischen Getauften... durch keine menschliche Gewalt und aus keinem Grunde, außer durch den Tod, aufgelöst werden" kann (CIC/1983 c. 1141). Mit der Zulassung von in einem ungültigen Verhältnis lebenden Eheleuten zur Kommunion würde die Kirche das bestehende Eheband als nichtig erklären und an seine Stelle eine "zweite Ehe" vollberechtigt einführen. Wenn in FC mit gewisser Vorsicht nur formuliert wird, daß eine Zulassung bei den Gläubigen "Irrtum und Verwirrung über die Unauflöslichkeit der Ehe" bewirken könnte (84), darf gemäß dem Schreiben der Glaubenskongregation schärfer interpretiert und gesagt werden, daß eine solche falsche Praxis "bedeuten würde, die Ehe als Wirklichkeit der Kirche, das heißt als Sakrament, zu leugnen" <sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Erklärung der Rechte und Freiheiten in der Katholischen Kirche, Brüssel 1994 (als Mschrpt. gedruckt), Art. 6 c.

<sup>18</sup> Vgl. die Zusammenstellung in FMG-Information 52 (April 1994); 53 (August 1994), 8-11.

<sup>19</sup> SG, 8.

Ein ebenso wichtiger Zugang zur Begründung der Nichtzulassung seitens der Kirche wäre von der kirchlichen Morallehre her zu eröffnen<sup>20</sup>. Auf diesem Wege wäre gegen die Behauptung, daß bei der Zulassung die kirchliche, im göttlichen Gesetz gründende Norm nicht tangiert, sondern nur unter besonderen Bedingungen „angewandt“ würde, zu erweisen, daß eine universale Norm nicht durch partikuläre Anwendung aufgehoben werden kann und daß die konkrete Verhaltensweise nicht zum Gegenteil der ausdrücklichen Norm verkehrt werden darf, weil sonst die von „Veritatis Splendor“ gerügte „Spaltung zwischen zwei Ebenen der Sittlichkeit“ eintritt, zwischen der geistigen Ordnung des Sittlichen und dem konkreten Verhalten<sup>21</sup>, eine Spaltung, die das Wesen des Sittlichen aufhebt. Hier aber wäre auch die seit der „Königsteiner Erklärung“ in Unordnung gebrachte Gewissenslehre wieder abzuklären und etwa die Berufung auf die Gewissenslehre des hl. Thomas zurechtzurücken. Dieser lehrt zwar (mit der Tradition), daß der Mensch selbst dem irrgen Gewissen folgen müsse und daß darum die Handlung einer Person gegen das irrage Gewissen sündhaft sei. Daraus folgert er aber keineswegs das Umgekehrte, daß die aufgrund eines irrgen Gewissens getätigte Handlung auch objektiv und innerlich gut sei und dem Handelnden als Verdienst angerechnet werden könne<sup>22</sup>. Dieser Grundsatz ist von erheblicher Bedeutung für die Bewertung des vollzogenen Kommunionempfangs in unehelichen Geschlechtsverhältnissen bei irrigem Gewissen (das im übrigen bei den immer als mündig gelobten Christen nicht leicht angenommen werden dürfte).

Aber alle diese Zugangswege haben ihren tiefsten Grund in der Wahrheit des Glaubens, ohne die weder das Kirchenrecht noch die theologische Ethik ihre Erkenntnisse finden und ihre Grundsätze verifizieren könnten. So obliegt die Klärung der kirchlichen Lehre von der Nichtzulassung „wiederverheirateter Geschiedener“ zuletzt der dogmatischen Theologie, die in diesem Fall ihr Argument nicht punktuelle auf einem einzigen Grundsatz errichten wird, sondern aus der Wesentie des gesamthaft aufgenommenen christlichen Glaubens und seiner sakramentalen Struktur argumentieren wird. Deshalb muß die Lehre der Kirche aus einem vierfachen Bezug erhoben und im Zusammenhang von Christus, Kirche, Ehe und Eucharistie dargelegt werden.

Wie immer ist die dogmatische Theologie hier auf die Grundlegung in den Offenbarungszeugnissen angewiesen, auch wenn diese als geschichtlich bedingte Quellen nicht immer für eine bestimmte spätere Fragestellung eine formelle Antwort bereithalten. Aber im Falle der vorliegenden Problematik

<sup>20</sup> Vgl. dazu u.a. A. LAUN, *Stellungnahme zum Dokument einiger deutscher Bischöfe über die Seelsorge an Geschiedenen*, in: Forum Kath. Theologie 10 (1994), 60-74.

<sup>21</sup> *Veritatis Splendor*, 65.

<sup>22</sup> Vgl. dazu R. SCHENK, *Perplexus supposito quadam. Notizen zu einem vergessenen Schlüsselbegriff thomanischer Gewissenslehre*, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 57 (1990), 64f (mit Bezug auf S.th. I.II. q. 19 a.6 ad 1.)

bietet das Neue Testament doch zwei wesentliche Aussagen, auf denen wie auf zwei Pfeilern die sakramentstheologische Begründung aufruhen kann. Es ist das Jesuswort über die Unauflöslichkeit der Ehe in der neuen Heilsordnung (Mk 10, 11f; Mt 5, 31f; 19, 9f), und es ist die Aussage des Epheserbriefes über die Ehe als Abbild des Christus-Kirche-Verhältnisses (Eph 5, 21-32).

Das erstgenannte Wort, in dem die Entlassung der Frau oder des Mannes und eine Wiederverheiratung als Ehebruch bezeichnet werden, ist so eindeutig und ausnahmslos gehalten, daß die Kirche im neuen Schreiben der Glaubenskongregation ihre seit einer unvordenklichen Tradition festgehaltene Lehre mit den dazu gehörigen Folgerungen als "Treue gegenüber dem Wort Jesu"<sup>23</sup> bezeichnen kann. Es kann von einem solchen göttlichen Gesetz keine Ausnahme geben. Eine solche Ausnahme bilden auch die Unzuchtsklauseln nicht (Mt 5, 32; 19, 9), weil die Forderung Jesu zu streng ist, um eine Wiederverheiratung als möglich erscheinen zu lassen<sup>24</sup>. Die Vertreter einer sogenannten "Zweitehe" haben es schwer zu begründen, daß sie sich ebenfalls an das Jesuswort halten und es nur auf eine bestimmte Situation modifiziert anwenden. Das ist auch über die anders geartete Praxis der Ostkirche zu sagen, über die hier nicht geurteilt, sondern nur gesagt werden soll, daß sie dem Jesuswort nicht voll entspricht. Wenn die Kirche, die sich an dieses Wort hält, während die anderen in den sogenannten Ausnahmefällen von ihm absehen, deshalb der Unbarmherzigkeit und sogar der Menschenverachtung geziehen wird, so müßte sich dieser Vorwurf im Grunde unmittelbar auf Jesus Christus selbst richten. Der andere Versuch zur Aushöhlung dieses Wortes durch den Hinweis auf Christi alles und immer verzeihende Liebe verkennt, daß Jesu Liebeserweise immer an Reue, Umkehr und Buße bezüglich der konkreten Sünde gebunden sind. Hierfür ist das Wort Jesu an die Sünderin beweiskräftig: "Geh und sündige von jetzt an nicht mehr" (Joh 8, 11).

Aber die tiefste Begründung für die Unauflöslichkeit der Ehe wie überhaupt für ihre sakramentale Heilsstellung liegt in der Aussage über die Einheit von Mann und Frau in der Ehe, welche im Epheserbrief als Mysterium bezeichnet wird, das auf Christus und die Kirche bezogen ist (vgl. Eph 5, 32). Streng genommen, ist hier nicht direkt die christliche Ehe als Mysterium oder Sakrament bezeichnet, sondern das in der Schriftstelle Gen 2, 24 gemeinte "Zwei-ein-Fleisch-Werden", das aber als Typos für die Verbindung von Christus und der Kirche ausgegeben wird. Da die christliche Ehe die alttestamentliche Wahrheit voll verwirklicht, darf auch sie auf Christus und die Kirche bezogen werden. Darum war die Kirche berechtigt, mit Bezug auf diese Stelle die Ehe als ein Sakrament anzuerkennen. Über die inhaltliche Bedeutung dieser Aussage sagt eine unvoreingenommene Exegese: Hier wird "das eheliche Verhältnis und der Vollzug der Ehe mit dem Verhältnis und dem Verhalten Christi zur Kirche

---

<sup>23</sup> SG, 3.

<sup>24</sup> Vgl. J. GNILKA, *Des Matthäusevangelium II*, Freiburg 1988, 154.

nicht nur verglichen, sondern es wird erklärt, daß dieses jenes vorbilde und also in jenem nachzuvollziehen sei ... die irdische Ehe und ihr Vollzug wird durch dieses Vorbild Christi auch in seinem Wesen konstituiert ... In der irdischen Ehe wird das Verhältnis Christi zur Kirche wesentlich verwahrt”<sup>25</sup>. Das ist der Grund, warum das Zweite Vatikanum sagen kann, daß die Ehe “das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbund Christi und der Kirche” darstellt”<sup>26</sup>, und warum in gleicher Weise das Schreiben der Schreiben der Glaubenskongregation feststellt, daß die Ehe “das Abbild der bräutlichen Vereinigung Christi mit der Kirche ist”<sup>27</sup>.

Das ist nun eine Aussage, welche einem rein humanistisch-personologischen Eheverständnis zuwiderläuft, insoweit es den Sinn der Ehe im Glück der Menschen und im Gewinn eines “gelungenen Lebens” gelegen sieht. Man braucht auch nicht zu unterschätzen, wie schwer einem rein innerweltlichen Denken, daß das Sakramentale an der Ehe gerade noch als die Gewährung eines Segens und einer Hilfe von seiten Gottes versteht, eine solche “mysterienhafte” Auffassung fallen muß. Sie verlangt ja nichts weniger, als daß die ganz natürlich anmutende Gemeinschaft der Ehe mit ihrer tiefen Verwurzelung in den biologischen, anthropologischen, sozialen und rechtlichen Gründen des Menschseins in eine göttlich-heilsgeschichtliche und christologische Dimension hineinreicht, welche den natürlichen Gründen eine neuartige Bedeutung und Festigkeit verleiht.

Im Zeitalter des Laizismus und der Immanentisierung aller menschlichen Wirklichkeit scheint dieses übernatürliche Geheimnis die Fassungskraft der Menschen zu übersteigen. Aber die Kirche kann sich nicht davon dispensieren, den Menschen und Christen “die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe” (vgl. Eph 3, 18) gerade dieses Geheimnisses ungetrübt vorzustellen, weil sie nur so dem Heil der Menschen dienen und ihr wahres Glück befördern kann, das nicht allein im irdischen Gelingen des Lebens gelegen ist. In diese Verkündigungsaufgabe gehört auch die Einbeziehung der Folgen einer menschlich gescheiterten Ehe hinein, die, im Licht der Gnade besehen, nicht nur in sinnloser menschlicher Tragik besteht.

Die konstitutive Abbildung des Christus-Kirche-Verhältnisses in der Ehe führt zunächst zu einer wichtigen Erkenntnis bezüglich des Entstehens der Ehe, des sacramentum in fieri. Die Christusabbildlichkeit besagt nichts Geringeres, als daß schon im Jawort der Nupturienten jenes Geschehen nachgebildet und nachvollzogen wird, das sich beim Eingehen Christi in die Menschheit und in die Kirche ereignete. Der menschgewordene Gottessohn hat hier den Bund mit der Menschheit und insbesondere mit der Kirche aufgrund einer Entscheidung

<sup>25</sup> H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 263.

<sup>26</sup> *Gaudium et Spes*, 7.

<sup>27</sup> SG, 7.

geschlossen, die Er nicht mehr zurücknehmen wird und nicht mehr zurücknehmen kann. „In ihm ist das Ja verwirklicht“ (2 Kor 1, 19), das er zum Vater für die Menschheit gesprochen hat. Die aus diesem Ja kommende Verbindung mit der Menschheit und der Kirche kraft der hypostatischen Union ist unauflösbar und währt ewig<sup>28</sup>.

Dieser Gedanke darf dahin entfaltet werden, daß das von Christus gegebene Jawort an die Menschheit und die Kirche sich mit dem Jawort der Brautleute verbindet, so daß Christus den Bund nicht nur „segnet“, sondern ihm an seiner Entscheidung für die Menschheit Anteil gibt, daß er den ehelichen Bund in seinen Bund hineinnimmt und so dem Eheband eine einzigartige Unverbrüchlichkeit, aber auch die Gnade seiner Gegenwart verleiht.

Dabei ist die natürlich-menschliche Entscheidung der Eheleute füreinander, der menschlich-personale Bundesschluß als das äußere Zeichen des Sakramentes in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzen. Seine Würdigung und Wertung kann die von Christus gewährte Unauflöslichkeit der Ehe von jedem Schein eines mysteriösen übernatürlichen „Zusatzes“ befreien; denn es gibt schon im natürlich-personalen Leben Entscheidungen, die verantwortlich und legitim nicht zurückzunehmen sind (es sei denn um den Preis eines ethischen Versagens). Das gilt von der Entscheidung einer Mutter für ihr Kind, eines Freundes für den anderen, eines Treueversprechens oder eines Schwures. Das gilt aber im besonderen vom Eheversprechen, das eine Totalhingabe unbegrenzter Dauer des einen an den anderen beinhaltet. Es kann seiner personalen Natur nach legitim nicht mehr gelöst werden. Wenn Christus diese Entscheidung mit seinem Jawort an die Kirche verbindet, dann hebt Er es zu einer neuen Geltung und Bedeutung empor.

Diese Geltung betrifft die Verbindung des Ehebundes mit dem vom Haupt Christi gelenkten Leib, mit der Kirche, also das sacramentum in esse. Aufgrund der Abbildung der Christus-Kirche-Vereinigung im Sakrament der Ehe kommt es zu einer bestimmten Perichorese von Kirche und Ehe, die man unter dem Bild zweier ineinander geschlungener Kreise fassen kann. Danach umschließt der weitere Kreis (die Kirche) den engeren (die Ehe). Dieser wird von der Kirche aber nicht nur äußerlich umschlossen, sondern auch innerlich getragen, gefestigt und genährt. Aber auch das Umgekehrte ist Wirklichkeit: Die sakramentale Ehe trägt (durch ihre Fruchtbarkeit) geistig und leiblich auch die Kirche, sie festigt und stärkt sie, indem sie die Kirche im Kleinen realisiert.

Seit dem Konzil ist dieser theologische Gedanke, vertieft durch die Bezeichnung der Familie als „Hauskirche“<sup>29</sup>, häufig aufgenommen und angelegentlich ausgebaut worden, so besonders in dem Apostolischen

<sup>28</sup> Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Eucharistie und Ehesakrament: Glaube als Lebensinspiration* (Gesammelte Schriften II), Einsiedeln 1980, 382.

<sup>29</sup> *Lumen Gentium*, 11.

Schreiben FC, wo bemerkenswerterweise auch schon das eucharistische Opfer Christi in den Zusammenhang einbezogen ist: "In diesem Opfer wird der Plan vollständig enthüllt, den Gott dem Menschsein des Mannes und der Frau seit ihrer Schöpfung eingeprägt hat"<sup>30</sup>. Die Ehe gilt damit dem Glauben als Abbild des neuen Bundes, den Christus in seinem Opfer am Kreuz geschlossen hat. Darum gründet der Ehebund ähnlich wie der Christus-Kirche-Bund in Opfer Christi und ist auf das eucharistische Opfer ausgerichtet. So kann FC in einem eigenen Abschnitt über "Ehe und Eucharistie" folgern: Das Opfer ist "die Quelle, aus der ihr (der Gatten) Ehebund Ursprung, innere Formung und dauernde Belebung empfängt"<sup>31</sup>. Darum besitzen Kirche und Ehe ihr gemeinsames Zentrum und ihren Höhepunkt in der Eucharistie als "Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens"<sup>32</sup>. Wie näherhin die Kirche in der Eucharistie ihre Einheit bezeichnet, konkretisiert und bestärkt, so kann und soll das auch die "ecclesiola", die "Kleinkirche" der Ehe und Familie leisten.

In dieser Sicht wird die Ehe im Glauben begreifbar als einzigartige Ausprägung, Bezeichnung und Bekräftigung des Ganzsakramentes der Kirche. Darum steht auch sie wie dieses in wesentlicher Verbindung mit der Eucharistie, und zwar insbesondere mit der Eucharistie als Opfer. So gewinnt auch der Opfercharakter der Ehe und ihr Bezug zum Kreuz Christi einen lebendigen Ausdruck.

Allerdings ist zuzugeben, daß diese aus der Tiefe des Sakramentsglaubens erhobenen Gedanken einem weltförmig gewordenen Christentum nicht mehr naheliegen. So ist zu verstehen, daß der Durchschnittschrist auch nur schwer die Folgerungen annehmen wird, die sich auf der Gegenseite bei der menschlichen Aufkündigung des unauflöslichen Ehebundes für die betreffende neue Geschlechtsgemeinschaft ergeben. Diese Verbindung kann keine Ausprägung des Christusbundes der Kirche mit dem Zentrum in der Eucharistie mehr sein. Sie kann, weil nicht als Abbild der Kirche und in Einheit mit ihr existierend, auch das Zentrum und das Hochziel dieses Bundes, die Eucharistie, nicht erreichen. Die in einem objektiven Widerspruch zum Christus-Kirche-Bund lebenden Christen können den Christusbund der Kirche nicht mehr bezeichnen, darstellen und konkretisieren. Wenn die Eucharistie die höchste Bereicherung, Bekräftigung und Intensivierung der sakralen Ehe ist, dann kann eine nichtbestehende, ungültige Ehe diese Möglichkeiten nicht verwirklichen. Falls die betreffenden Christen dies äußerlich und faktisch durch den Eucharistieempfang tun, so kommt das, objektiv-sakramentstheologisch betrachtet, einem unvermögenden Gestus gleich. Er hat gleichsam keine inhaltliche Deckung bei sich und keinerlei Garantie, ein Gnadengeschehen zu setzen.

<sup>30</sup> FC, 13.

<sup>31</sup> EBDA, 57.

<sup>32</sup> Lumen Gentium, 1.

Dagegen kann umgekehrt ein in solchen Fällen gehorsamer und gläubiger Verzicht auf den Empfang der Eucharistie, verbunden mit der Verwirklichung der von der Kirche angebotenen Möglichkeiten zur Ausübung eines religiöskirchlichen Lebens, ein Gnadengeschehen in Gang setzen, das die betreffenden Christen bei sich bessernder äußerer (*cohabitatio fraterna*) und innerer Disposition durchaus an das Ziel des Heilsgewinnes führen kann. Der Verzicht auf die heilige Kommunion kann aber auch ein Beitrag zur Förderung des Gemeinwohls der Kirche sein, die so als Ganzsakrament ihre Integrität und ihren Charakter als "signum elevatum" durch die eindeutige Vertretung der Unauflöslichkeit der Ehe behält, während jeder schwächliche Kompromiß, der zuletzt die Unauflöslichkeit der Ehe zu einem "Zielgebot" oder zu einem "ethischen Rat" abwertet, die Kirche in ihrer Verkündigungs- und Heilskraft schmälert.



## IL RUOLO DELLA COSCIENZA NELL'ACCESSO ALLA COMUNIONE EUCARISTICA DEI DIVORZIATI RISPOSATI\*

LIVIO MELINA

Intorno alla recente *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica circa la recezione della comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati*, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, si sta sviluppando un acceso dibattito, che ha il suo fulcro nel ruolo da attribuire alla coscienza. L'intervento magistrale, che ha avuto l'approvazione esplicita del Sommo Pontefice, ribadisce quanto già stabilito dall'Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (n. 84) e dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 1650) e conferma che la prassi disciplinare tradizionale, la quale esclude i divorziati risposati dall'accesso alla comunione eucaristica, ha valore universale nella Chiesa e non può essere soggetta ad eccezioni di carattere "regionale" o a soluzioni "pastorali" diversificate.

Non solo a livello teologico, ma soprattutto a livello pastorale, si stanno moltiplicando le reazioni e gli interventi di vescovi e di esperti: prese di posizione di consenso, certo, ma anche di accettazione condizionata, di riserva critica, quando non di aperta contestazione. È questo il sintomo che nella Lettera si è toccato un punto estremamente doloroso e delicato della pastorale.

A livello pastorale, infatti, si fatica a comprendere e ad accettare il rifiuto dei sacramenti (confessione ed Eucaristia) ai divorziati risposati. Sorgono domande inquietanti. Può la Chiesa allontanare questi suoi figli, senza mostrare misericordia? Può una colpa, e solo questa colpa, rimanere senza possibilità di perdono, che permetta di accostarsi nuovamente ai sacramenti della penitenza e dell'Eucaristia? Di fronte a queste situazioni di sofferenza, che implicano personalissimi e segreti drammi, non si dovrebbe lasciare alla coscienza di ciascun fedele la responsabilità di una decisione? Sono queste le domande che molti si pongono e che hanno ispirato quelle proposte "tolleranti e benevoli" (cfr. *Lettera*, n. 3), nei confronti delle quali la Congregazione per la Dottrina della Fede ha ritenuto "doveroso" far sentire la sua voce di precisazione e di richiamo.

La risposta del magistero, che nega l'accesso alla comunione, si basa su due verità fondamentali: 1) la condizione di vita dei divorziati civilmente risposati è "oggettivamente" in contraddizione con l'Eucaristia; 2) questa contraddizione oggettiva non può essere risolta da una decisione "soggettiva" di coscienza, la quale non ha autorità di esprimersi né sul dato dottrinale in sé, né sulla validità del matrimonio. Per comprendere il significato dell'intervento magisteriale in relazione alle problematiche attuali circa il ruolo della coscienza,

---

\*Questo articolo è comparso in versione spagnola sulla rivista "Ecclesia", IX, 1 (1995), 47-67.

procederemo in cinque momenti. Dapprima saranno illustrate brevemente le dimensioni della crisi del matrimonio, che costituiscono una sfida pastorale nuova (1) e le soluzioni pastorali discutibili (2), che fanno perno sul ruolo della coscienza; poi si metteranno in luce le dimensioni costitutive della visione cattolica della coscienza (3); quindi si passerà ad esaminare quella verità sul matrimonio e sulle condizioni di accesso all'Eucaristia (4), che deve rappresentare il punto di riferimento per il giudizio della coscienza. Infine (5) si trarranno alcune conclusioni, di natura pastorale, circa il ruolo del sacerdote, a servizio di un'autentica coscienza cristiana.

### 1. Dimensioni della crisi del matrimonio

L'ambiente sempre più secolarizzato e la diffusione di stili di vita contrari al matrimonio cristiano e ai suoi esigenti valori di fedeltà e di indissolubilità, pongono i pastori a contatto con la realtà del divorzio, cui ricorrono purtroppo sempre più spesso anche i fedeli. Situazioni dolorose di colpa, ma talvolta anche di ingiustizie subite senza colpa alcuna, trovano in una nuova unione, sancita solo civilmente, una soluzione, che si presenta umanamente confortatrice e vantaggiosa per tutti gli interessati.

È stato giustamente segnalato che, al contrario di quanto può sembrare ad uno sguardo superficiale, c'è oggi una grande "voglia di famiglia". Di fronte all'anonimia e all'aggressività della società civile, si sente il bisogno di rifugiarsi in rapporti primari rassicuranti. La famiglia tiene, dunque. Ma quale famiglia? In realtà ciò che è in crisi sempre più grave è la coppia, in particolare il matrimonio: cioè la fedeltà istituzionalizzata. Mentre la famiglia non è più l'unità economica di base e ciascun membro stabilisce una rete indipendente di rapporti professionali, nella coppia acquistano rilevanza decisiva le relazioni interpersonali, valutate col criterio della gratificazione. L'amore viene compreso soprattutto come sentimento (quando non banalizzato a semplice intesa sessuale) e difficilmente avvertito come dono di sé all'altro, che origina un compito di fronte agli altri e alla società. Quando insorgano difficoltà coniugali, il contesto sociale, che un tempo favoriva la fedeltà anche a rischio di oscure sofferenze e ipocrisie, non offre ora nessun aiuto per continuare un legame.

Al di sotto di questa situazione sta una concezione che postula una *rottura radicale tra istituzione e persona*: l'istituzione si opporrà sempre come antagonista alla libertà individuale; il legame istituzionalizzato sembrerà così arbitrario ed estrinseco. Ogni sua difesa suonerà come una minaccia, frutto di insensibilità e rigorismo, al diritto di ciascuno di realizzarsi in un rapporto affettivo soddisfacente. Il matrimonio e la famiglia tenderanno ad essere fondati sempre di più sul fragile fondamento dell'intesa affettiva, ad essere giustificati in base alla "qualità dei rapporti interpersonali", mentre l'elemento istituzionale, quando non viene del tutto rigettato in favore di una libera convivenza, è ridimensionato e adattato alle nuove priorità. È in tale contesto che si afferma come ovvio il primato della coscienza nelle questioni relative al matrimonio. La privatizzazione

del legame coniugale tende infatti inevitabilmente a fare della coscienza del singolo l'unico insindacabile arbitrio delle decisioni a tale riguardo.

## 2. Il problema: soluzioni "pastorali" discutibili sulla base della coscienza

L'impatto con i casi concreti e la loro drammaticità, associato con l'oscurarsi dei principi, ha condotto alla diffusione di *proposte teologiche e pratiche in contrasto con l'insegnamento magisteriale*. Così si è proposto di attribuire all'insegnamento di Cristo sull'indissolubilità del matrimonio il carattere di un "ideale normativo" che però non avrebbe per la coscienza valore di legge sempre ineccepibile, adottando di conseguenza il criterio flessibile della "economia" proprio delle Chiese orientali (adattamento graduale e misericordioso della legge alle circostanze), oppure applicando anche qui l'"*epikeia*" (B. Häring). Inoltre si è detto che l'Eucaristia non va vista come un vertice per i perfetti, ma come il pane del cammino, che aiuta soprattutto i peccatori (J.M. Powers). Altri, senza voler mettere in questione la dottrina, hanno avanzato criteri per soluzioni "pastorali" aperte, sulla base del rispetto della coscienza (M. Legrain, A. Le Bourgeois). Infine si è ipotizzata una soluzione "nel foro interno" per coloro che fossero convinti in coscienza della nullità del loro precedente matrimonio senza poterne esibire le prove a livello di processo canonico (F. Bersini, G. Piana)<sup>1</sup>.

La situazione problematica, cui la Congregazione per la Dottrina della Fede intende rispondere con la sua *Lettera*, è però non solo e non tanto sul piano teologico, quanto a *livello di una prassi pastorale*, talora codificata in alcune Diocesi<sup>2</sup>, talora semplicemente e tacitamente adottata da singoli sacerdoti e tollerata dai loro vescovi. Pur escludendo un'ammissione generalizzata e senza condizioni dei divorziati risposati all'Eucaristia, viene concesso "in determinati casi" e "a certe condizioni" di accedere al sacramento a quanti "secondo il giudizio della loro coscienza si ritenessero a ciò autorizzati" (cfr. *Lettera*, n. 3). I "casi eccezionali" invocati sono quelli dei coniugi ingiustamente abbandonati, nonostante si fossero sinceramente sforzati di salvare il loro precedente matrimonio; di coloro che sono convinti in coscienza della nullità del precedente matrimonio, pur non potendola dimostrare nel foro esterno; di quanti hanno già fatto "un lungo cammino di riflessione e di penitenza"; o anche di coloro che non possono soddisfare l'obbligo della separazione dal nuovo compagno o compagnia di vita, per motivi moralmente validi (figli, condizioni di salute, nuovi obblighi morali intervenuti, ecc.).

<sup>1</sup> Alcune di tali proposte sono state autorevolmente ed efficacemente confutate su "L'Osservatore Romano" (articoli di M.F. Pompedda il 13.9.1987 e di W.E. May il 6.3.1991).

<sup>2</sup> L'occasione immediata dell'intervento romano sembra essere stata offerta dalla *Lettera pastorale* e da un *Direttorio*, emanati dai tre vescovi della provincia tedesca dell'Oberrhein, col titolo: *Per l'accompagnamento pastorale di persone con matrimoni falliti, divorziati e divorziati risposati* (cfr. "Il Regno/Documents" anno XXXVIII (1 nov. 1963), 613-622).

La “soluzione pastorale” eccezionale, proposta come “tollerante e benevola”, fa leva sulla decisione di coscienza degli stessi divorziati risposati, i quali però dovrebbero prima esaminare la loro situazione effettiva, mediante “un colloquio con un sacerdote prudente ed esperto”. La funzione di questo sacerdote, appositamente delegato dal vescovo, non sarebbe quella di giudicare autorevolmente la situazione e di concedere ufficialmente l’accesso all’Eucaristia, ma piuttosto quella di un esperto che illumina la coscienza e di un testimone che prende atto delle sue autonome decisioni. Egli insomma “sarebbe tenuto a rispettare la loro eventuale decisione di coscienza, senza che ciò implichi un’autorizzazione ufficiale” (cfr. *Lettera*, n. 3). A questa enfatizzazione del ruolo della coscienza, cui viene così affidato il compito sia di “decidere” se il proprio matrimonio è valido oppure no, sia di “decidere” le condizioni per l’accesso alla mensa eucaristica, ha fatto riscontro una nuova argomentazione, basata sul rispetto della coscienza, avanzata da vescovi belgi dopo la pubblicazione della *Lettera* della Congregazione romana<sup>3</sup>. Essi distinguono tra “principi”, richiamati a livello dottrinale dalla Congregazione, e “pratica pastorale”, nella quale occorre tener conto della coscienza. E ciò ad un duplice livello: da un lato va valorizzato il “ruolo importante del discernimento della coscienza personale ben formata”, la quale è chiamata a prendere una “decisione”, quanto alla propria partecipazione alla comunione eucaristica; dall’altro, va ricordato al sacerdote che la Chiesa non gli riconosce il diritto di stigmatizzare una persona come “pubblico peccatore”. Egli dovrebbe quindi rispettare le “decisioni di coscienza” dei divorziati e non rifiutare loro la comunione, “salvo il caso di provocazione o di grave scandalo”. Si richiama a tal proposito l’ammonimento dell’apostolo Paolo: “Ciascuno, pertanto, esamini se stesso e poi mangi di questo pane e beva di questo calice” (*I Cor 11, 28*).

Queste prese di posizione, che ispirano una prassi pastorale contraria a quella tradizionale, difesa dal magistero, hanno il loro punto di forza in una valorizzazione della coscienza del singolo, che viene presentata come ultimo e insindacabile luogo di decisioni. Esse mescolano affermazioni tradizionali per la dottrina cattolica, con una visione nuova della coscienza, alla quale viene attribuito “il potere di decidere, in ultima analisi, sulla base della propria convinzione” (cfr. *Lettera*, n. 7). E proprio dalla concezione adeguata di coscienza occorre partire per fare chiarezza.

### 3. La visione cristiana della coscienza

Sul ruolo da attribuire alla coscienza vi è oggi una grande confusione, sulla quale l’Enciclica *Veritatis splendor* ha offerto precisazioni di grande valore (cfr. nn. 54-64)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. “La Croix” del 15 nov. 1994.

<sup>4</sup> Per approfondire questo tema, mi permetto di rimandare al mio contributo dal titolo: *Conciencia y verdad en la Enciclica “Veritatis splendor”*, che è comparso nel commento al

Mai come oggi è diffusa l'acuta consapevolezza che dalla coscienza dipende la dignità e il valore della persona umana, perché nella fedeltà alla propria coscienza si decide l'autenticità di un'esistenza. Il rispetto della coscienza è diventato così, ai nostri giorni, il principio non solo fondamentale, ma anche unico ed assoluto. Nel soggettivismo, che influenza tanta parte del pensiero moderno e contemporaneo, la coscienza diventa un'istanza infallibile e insindacabile. Così, nella mentalità dell'uomo contemporaneo, all'idea certamente cristiana, che "agire contro coscienza è sempre peccato" (cfr. *Rm* 14, 23), si sovrappone quella ben diversa secondo cui "l'unico modo di peccare è andare contro la propria coscienza"<sup>5</sup>. L'istanza di "autonomia" della coscienza non qualifica più solamente la dimensione interiore del rapporto con la verità e la legge morale, ma designa la competenza di "decidere" ciò che è bene e ciò che è male senza ulteriori riferimenti. La coscienza diventa "creativa" rispetto alla verità e non più ad essa sottomessa. In questa prospettiva "il giudizio morale è vero per il fatto stesso che proviene dalla coscienza" (cfr. *Veritatis splendor*, n. 32). L'esigenza di verità si risolve in un criterio di sincerità, di autenticità, di accordo con se stessi. Così la coscienza diventa certo garante dell'identità morale soggettiva, ma finisce col chiudere il soggetto in se stesso: essa finisce col trasformarsi nel "guscio della soggettività, in cui l'uomo può sfuggire alla realtà e nascondersi ad essa"<sup>6</sup>. Diventa reale il pericolo di trasformare l'appello alla coscienza esattamente nel suo contrario, in ciò che esime dalla ricerca della verità: in un'istanza autogiustificazione, di conformismo e di pigrizia. Già il Card. J.H. Newman aveva con molto calore denunciato l'equivocazione dell'autentica concezione di coscienza: "Al nostro tempo ferve una guerra accanita, direi quasi una cospirazione contro i diritti della coscienza... Per diritti della coscienza intendono il diritto di pensare, di parlare, di scrivere, di agire come loro pare e piace, senza darsi alcun pensiero di Dio... Oggi, per una parte assai numerosa del nostro pubblico è precisamente il diritto e la libertà di coscienza che dispensano dalla coscienza"<sup>7</sup>.

La prima, fondamentale dimensione della coscienza è la sua *dipendenza dalla verità*. Infatti l'interiorità della verità alla coscienza va concepita come una presenza della Verità allo spirito umano, per poter stare al cospetto della quale è

documento pontificio edito nella "Biblioteca de autores cristianos" sotto la direzione di G. Del Pozo Abejon (Madrid 1995). In merito cfr. anche: L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza*, Milano 1993, ed. Ares, 81-106.

<sup>5</sup> Tuttavia i prodromi del soggettivismo della coscienza si possono rinvenire già in P. ABELARDO, *Scito te ipsum seu Ethica XIII* (PL 178, col. 653C): "Peccatum non est nisi contra conscientiam". Per uno studio della parabola del soggettivismo della coscienza, si veda: T. BELMANS, *Le paradoxe de la conscience erronée d'Abelard à Rabner*, in "Révue Thomiste" 90/4 (1990), 570-586.

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Coscienza e verità*, in: *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Cinisello B. 1991, 113-137, qui 117.

<sup>7</sup> J.H. NEWMAN, *Letter to the Duke of Norfolk*, chap. V, in: *Difficulties of Anglicans*, II, London 1877.

necessario un movimento di trascendenza dai propri interessi e desideri immediati. Si tratta infatti di aprirsi ad una voce e ad una luce che è superiore all'atto dell'intelligenza che la riconosce e che solo nell'ascolto reverente e disinteressato si palesa. Per questo – come ci ricorda l'Enciclica – il Card. J.H. Newman, «eminente assertore dei diritti della coscienza, affermava con decisione: "La coscienza ha dei diritti, perché ha dei doveri"» (n. 34). Egli fondava infatti la dignità e l'obbligatorietà della coscienza sulla verità: «Vi è una verità; vi è una sola verità (...) il nostro spirito è sottomesso alla verità, non le è quindi superiore ed è tenuto non tanto a dissertare su di essa, ma a venerarla»<sup>8</sup>.

Il dialogo interiore dell'uomo con se stesso è, in realtà – dice ancora l'Enciclica *Veritatis splendor* al n. 58 – un dialogo dell'uomo con Dio. Sta proprio nel richiamo a questo essenziale aspetto della coscienza morale, il contributo prezioso e decisivo di *Veritatis splendor* in tema di dottrina della coscienza. Contro ogni concezione “automistica” e “creativa”, l'Enciclica di Giovanni Paolo II ci ricorda che la coscienza morale è *testimone* di una verità che la precede e la supera (n. 57-58), alla quale deve aprirsi in umile ricerca, per esserne abitata e rifletterne lo splendore (n. 64). Essa quindi non si esprime mediante “decisioni” autonome sul bene e sul male, ma mediante “giudizi”, che ricevono il loro valore dalla verità. Ne consegue che, per non abusare della sua altissima funzione, la coscienza dev'essere consapevole della possibilità di sbagliare e verificarci continuamente nel confronto con la luce interiore del Bene e con le testimonianze degli altri uomini al riguardo.

Si evidenzia così una seconda dimensione della coscienza, in particolare della coscienza morale cristiana: la *comunionalità*. La coscienza è *cum – scire*, un sapere insieme una verità universale che ci accomuna, un uscire dall'individualismo per aprirsi alla comunione. Il metodo per la formazione della coscienza è quindi l'apertura alla *comunione*. È questa una esplicitazione del carattere dialogale della coscienza, spesso richiamato da *Veritatis splendor* (n. 58, 117). Certamente la coscienza è un'istanza morale intima e personale, che non ammette deleghe e sostituzioni, tanto meno dissoluzioni in un soggetto collettivo. E tuttavia essa, proprio mentre conduce al nucleo intimo del proprio dialogo con Dio (n. 58), nello stesso tempo apre ad una verità universale, che mette in comunione con gli altri. Agire secondo coscienza è rispondere ad un appello morale universale e comportarsi come ogni altra persona onesta si comporterebbe al nostro posto. “*Cum scientia*”, cioè riconoscimento delle esigenze della verità morale universale nella situazione concreta, che spalanca la persona alla comunione. “Per esser sicuro di non ingannare se stesso l'uomo deve vivere confrontandosi con altri a proposito del bene e del giusto, in una comunità morale” dice il filosofo Robert Spaemann<sup>9</sup>. Infatti “l'uomo è un essere che ha bisogno di altri per diventare ciò che egli è davvero per se stesso”.

Il cristiano vive la sua fedeltà alla coscienza nella fede, che è il giudizio

<sup>8</sup>J.H. NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1878, 357.

<sup>9</sup>R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, München 1983, 75-77.

supremo della coscienza stessa, quello mediante il quale essa riconosce, col sostegno della grazia, che in Cristo risplende la Verità di Dio e si apre la possibilità della comunione autentica tra gli uomini. Nella risposta personale alla vocazione ad uscire dal proprio isolamento per aprirsi al vero, che rifulge in Cristo, nasce la Chiesa (*ek-klesia*): l'io si converte, smette cioè di essere soggetto autonomo, che pretende di avere in sé la propria consistenza ed entra in quel soggetto nuovo che è Cristo, il cui spazio è la comunione ecclesiale<sup>10</sup>. È infatti alla Chiesa, e specificamente al suo magistero, che Cristo ha affidato l'interpretazione autentica della verità che libera e illumina la coscienza.

Ma in che modo la coscienza del cristiano deve aprirsi alla verità e alla comunione ecclesiale, in riferimento al matrimonio e all'Eucaristia?

#### 4. La verità sul matrimonio e sull'Eucaristia

Per cogliere il ruolo della coscienza, nella questione specifica che stiamo trattando, occorre quindi soffermarci a considerare quella verità da cui la coscienza deve dipendere, una verità ecclesiale, custodita e testimoniata dalla Chiesa. Si tratta della verità sul matrimonio e sull'Eucaristia, nel loro reciproco, intrinseco legame.

Se fin dall'Antico Testamento il rapporto di Alleanza tra Dio e il suo popolo è stato descritto in termini sponsali, nell'economia della Nuova ed Eterna Alleanza stabilita nel sangue di Cristo, la Chiesa è la Sposa dell'Agnello. Una sposa, che Cristo ha amato, dando se stesso per lei, al fine di santificarla; una sposa, che dopo aver purificato, Egli associa a sé con patto indissolubile, incessantemente nutrendola e prendendosene cura; una sposa, che, dopo aver purificato, vuole congiunta a sé nell'amore e nella fedeltà<sup>11</sup>. Di questo patto d'amore indissolubile l'Eucaristia è il memoriale permanente, nel quale si realizza nello stesso tempo l'unione dei fedeli con Cristo Capo e l'unità visibile tra le membra del Corpo mistico, che si impegnano a corrispondere fedelmente a questo amore.

Tutti i sacramenti, che scaturiscono dal sacrificio redentivo di Gesù Cristo, hanno la loro sorgente nell'Eucaristia, memoriale della Pasqua del Signore. Essi sono "istituiti da Cristo e affidati alla Chiesa"<sup>12</sup>, la quale non è arbitra del loro significato, ma è chiamata a custodirne la ricchezza divina di grazia, distribuendola fedelmente agli uomini.

In maniera tutta particolare *il sacramento del matrimonio è legato all'Eucaristia*, in quanto i battezzati che si uniscono nel Signore sono chiamati a rispecchiare nella loro vita il mistero dell'amore sponsale tra Cristo e la sua Chiesa, trovando nella comunione eucaristica la forza per essere un corpo solo in Cristo (*1 Cor 10, 17*), nell'unità e fedeltà di un patto indissolubile tra l'uomo

<sup>10</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Freiburg 1993, 44.

<sup>11</sup> Cfr. Ef 5; *Lumen gentium*, n. 6.

<sup>12</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1131.

e la donna, che, secondo l'insegnamento di Gesù, "Dio ha unito e non è lecito all'uomo separare" (*Mc 10, 9*).

Si può capire quindi, alla luce di questa strettissima connessione teologica tra matrimonio ed Eucaristia, il senso di quella "oggettiva" contraddizione che viene a crearsi tra stato di vita dei divorziati risposati e partecipazione al sacramento del Corpo del Signore. Non si tratta solo della situazione occasionale di peccato che può essere risolta mediante la conversione, il ripudio del peccato e la riconciliazione sacramentale. Finché permane la condizione di convivenza "more uxorio" in contrasto con un matrimonio validamente celebrato, l'accesso alla comunione eucaristica è una falsificazione grave del sacramento che si riceve. La rottura pubblica del vincolo indissolubile (mediante il divorzio civile) e il tentativo di nuove nozze, in violazione del precedente patto sacramentale, collocano i divorziati risposati in una situazione di oggettivo contrasto col sacramento eucaristico dell'amore fedele e indissolubile di Cristo alla Chiesa. Rifiutando la prassi corrente del divorzio Gesù ha insegnato ai suoi discepoli: "Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei" (*Mc 10, 11*).

E San Paolo, richiamando all'ordine nella celebrazione eucaristica, insegnava: "Ciascuno esami se stesso e poi mangi di questo pane e beva di questo calice, perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna" (*I Cor 11, 28-29*). L'ammonimento dell'Apostolo non sancisce dunque l'isolamento o, peggio, l'arbitrarietà delle "decisioni" della coscienza di ciascuno, ma piuttosto richiama alla serietà e gravità della verifica con la verità, ecclesialmente donata, circa le condizioni di un accesso degno al sacramento del corpo e del sangue del Signore e circa la validità del matrimonio. Ora la verità della quale la coscienza non è arbitra, ma da cui essa deve farsi illuminare per esprimere giudizi veri nella situazione concreta delle persone, è una verità di natura ecclesiale.

a) In primo luogo si tratta infatti della *verità sul sacramento dell'Eucaristia* e sulle esigenze di una sua degna recezione. La coscienza personale non può rivendicare, a tal proposito un'autorità interpretativa in contrasto col magistero autentico della Chiesa, cui sono stati affidati i sacramenti. La verità precedentemente illustrata della situazione di oggettivo contrasto tra vita dei divorziati risposati ed Eucaristia non può essere evacuata da un preteso giudizio di coscienza differente.

La stessa logica sacramentale ed ecclesiale esige poi che la desiderata unione eucaristica con Cristo non possa realizzarsi senza la mediazione visibile della Chiesa. Che cosa significherebbe accostarsi individualisticamente e clandestinamente al sacramento che costituisce ed esprime pubblicamente e visibilmente il Corpo di Cristo nella storia?

b) In secondo luogo si tratta della *verità sul matrimonio celebrato*. Il carattere pubblico, sociale ed ecclesiale del matrimonio, come atto esterno e giuridico, non permette che la sua validità possa essere decisa a livello di foro interno e nemmeno nel confronto con un confessore, la cui opinione è da ritenersi, come tale, un'opinione privata; solo il foro esterno può dare una

certezza reale ai fedeli che chiedono la dichiarazione di nullità, che essi non stanno dandosi giustificazioni interessate. Allo stesso modo solo il foro esterno può dar voce e difesa ai diritti o alle rivendicazioni dell'altro coniuge della prima unione.

Il matrimonio non è un affare privato, che possa essere lasciato al tribunale della coscienza. La logica sacramentale ed ecclesiale esige che si rimetta alla Chiesa l'autorità di un giudizio sulla validità di un matrimonio celebrato secondo le norme canoniche. D'altra parte, come ricorda la *Lettera* della Congregazione per la Dottrina della Fede, la via del foro esterno, secondo la recente normativa canonica, attribuisce particolare rilevanza anche alla dichiarazione delle parti, che fossero in coscienza convinte che il precedente matrimonio, irreparabilmente distrutto, non era mai stato valido.

##### 5. Il ministero pastorale del sacerdote, a servizio di un'autentica coscienza cristiana

“Questo discorso è duro!” Ai discepoli sbigottiti per le esigenze della sequela, Gesù, lungi dall'attenuarle, rimanda alla conversione e alla fiducia in Dio. “Questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile” (*Mt 19, 26*). La fedeltà della Chiesa alla volontà di Cristo non è mancanza di misericordia, non è discriminazione. Essa va intesa come un “appello alla conversione”<sup>13</sup>, fatto non per allontanare, ma per stimolare a vivere nella verità.

In questa prospettiva deve collocarsi anche il compito pastorale dei sacerdoti, che, sulla scorta delle indicazioni date da Paolo VI nell'Enciclica *Humanae vitae* (nn. 28 e 29), può essere descritto come un ministero di verità e di carità. Un'autentica pastorale infatti non si contrappone mai ai principi, né si stacca dalla verità, ma su di essa si edifica. Infatti “non sminuire in nulla la salutare dottrina di Cristo è eminente forma di carità verso le anime”<sup>14</sup>. D'altra parte, “ciò deve sempre accompagnarsi con la pazienza e la bontà, di cui il Signore stesso ha dato l'esempio nel trattare con gli uomini”<sup>15</sup>.

a) *Un ministero di verità.* Il servizio del sacerdote verso la coscienza dei fedeli che a lui si rivolgono è, anzitutto, un servizio di verità. La coscienza cristiana trova la sua dignità proprio nell'aprirsi alla luce della verità rivelata, che è custodita dalla Chiesa e autenticamente interpretata dal suo magistero. Il sacerdote, da parte sua, è stato preso tra gli uomini e invitato a comunicare una verità che non gli appartiene, che gli viene affidata dalla Chiesa di cui è ministro. Il “primo suo compito è quindi quello di esporre senza ambiguità l'insegnamento della Chiesa”<sup>16</sup>. Parlando in nome di Cristo e per mandato della Chiesa, i sacerdoti hanno quindi la grave responsabilità di dire un parola che

<sup>13</sup> Cfr. *Direttorio di pastorale familiare della Chiesa italiana*, n. 219.

<sup>14</sup> *Humanae vitae*, n. 29.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, n. 28.

non è quella loro. Sarebbe una colpa gravissima se, invece di comunicare l'insegnamento autentico, in comunione coi vescovi e col Papa, presumessero di dire una loro opinione discutibile. Si tratterebbe in realtà di un abuso nel loro ministero e di un inganno dei fedeli che li ascoltano in quanto incaricati di un mandato specifico.

Non è neppure sufficiente che un sacerdote si limiti a raccomandare un fedele, che si rivolge a lui per averne illuminazione, di seguire la propria coscienza personale. Questo è certamente vero: la coscienza è l'ultimo giudizio che ci è dato per guidare il nostro agire. Ma ciò è ben noto e rimane ad un livello formale, che non coglie la vera domanda posta dal fedele al sacerdote. Egli chiede un'illuminazione autorevole ed ecclesiale. Se è vero che ognuno ha il dovere di seguire la propria coscienza, non è vero che i giudizi di coscienza di ciascuno siano sufficienti a rendere buono ciò che fa. È compito specifico dei sacerdoti formare le coscenze dei fedeli nella luce della verità. Così si realizzerà quanto auspicato da Giovanni Paolo II nella *Veritatis splendor*: "Quando gli uomini pongono alla Chiesa le domande della loro coscienza, quando nella Chiesa i fedeli si rivolgono ai Vescovi e ai Pastori, nella risposta della Chiesa c'è la voce di Gesù Cristo, la voce della verità circa il bene e il male" (n. 117). È una concezione sbagliata di pastorale e di compassione misericordiosa verso le persone, quella che tace la verità e lascia nell'errore. Entra a questo proposito anche il dovere di unità nella Chiesa intorno a Pietro, garante della verità e centro della comunione.

Dal punto di vista pratico, non basterà dunque, "rispettare la decisione di coscienza di ciascuno, circa la partecipazione alla comunione eucaristica", ma si tratterà di illuminare la coscienza circa le condizioni ecclesiali, che permettono un accesso degno al sacramento del corpo e del sangue del Signore. Nella predicazione pubblica, così come nel consiglio privato si dovrà illustrare e motivare la situazione di oggettivo contrasto con l'Eucaristia in cui si trovano i divorziati risposati, correggendo le convinzioni errate che essi possono essersi fatti al riguardo.

b) *Un ministero di carità*. Il servizio delle coscenze, soprattutto in casi così dolorosi e delicati come quelli dei divorziati risposati, va fatto "nella pazienza e nella bontà". Ciò significa anzitutto capacità di ascolto e di condivisione, proposta di vie di conversione e di penitenza, attesa paziente dei tempi di crescita, speranza anche nelle situazioni più complesse. In particolare, va ricordato – come fa la *Lettera* della Congregazione – che "questi fedeli (divorziati risposati) non sono affatto esclusi dalla comunione ecclesiale" (n. 6). Si tratta perciò di invitarli e accompagnarli "a partecipare alla vita ecclesiale nella misura in cui è compatibile con le disposizioni del diritto divino, sulle quali la Chiesa non possiede alcun diritto di dispensa" (*Ibidem*). Va anche chiarito quanto non è sempre ovvio per tanti fedeli, che erroneamente ritengono che i divorziati risposati siano "scomunicati" dalla Chiesa, e quindi da essa allontanati e rifiutati. I divorziati risposati restano per sempre, in forza del loro battesimo, figli della Chiesa, che è una comunità di persone, in vario grado, peccatrici. Disse Giovanni Paolo II alla sessione conclusiva del Sinodo dei

Vescovi del 1980: "I cattolici divorziati che sono risposati non devono essere considerati separati dalla Chiesa... In virtù del loro battesimo essi possono e devono partecipare alla vita della Chiesa". Pur non essendo in comunione sacramentale piena, essi non sono esclusi dalla grazia di Cristo e dal legame con la Chiesa. Ecco allora che coloro che hanno ritenuto di non poter seguire Gesù nell'indissolubilità coniugale, possono vivere nella Chiesa in uno stato di penitenza, che riveste un certo carattere "profetico", evidenziando negativamente le esigenze del radicalismo evangelico proprie del mistero dell'amore di Cristo. Non pochi divorziati risposati conservano la fede, anche se non ne vivono coerentemente le esigenze sul piano coniugale. E nella fede continuano ad esprimere i gesti di una vita religiosa. L'educazione religiosa dei figli, la preghiera sia privata che pubblica, la penitenza, certe attività caritatevoli ed anche apostoliche sono per essi delle vie di vita cristiana. Come tutti i cristiani anch'essi non devono essere disprezzati, ma aiutati a liberarsi dal peccato, con l'aiuto della grazia<sup>17</sup>.

c) *Indicazioni per una pastorale.* La Chiesa, nei suoi pastori e nei suoi fedeli, ha dunque il dovere di avvicinare con carità, ma senza inganno, questi suoi figli, che sono oggettivamente in contraddizione con l'insegnamento di Gesù e con la testimonianza a Lui dovuta. Si tratterà in primo luogo di *verificare con cura se il primo matrimonio sia invalido* e, nel caso ci fossero motivi fondati di pensarla, si dovranno indirizzare gli interessati al competente tribunale ecclesiastico. La proposta di "soluzione nel foro interno" (come mezzo per risolvere la questione della validità di un primo matrimonio, sulla base di una mera convinzione di coscienza, quando si suppone che le prove non sarebbero adeguate ad un procedimento processuale) non può essere accettata e di fatto è stata respinta dal Magistero.

È chiaro che finché i divorziati risposati permangono in uno stato di vita contraddittorio col loro primo matrimonio validamente celebrato essi *non possono essere ammessi ai sacramenti*. Per la confessione manca infatti quella fondamentale conversione (ripudio del peccato) che è necessaria per ottenere la grazia del Signore. Per la comunione la Chiesa non può abbandonare la regola apostolica: "Chiunque in modo indegno mangia il pane e beve il calice del Signore, sarà reo del corpo e del sangue del Signore" (*I Cor 11, 27-29*).

Vi possono essere casi in cui, la chiarezza del giudizio sulla loro situazione sacramentalmente contraddittoria e il paziente accompagnamento da parte del sacerdote o di altri sposi, possono condurre questi fratelli ad un *ripensamento*, fino a reimpostare la loro vita in armonia con la volontà del Signore. Ciò sarà tanto più facile quando non saranno stati ancora stabiliti nuovi legami e nuove responsabilità.

In molti casi, però, la *situazione appare irreversibile* e il nuovo legame "familiare" ormai consolidatosi può comportare dei doveri verso il compagno o

---

<sup>17</sup> Cfr. D. TETTAMANZI, *Fedeltà nella verità*, ne "L'Osservatore Romano" del 15 ottobre 1994, pp. 1 e 9.

la compagna e verso i figli, che ormai non sarebbe moralmente giusto disattendere: doveri di aiuto nella malattia, di assistenza, di educazione, ecc. *In questi casi la Chiesa ammette ai sacramenti a certe condizioni*<sup>18</sup>. Innanzi tutto devono esserci dei motivi obiettivi che impediscono di soddisfare l'obbligo della separazione e impongono la continuazione della convivenza; in secondo luogo questi divorziati risposati devono impegnarsi seriamente a interrompere la vita sessuale, trasformando il loro rapporto in vincolo di amicizia, stima e aiuto reciproco. Questo è necessario quale segno di pentimento e di riconoscimento del disordine della situazione precedente; d'altra parte, dal punto di vista morale, la continuazione della convivenza è da vedere come occasione prossima di peccato, nella quale può essere lecito restare per motivi adeguatamente gravi. La serietà della decisione di astinenza ("non ci si prende gioco di Dio") porterà a confessare con vero pentimento e fermo proposito eventuali occasionali cadute. Infine la Chiesa chiede che sia evitato lo scandalo degli altri fedeli: dunque essi dovranno accostarsi all'Eucaristia in una chiesa dove non sia conosciuta la loro situazione precedente e l'irregolarità dell'attuale unione. Ovviamente non basta dire "qui nessuno si scandalizza, anche se tutti conoscono": si tratterebbe di una grave perdita del valore dell'indissolubilità in una comunità cristiana.

d) *Vita ecclesiale ed Eucaristia*. Tutto ciò porta a riflettere sul rapporto tra Chiesa ed Eucaristia. Pare evidente che l'esasperazione della tensione avviene là dove la Chiesa è ridotta alla mera celebrazione cultuale e là dove la partecipazione alla comunione eucaristica diventa banalmente "meccanica". Nella pastorale post-conciliare non sono mancati accenti poco equilibrati, per cui senza la comunione eucaristica non si avrebbe né partecipazione alla liturgia né vita ecclesiale. Nel contempo solo raramente venivano segnalate le condizioni per un accostamento degno al banchetto eucaristico (confessione sacramentale nel caso di peccati mortali, vita in conformità con l'insegnamento della Chiesa). La questione dei divorziati risposati mette in luce le debolezze di questa pastorale. Per risolverla sarebbe ancor più scandaloso adattare e annacquare la fedeltà che la Chiesa deve all'insegnamento del suo Signore.

Invece sembra che il problema veramente decisivo sia quello di dare corpo alla vita ecclesiale, sì che essa non si riduca alla celebrazione del culto. La partecipazione all'Eucaristia è il vertice e la sorgente da cui nasce la vita della Chiesa. Ma quest'ultima si articola e si dettaglia in molte altre espressioni. Quando è possibile presentare ai fedeli battezzati che si trovano in una situazione difficile il volto accogliente di un'autentica fraternità cristiana, allora le esigenze irrinunciabili che derivano dalla fedeltà al Signore non appariranno come un rigorismo disciplinare insensibile ai drammi dell'esistenza concreta. Esse avranno il volto di un amore che va fino in fondo e che rende possibile anche a noi ciò che umanamente è impossibile. In una simile comunione fraterna, che accoglie tutti, ma non riduce l'ideale alla nostra misura, sarà comprensibile la proposta di un cammino penitenziale, nel quale anche chi non

<sup>18</sup> Cfr. *Familiaris consortio*, n. 84; *Nota della Conferenza Episcopale Italiana* del 26.4.1979, n. 28.

avrebbe speranza comincia a stendere la mano e a mendicare umilmente, come tutti, la grazia per seguire il Signore.

In questo contesto di fedeltà alle esigenze della verità e di carità ecclesialmente espressa, la coscienza dei fedeli divorziati risposati è realmente illuminata e servita. Anch'essi infatti, nel profondo del loro cuore non cercano soluzioni facili e accondiscendenti, ma in fin dei conti insoddisfacenti, perché "troppo umane", bensì l'incontro con quella Verità, che risplende sul volto personale di Cristo e che è il cammino, l'unico cammino, all'amore autentico.



## IN RILIEVO

---

### OUI, CETTE PASTORALE EST POSSIBLE!

JACQUES NOURISSAT, F.D. \*

Voici quelques réflexions après la réception de la *Lettre* du Cl. J. Ratzinger (14 sept. 1994) aux évêques de l'Eglise catholique sur l'accès à la communion eucharistique des fidèles divorcés remariés. Comme prêtre du Diocèse de Dijon depuis 1943, je me suis toujours senti appelé à pratiquer personnellement cette Pastorale de la Miséricorde du Christ dans son Eglise sur l'accès à la communion eucharistique des fidèles divorcés remariés. Dans les nombreux contacts personnels que le ministère quotidien m'a offert, j'ai choisi cette pastorale avec foi, confiance et humilité dans l'Eglise et le Christ; en même temps j'ai été conduit à en partager toutes les richesses dans toutes les rencontres communautaires et la formation de quantités de pasteurs. Enfin comme prêtre "fidei donum" en Amérique du Nord et particulièrement à Montréal, nous avons osé la partager avec joie avec des quantités de fidèles divorcés remariés au coeur de leurs communautés chrétiennes. Oui, cette Pastorale est possible et même très bénéfique pour les fidèles divorcés remariés, les pasteurs et les communautés ecclésiales.

Dans cette *Lettre*, ces passages me touchent particulièrement:

– "L'Année internationale de la Famille offre une occasion particulièrement importante de redécouvrir les témoignages de l'amour et de la sollicitude de l'Eglise envers la famille et en même temps de proposer à nouveau les inestimables richesses du mariage chrétien qui constitue le fondement de la famille. Les difficultés et les souffrances des fidèles qui se trouvent en situation matrimoniale irrégulière méritent une attention spéciale. Les pasteurs sont appelés, en effet, à faire sentir la charité du Christ et la proximité maternelle de l'Eglise; qu'ils accueillent avec amour ces personnes, en les exhortant à se confier à la miséricorde de Dieu, et en leur suggérant avec prudence et respect des chemins concrets de conversion et de participation à la vie de la communauté ecclésiale".

---

\* Fondateur des Fraternités Lataste, Canada.

Cette *Lettre* est aussi un rappel de *Vatican II*:

– “Le Christ Seigneur, le Sauveur des hommes, Epoux de l’Eglise, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux pour que les époux, par le don mutuel, puissent s’aimer dans une fidélité perpétuelle, comme Lui-même a aimé l’Eglise et s’est livré pour elle”. (G.S. 47, 2).

Elle évoque aussi *Familiaris consortio*:

– “Un engagement pastoral faisant plus encore appel à la générosité, à l’intelligence et à la prudence, selon l’exemple du Bon Pasteur, est nécessaire à l’égard des familles qui se trouvent devoir affronter des situations objectivement difficiles” (F.C. 79).

Cette *Lettre* nous repose cette grande question: *Est-ce que la Pastorale que vous pratiquez à l’égard de l’accès à la communion eucharistique des fidèles divorcés remariés est bien celle de Jésus dans son Eglise?* “Tout pouvoir m’a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu’à la fin du monde” (*Mat 28; 18-20*).

Je voudrais simplement partager mon expérience personnelle de cette Pastorale et celle vécue depuis des années dans de nombreux engagements communautaires au service des fidèles divorcés remariés.

#### *Mon expérience personnelle*

Cette *Lettre* confirme mon expérience personnelle sur la question de la Communion eucharistique des fidèles divorcés remariés. Cette question se pose nécessairement à tout prêtre dès le début de son ministère. Pour moi elle n’a jamais cessé de me stimuler à une Pastorale fidèle. La grâce de cette Pastorale m’a été confiée dans le sacrement de l’Ordre en 1943. Je m’y suis engagé à la vivre et la pratiquer en communion avec mon évêque, mon presbytère et l’Eglise universelle dans la vérité et la charité du Christ dans son Eglise. Vite j’ai compris qu’elle ne pouvait être que celle du *Bon Pasteur* et qu’Il allait me former à son école: “En vérité, en vérité, je vous le dis, je suis la porte des brebis... si quelqu’un entre par moi, il sera sauvé; il entrera et sortira, et trouvera un pâturage” (*Jn 10; 7,9*). Et “Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez soulagement pour vos âmes. Oui mon joug est aisé et mon fardeau léger” (*Mat 11, 25-30* et F.C. 79).

J’ai découvert les liens réels qui existent entre les lois de l’Eglise et les exigences d’amour du Bon Pasteur désireux de manger sa Pâque avec ses disciples (*Lc. 2; 15*). Cela devint ma ligne de conduite habituelle. J’ai accueilli

avec compassion les demandes des fidèles divorcés remariés, leur révoltes, leurs procès de l'Eglise, leur désespoirs religieux, et leurs espérances. Mon cœur de prêtre en a toujours été très touché.

### *Découverte de chemins de conversion*

Chaque fois, j'ai découvert avec eux de nouveaux chemins de conversion et les exigences de l'Amour du Christ plein de miséricorde pour eux. Peu à peu, nous avons goûté ensemble l'estime, le respect, l'amour et les appels de Jésus dans son Eglise pour les fidèles divorcés remariés, notamment pour tout ce qui regarde le sacrement de mariage. Si le mariage est d'institution divine, on saisit ce qu'il ose dire dans Mat 19; 4-6: "N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme, et qu'il a dit: Ainsi donc, l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair. Eh bien! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas le séparer"...

### *Ma foi en eux*

Je compris que je devais les aimer avec patience, compréhension et sans jamais douter de leurs Forces pour répondre librement aux appels du Christ: "Moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi" (Jn. 13; 32). Mon ministère est bien de croire et d'aller chercher toutes les forces humaines et chrétiennes dont l'Esprit les dote pour, avec eux les découvrir, les alimenter et leur apprendre à s'en servir dès maintenant.

### *Recherche de ce qui est en jeu*

J'ai recherché inlassablement ce qui était en jeu pour Dieu, le Christ et l'Eglise à chaque question, à chaque demande des fidèles divorcés remariés. Il m'a fallu aller sans cesse aux Sources de l'Eglise. J'ai scruté la Parole de Dieu, la Tradition, les Pères de l'Eglise, les travaux théologico-pastoraux et le Droit canonique. J'ai consulté de grands canonistes. Chaque fois, j'ai découvert l'estime, le respect et l'amour de Jésus dans son Eglise pour les fidèles divorcés remariés. Ainsi peu à peu nous avons pu ensemble, les fidèles divorcés remariés, et moi-même, dialoguer, chercher la Volonté de Jésus sur eux et quelle est leur mission chrétienne dans leur nouvelle situation familiale. Nous avons acquis ensemble le même regard de foi sur leur nouvelle situation: celui du Bon Pasteur. Par de petites questions adéquates je leur fais formuler l'espérance qui les habite au plus profond d'eux-mêmes comme celles-ci: pourquoi cherchez vous tant la lumière de Dieu? l'approbation de l'Eglise? etc... Je les félicite d'être de si grands chercheurs de Dieu et de son Amour.

### *Eveil de leur identité chrétienne*

Et je vais, comme un pédagogue, éveiller leur fierté et l'image vraie de leur identité chrétienne. Ils ont tant de mal à la redécouvrir dans leur nouvelle étape de vie familiale. Je me sers souvent des Béatitudes (*Mat 2; 1-12*) pour leur faire chercher quelle est la leur aujourd'hui?... Ils la trouvent toujours. La miséricorde devient pour eux celle du Coeur de Jésus qui, au milieu de leur misère, révèle et réveille leur dignité chrétienne. Je leur révèle qu'ils ont toujours une mission chrétienne, même s'ils vivent en situation d'adultère, comme dit Jésus dans Mat. 19; 9.

### *La question du pardon de Jésus*

Alors se pose presque toujours la question du Pardon de Jésus que semble leur refuser l'Eglise. L'un d'eux me disait récemment: "Je sais que je suis un pécheur, mais apprenez-moi bien quel est mon péché car je veux en sortir. Je lis '*La splendeur de la Vérité*' et je vous demande de me dire toute la vérité". Son cheminement est superbe. Un autre m'apportait une fois tous ses péchés sauf celui de l'adultère et me demandait de l'aider à être un vrai catéchumène du Sacrement de Pénitence et de Réconciliation. En découvrant comment Jésus pardonne à Simon Pierre, il comprit qu'il ne pouvait, pour le moment, recevoir le pardon sacramental ecclésial. Mais il tenait à me demander un support miséricordieux. Je fais toujours référence aux paroles et aux gestes de Jésus dans sa façon de pardonner. C'est en son Nom que je dois parler et éclairer les pécheurs, surtout s'ils se sentent si attirés par *Lui*. Je leur cite souvent cette parole de St Bernard: "Dieu t'a créé pour que tu le désires".

### *Un vocabulaire nouveau*

Nous adoptons un vocabulaire entièrement nouveau et fidèle. Il permet un dialogue évangélisque, audacieux et fraternel. Il est toujours au niveau de la culture et de la foi des personnes. Un échange libre, très fraternel et très humain devient toujours possible. Il a été pratiqué chaque fois avec confiance et joie. J'aime les éclairer avec des mots très simples, surtout sur les questions les plus brûlantes: Un second sacrement de mariage est-il possible? Acceptez-vous de bénir les anneaux de notre mariage civil? Nous ne pouvons renoncer à la communion eucharistique, c'est plus fort que nous... etc... Eclairez-nous.

On trouvera des expériences de ce dialogue évangélisque dans les deux documents suivants: *La pastorale des familles brisées. Un accompagnement et une mission chrétienne à proposer*, Médiaspaul, Janvier 1995 avec une excellente introduction du Cardinal J. Claude Turcotte, archevêque de Montréal et

*Documents Episcopat. Bulletin du secrétariat de la conférence des évêques de France*, No 17, Nov. 1994, 106, rue du Bac, 75341 Paris Cedex 07.

### *Le problème de fond*

Le problème de fond sera toujours celui-ci: est-ce que votre miséricorde de l'Eglise est bien celle du Christ ou limitée par des humains? De se savoir écoutés, respectés, jamais humiliés ni rejetés, mais éclairés dans la vérité et l'amour leur permettra d'exprimer toute leur recherche profonde de Dieu. Leurs niveaux de foi, en Jésus Christ, en son Eglise et dans leur sacrement de mariage sont variés. Mais cette Pastorale fidèle va leur permettre progressivement une très grande ouverture du coeur et une espérance remplie de paix.

### *La validité de leur sacrement de mariage*

Nous arrivons toujours à regarder, à un moment donné, la validité de leur sacrement de mariage. Cela est très important pour le réveil de leur foi. Nous sommes au creux de leurs consciences qui cherchent la lumière et la vérité. Un pasteur qui avait longuement soutenu des fidèles divorcés remariés, atteint du cancer, me disait juste avant de mourir offrir sa vie pour eux: "Seuls ceux et celles qui ont foi dans leurs sacrements de mariage respectifs ont persévétré". Je les accueille sans condition et je n'ai aucune raison de douter de leur foi qui va grandir progressivement. Je les soutiens beaucoup pour examiner s'ils doivent aller au Tribunal ecclésiastique. Nous en parlons librement et cherchons s'il y a des indices pour cette démarche. Je leur explique que c'est leur droit et que l'Eglise prendra toujours au sérieux leurs demandes. Mais en même temps, je leur fais entrevoir les deux réponses possibles: oui ou non, et comment ils devront accueillir cette réponse dans la foi au Christ et son Eglise.

Les Nos 9 et 10 de la *Lettre* nous aideront beaucoup à aller plus loin encore. Ce qui est le plus important pour moi, comme pasteur, dans toute cette Pastorale est de savoir faire un usage habituel, approprié, médicinal, et sans hésiter, du sacrement de mariage.

### *Un point de repère: leur sacrement de mariage*

Leur sacrement de mariage est leur grand point de repère et la source de toute lumière du Christ sur leur nouvel amour. Il leur faut découvrir qu'il n'est pas un obstacle mais une source de grâce et même de bonheur humain et chrétien dans cette nouvelle situation. A chacune de leur phrase je peux situer ce qui est en jeu et à quel niveau de foi ils vivent en ce moment. Je suis un peu comme un médecin qui nomme à travers les paroles du malade le mal dont il

souffre, les signes de santé, le diagnostic et les remèdes possibles dès maintenant.

### *Le sacrement de mariage: un ministère laïque*

Je présente le sacrement de mariage comme un *ministère laïque* à la suite de toute une tradition, particulièrement de *Familiaris consortio*, qui en parle une dizaine de fois, et de bien des interventions de nombreux Papes et de Jean Paul II. C'est Jésus qui le leur a confié dans son Eglise comme une éminente dignité de deux baptisés. Ils ont eu à remplir cette charge dans "une église domestique", une "église" à vivre à domicile. Leur foi est alors renouvelée dans leur sacrement de mariage et dans l'initiative du Christ dans son Eglise qui les a choisis pour ce ministère. Ils découvrent eux-mêmes des points de repère et des grâces d'une façon merveilleuse. Certains demandent, si après 20 ans de divorce, ils ont encore cette dignité de leur ministère? On échange sur cette réalité ecclésiale et des avenues s'ouvrent. Nous regardons souvent les quatre façons de remplir leur ministère comme ministres du sacrement de mariage:

- la charge, dans la communion des époux et leur amour conjugal de signifier l'alliance du Christ pour son Eglise;
- l'honneur d'être appelés à transmettre la vie dans un rapport ouvert à l'oeuvre créatrice de Dieu;
- le ministère parental pour éduquer leurs enfants jusqu'au culte de Dieu;
- la fonction de transmettre la Bonne Nouvelle de la famille chrétienne dans l'Eglise et le monde avec des forces spéciales.

Souvent ils me demandent ce qui leur reste maintenant qu'ils sont remariés civilement. Je leur propose de remplir dès maintenant les deux dernières fonctions citées ci-haut. Elles sont toujours possibles. Nous échangeons très longuement sur l'éducation des enfants des trois familles. Ils découvrent qu'ils ont toujours cette responsabilité à exercer en Eglise avec d'autres. Jésus dans sa tendresse et sa miséricorde les assistera toujours pour éduquer chrétientement les enfants des trois familles. Nous cherchons souvent pendant de longues conversations comment remplir cette fonction avec des initiatives d'amour parental. Ils auront à se respecter jusque là et à s'aider à remplir cette charge. Nous lisons ensemble *Familiaris consortio* au No 84. Ils découvrent comment Jésus les exhorte à la pratique de la charité chrétienne jusqu'au pardon, au combat pour la justice, à la prière, à la pénitence et à l'espérance. Ils voient qu'ils ne sont pas excommuniés mais capable de vivre peu à peu une nouvelle communion avec la charité du Christ et de l'Eglise. C'est une partie de leur mission chrétienne actuelle.

Peu à peu nous recherchons progressivement comment reprendre une part de leurs ministères respectifs de leur sacrement de mariage. Ils voient que Jésus ne veut rien laisser se perdre de cette dignité qu'il leur avait donnée dans son

Eglise. La place donnée à l'autre ministre du sacrement de mariage dans la prière, le pardon, le service des enfants est très importante.

#### *La mission chrétienne des divorcés remariés*

La mission chrétienne des fidèles divorcés remariés sera ainsi de s'aider fraternellement à ce regard de foi renouvelé sur leurs sacrements de mariage respectifs, l'éducation des enfants etc. Ils vont prier, s'ouvrir à l'Evangile et veiller à la venue du Christ dans leur vie. Ils seront conduits à se demander comment faire ce que la Mère de Jésus leur dit à eux aussi "Faites tout ce que Jésus vous dira", et comment "remplir leur cruches sur son ordre à Lui" (*Jn. 2; 1-12*).

Deux questions vitales pour eux et l'Eglise seront toujours à examiner: celle de leur accès à la communion eucharistique et celle du sens humain et chrétien de l'amour fraternel qui en est la condition normale (F.C. 84).

#### *L'accès à la communion eucharistique*

Les fidèles divorcés remariés se découvrent tellement attirés par le Christ que leur soif de communier eucharistiquement à Lui est immense et l'emporte souvent sur toute autre considération. N'est-ce pas un signe de santé pour tout baptisé? Ils découvrent alors que les liens entre Jésus s'offrant dans son Eucharistie, leur ministère du sacrement de mariage et leur nouvel amour sont à éclaircir dans la foi. A quelle Pâque Jésus les invite-t-il maintenant? Je les éclaire avec le comportement de Jésus désirant manger sa Pâque avec ses apôtres. Ils se replacent alors dans une tradition historique de l'Eglise et un projet continu de Jésus sur eux. Je constate avec admiration que dès qu'ils accueillent un tant soit peu la lumière des Evangiles, ils commencent à goûter le projet d'amour infini du Christ sur eux dans son Eglise. J'utilise beaucoup les récits de la Passion de N.S. et les sept Paroles du Christ en Croix. Les exigences pour communier eucharistiquement changent peu à peu de coloration. Les "lois injustes d'Eglise", à leurs yeux, deviennent des appels du Christ. Ils acceptent alors de redevenir Ses disciples en communion d'amour avec Lui et ses apôtres. Ils vont être capables de remplir leur nouvelle mission chrétienne et leurs ministères du sacrement de mariage qui demeurent (sauf si ces derniers sont déclarés nuls).

#### *Le sens humain et chrétien de l'amour fraternel*

Peu à peu se produit comme une évangélisation de leur nouvelle vie concrète. Ils redécouvrent, dans la foi, le sens sacré des gestes, des paroles, des projets conjugaux et parentaux que font deux baptisés. Si Jésus en a fait les

gestes sacrés d'un ministère, alors leur nouvel amour ne peut être bénî par Lui. La communion des époux et la transmission de la vie ne leur sont pas confiés dans ce nouvel amour: c'est la découverte de l'adultère. Leur souffrance est très profonde de voir que leur nouvel amour ne peut être "sacramentalisé". C'est pour cela qu'ils voudront communier à tout prix eucharistiquement. Ils veulent demander au Christ de bénir, en direct, leur nouvel amour comme celui du sacrement de mariage.

Il ne faut pas craindre cette découverte douloureuse, tragique; elle engendre parfois de très grands désespoirs religieux mais elle va être source de décisions pour suivre Jésus ou rejeter ses exigences confiées à son Eglise dans le respect pour sa Pâque: "Faites ceci en mémoire de moi... pour la rémission des péchés". Alors, il nous faut leur être très proches mais solides et fidèles. J'ai vu certains fidèles divorcés remariés longuement révoltés devant l'impossible sacramentalisation de leur nouvel amour. D'autres saisissent très bien de quoi il s'agit mais ne se sentent pas capables, pour le moment, d'aller jusqu'au seul amour fraternel... Enfin d'autres, ils sont plus nombreux que ne le disent les mass média, vont vivre en plein accord avec les exigences de Jésus et de Son Eglise. Comme on voit avec admiration des séparés, divorcés non remariés s'engager à rester fidèles, il en est de même pour des divorcés remariés. Malheureusement il ne trouvent pas assez de pasteurs et de communautés ecclésiales qui les respectent jusque là et les croient capables en Eglise de répondre *oui* à Jésus.

#### *Faire grandir leurs forces de foi et de charité*

Ils ne partent jamais sans que nous cherchions comment faire grandir leur forces de foi dans la prière et de charité dans l'amour fraternel. Je les invite souvent à visiter un lieu d'adoration et à s'engager à ne plus dire du mal des autres durant 15 jours! Ils savent que je m'engage à prier avec et pour eux. Toute ma vie de prière est à leur service. Dans l'Office divin, les Eucharisties, le Rosaire et la Lectio Divina, l'Esprit ne cesse de m'appeler à vivre comme leur frère, leur pasteur de miséricorde ecclésiale. Les prières à Marie, à Joseph, à la Ste Famille, avec Fr. Charles de Foucauld, la Bse. Elisabeth de la Trinité et François d'Assise... nous sont habituelles.

Quand à moi, j'ai appris avec eux ce qu'est l'amitié fidèle dans la Vérité et ouverte à toutes nouveautés. Ils ne m'ont jamais demandé de changer de *bonne nouvelle* de la famille chrétienne. Certains en ont voulu à l'Eglise. J'ai rejoint alors Jésus qui osait dire "Vous cherchez à me tuer, moi qui vous dis la vérité que j'ai entendue auprès de Dieu" (*Jn. 8; 40*).

Mais le plus souvent nous avons goûté ensemble les fruits de l'Esprit dont Saint Paul parle dans les Galates 5, 22 et qui conduisent à la maîtrise de soi pour être capables de remplir toutes les conditions de Jésus et de Son Eglise pour l'accès à la communion eucharistique.

*Mes expériences communautaires*

Cette *Lettre* confirme aussi mes expériences communautaires sur la question de la Communion eucharistique des fidèles divorcés remariés. J'ai été conduit depuis 1943 à proposer cette Pastorale sur la communion eucharistique des fidèles divorcés remariés dans beaucoup de rencontres ecclésiales. Je l'ai partagée dans de nombreuses sessions de miséricorde, dans des réunions d'éclairage pour des communautés ecclésiales de toutes catégories, dans la formation d'agents pastoraux à cette miséricorde ecclésiale.

Oui, cette Pastorale de la fidélité, dans la vérité et la miséricorde, a été possible dans toutes les rencontres, les mises au point, les retraites paroissiales, etc... Elle a été la source d'une créativité constante à laquelle Jésus n'a cessé de m'associer. Mais c'est surtout depuis plus de 10 ans, au service de l'Office de la Famille de Montréal, que nous avons osé avec l'Esprit-Saint, bâtir le secteur de cette pastorale dans la même fidélité. Comme personne ressourcée et prêtre "fidei donum", nous avons partagé la même foi au Christ sauveur de toutes les formes de familles.

Avec des quantités de laïcs, de consacrés, de pasteurs, de fidèles divorcés remariés, dans de multiples sessions, nous avons osé regarder les plus grandes souffrances et les plus fortes espérances avec foi et amour. Voici quelques pistes de ces rencontres communautaires et quelques éléments des dialogues proposés.

*L'accueil des questions*

Toute rencontre commence toujours par l'accueil de toutes les questions que les participant-e-s souhaitent éclaircir. En voici cinq parmi les plus fréquentes:

1. – *La miséricorde de l'Eglise actuelle est-elle bien celle de Jésus? Y a-t-il donc des péchés impardonnable pour l'Eglise?*

J'ai osé répondre à cette question des fidèles divorcés remariés en les éclairant, en évangélisant cette question par les paroles, les gestes et les projets de Jésus. Nous avons découvert ensemble Ses initiatives de Pardon, Ses façons d'aimer les pécheurs, de leur proposer Son pardon, de les appeler à la conversion, à Son amour et de leur confier un ministère. La seule condition de Jésus pour tout pécheur est d'accepter son pardon avec humilité, joie et de s'engager à reprendre leur ministère. L'initiative gratuite de Jésus, "venu sauver ce qui est perdu" et offrir son pardon même aux plus grands pécheurs, demande toujours la collaboration des destinataires. Ceux-ci acceptent, en

retour, de rendre amour pour amour. Ils l'expriment dans la pénitence, la conversion, la prière et la joie.

Redevenus disciples de l'Amour évangélique de Jésus, ils reprennent leur mission propre. Au soir de sa Résurrection, Jésus a fait le don de l'Esprit Saint à son Eglise. Il pardonne à ses disciples, qui l'ont tous trahi. Il ressuscite en eux cette innocence que les Pères de l'Eglise appellent un "second baptême". Il leur reconfirme le ministère de sa miséricorde dans le sacrement de Réconciliation.

Nos péchés blessent l'Eglise, même les "églises domestiques" comme le disent si bien le *CDC*, *Can. 959* et le *Catéchisme Catholique* (1422). Ils éloignent, plus ou moins, tous les baptisés de cette vie chrétienne de disciples et d'apôtres doués d'un charisme ecclésial.

Les fidèles divorcés remariés savent très bien qu'ils ne peuvent faire les gestes de l'amour conjugal, ni transmettre la vie sans recevoir le ministère laïque du sacrement de mariage. Depuis les origines de l'Eglise, on n'a jamais fait les gestes d'un ministère confié par Elle avant de l'avoir reçu. Oui, Jésus est l'unique spécialiste du salut des pécheurs. Il vient au devant des époux chrétiens et ne cesse d'exercer cette miséricorde dans son Eglise actuelle. Il attend aussi la même coopération humaine que dans l'Evangile: les fruits seront semblables. Pour Jésus, il n'y a pas de péché impardonnable; mais seulement des baptisés, confirmés, ministres de leur sacrement de mariage que Jésus appelle à quitter leurs péchés et à s'engager à Le suivre comme des disciples et comme des apôtres. Ce qui serait impardonnable, ce serait de douter que Dieu ne puisse être assez miséricordieux pour ceux et celles qui vivent ces situations familiales.

Cette Pastorale m'a stimulé sans cesse à une créativité pleine de compassion et de miséricorde. La *Lettre* nous confirme pleinement dans cette voie. L'Esprit Saint nous enseigne chaque fois comment aider les fidèles divorcés remariés, "sans éteindre la mèche qui fume encore", à se reconnaître humblement et joyeusement pécheurs, comme tous les baptisés, et à retrouver cette communion d'amour ecclésial de disciples et cet envoi d'apôtres?

#### *La loi de la gradualité*

Progressivement, ils ont repris certaines de leur responsabilités de ministres de leurs sacrements de mariage respectifs (s'ils sont valides). Ils en ont toujours la dignité et la charge qui subsistent. Leur foi s'ouvre sur les appels du Christ à vivre seulement un amour fraternel évangélique avec charges parentales. Les fidèles divorcés remariés vivent la grande aventure d'avoir à ouvrir leur coeur à Jésus en Eglise et non de "durcir leur coeur" (*Mat. 19; 8*). Jésus peut des plus grands pécheurs faire souvent les plus grands saints. L'Eglise et le Ciel en sont heureusement remplis!

*Pèlerins du Sacrement de la Réconciliation*

Souvent des fidèles divorcés remariés demandent des cheminements pour être des pèlerins du Sacrement de la Réconciliation. Ils découvrent que, pour le moment, ils ne peuvent remplir toutes les conditions de conversion. Une grille leur permet de chercher quels peuvent être leurs plus grands péchés: soit entre eux, soit vis-à-vis de leurs co-ministres des sacrements de mariage respectifs, soit vis-à-vis des enfants, soit vis-à-vis de la société. Puis il font chacun le point avec le prêtre et ensemble, nous accueillons le texte d'Ezéchiel (34.11-16 et 36.24-28) et nous prions longuement. Un couple m'écrivait récemment qu'il aimait faire cette démarche chaque mois. Il faut toujours leur donner l'espérance qu'ils pourront un jour remplir les conditions d'ouverture à la grâce de conversion et recevoir le pardon sacramental ecclésial. D'autres sont venus s'engager à pardonner à tout le monde avant d'aller plus loin. Ce fut excellent. J'utilise chaque fois certaines pages de la Parole de Dieu comme:

*Lc 19; 1-10: Jésus et Zachée  
Lc. 22; 31-34 et Jn. 21, 1-23: Jésus et Simon Pierre  
Lc. 14; 26: les exigences de l'amour*

et ensemble, nous voyons comment aimer Jésus plus que tous, toutes, pour être dignes d'aimer comme Lui seul peut en donner les moyens?

*2. – Qu'est donc pour Jésus et son Eglise notre nouvelle famille des fidèles divorcés remariés? Pouvons-nous vivre ce nouvel amour comme si nous étions mariés à l'Eglise?*

La famille est un don de la Trinité (*Genèse*). Qu'est donc leur nouvel amour? Devant leur immense souffrance et leur révolte parfois très violente contre les lois de l'Eglise, je cherche comment cheminer avec eux. Devant leurs charges nouvelles si lourdes, avec trois familles à gérer et à sanctifier; je cherche, avec eux, quels moyens leur offrir. Devant leur désir impatient de bénir, de sacramentaliser à tout prix leur nouvel amour et devant la découverte que c'est impossible, je cherche avec eux leur mission chrétienne actuelle.

Cette Pastorale m'a conduit à nous servir souvent de *Vatican II* et de *Familiaris consortio*. Toute la théologie du ministère du sacrement de mariage et de "l'église domestique" nous aide considérablement. Elle est saisie de suite par tous et toutes.

*Foi en la dignité de leur ministère laïque*

Leur foi dans la dignité et la charge de leur ministère de leurs sacrements de mariage respectifs se réveille progressivement: un dialogue très profond et

concret s'établit. Que vont-ils faire de leurs "églises domestiques"? Comment s'engager avec leurs co-ministres dans les liens d'union qui subsistent toujours dans le Christ. Leurs consciences s'éveillent peu à peu à la lumière. Ils découvrent comment leur vie conjugale nouvelle et la transmission de la vie ne peuvent signifier l'Amour du Christ. Ils ont alors un immense besoin de la compassion des chrétiens mais toujours dans la vérité et accompagnés par des pasteurs compétents, formés à cette Pastorale. Ils attendent l'assistance des communautés pour éduquer chrétientement les enfants des trois familles et annoncer la Bonne Nouvelle.

Ils font ainsi l'expérience que l'amour conjugal de deux baptisés, homme et femme, ne peut être vécu que dans le sacrement de mariage (*Genèse*): "Celui qui aime est de Dieu et connaît Dieu" (1 Jn. 4; 7). Ils entrevoient peu à peu, que Jésus attend d'eux seulement l'amour fraternel évangélique avec responsabilité parentale. Ils vont chercher comment le vivre le mieux possible progressivement.

Quand ils s'obstinent à vouloir faire bénir, sanctifier leur nouvel amour de fidèles divorcés remariés, communier eucharistiquement, c'est qu'ils veulent que nous les éclairions sur les liens réels que Jésus établit entre sa Pâque et leur nouvel amour. A nous de leur donner cette lumière avec amour, miséricorde et vérité. L'Eucharistie n'est-elle pas la source et le sommet de tous les sacrements?

#### *La validité de leur sacrement de mariage*

Quand ils vont s'interroger sur la validité de leur sacrement de mariage, je réveille leur foi et je cherche, avec eux, quelles sont les maturités nécessaires pour qu'il y ait sacrement de mariage. Nous parlons très librement du Tribunal ecclésiastique qui est fait pour accueillir l'examen de cette validité. C'est un droit pour tout chrétien de faire la lumière dans son Eglise. Ils se préparent alors à en accepter le jugement. Je leur donne même l'adresse du Tribunal et le nom de personnes qu'ils peuvent consulter gratuitement auparavant. Je les aide aussi à prévoir dans quelles mots il vont annoncer à leurs enfants leur mariage religieux déclaré nul: "Votre père, votre mère et moi, nous vous avons beaucoup aimés et mis au monde en vous aimant. Mais nous ne savions pas que ne remplissions pas toutes les conditions pour recevoir le ministère laïque du sacrement de mariage". Les Nos 9 et 10 dans la *Lettre* nous ont donné une très grande espérance.

#### *Le mission chrétienne des fidèles divorcés remariés*

Je cherche sans cesse à les stimuler dans leur mission chrétienne d'éducateurs des enfants des trois familles, et à leur en donner les moyens. Ils y

découvrent les forces qu'ils ont pour remplir cette tâche, puis celles des enfants pour se conduire comme de vrais chrétiens. Par exemple: un père se met à lire, chaque soir, l'Evangile sur leur ordinateur avec sa fille de 14 ans. Une maman apprend à leurs enfants à offrir ce qu'ils aiment le plus (poupées, camions, etc...) pour les enfants démunis. Ils osent même dire à leurs enfants, étonnés de ne pas les voir communier à la messe, qu'un jour, ils iront... Ils décident de faire un coin de prière, d'y prier chaque jour et une fois par semaine de se donner le pardon familial. Avec la Parole de Dieu (*Jn.* 2; 1-12), je cherche toujours comment cet Evangile nous éclaire sur ce qu'attendent des fidèles divorcés remariés, Jésus, sa Mère et l'Eglise.

*3 – Nous ne pouvons pas nous passer de la communion eucharistique ... qu'attend donc le Christ de nous qui sommes fidèles divorcés remariés pour y accéder?*

J'ose traiter publiquement cette question cruciale. J'ai pleinement foi dans les grâces qu'ils ont certainement pour en saisir des lumières. Leur conscience me précède souvent. Je les éclaire d'abord avec la Parole de Dieu pour qu'ils découvrent les liens que Jésus ne cesse d'établir entre sa Pâque et la vie personnelle, fraternelle, charismatique de tous ses baptisés dans son Eglise. Les récits de la Passion de Notre Seigneur et du lavement des pieds (*Jn.* 13; 1-35) bouleversent toujours l'assemblée. Si les baptisés ont des droits aux sacrements (C.D.C. 843), ils ont aussi les devoirs de les vivre en accord avec Jésus leur disant comme aux apôtres: "Voulez-vous partir vous aussi?" (*Jn.* 6; 67) car sa parole (eucharistique) est dure. Les disciples disent la même parole au Chapitre 19 de Mathieu quand Jésus rétablit le mariage dans ses origines divines. Ils voient alors les liens que Jésus établit entre la communion de ses disciples à sa Pâque et leur ministère.

Avec Saint Paul dans 1 Co 11, 17-34, nous dialoguons sur le Repas du Seigneur et l'unité et la vie fraternelle des chrétiens de Corinthe. Il nous invite à discerner notre place dans le Corps du Christ qu'est l'Eglise et le péché de la division. Dans les Actes 2, 42-47, nous voyons, comment les fidèles sont assidus à ces quatre démarches: l'enseignement des apôtres, la communion fraternelle, la fraction du pain et la prière. Les fidèles divorcés remariés saisissent que le comportement communautaire et eucharistique des premiers chrétiens favorise ou non la communauté pour qu'elle n'ait qu'un seul cœur et qu'une seule âme. Le péché du couple d'Ananie et de Saphire (*Actes* 5), rompt l'unité de l'Eglise Corps du Christ et celle de leur "église domestique". Il engendre une certain mort de la communion fraternelle ecclésiale.

### *La demande de Jésus aux fidèles divorcés remariés*

Jésus, en résumé, demande aux fidèles divorcés remariés, d'accepter de reprendre peu à peu du ministère du sacrement de mariage qu'Il leur a confié (s'il est valide) et de s'engager à leur mission d'éducateur chrétien de trois familles. Il leur demande aussi de croire assez en Lui pour s'engager progressivement dans l'amour fraternel (*Luc. 24*) dans les moments d'espérance, de doute et de résurrection. J'ai aidé des quantités de communautés chrétiennes à être capables de faire ce choix et ce cheminement.

Il m'est arrivé, une fois, qu'un homme révolté par ce message quitte violemment la salle. Il est revenu quinze jours plus tard, et il a déclaré devant tout le monde: "Avec ma femme, nous avons prié toute la nuit qui a suivi la réunion. Nous nous sommes demandés: qui avait raison l'Eglise ou nous? Je viens vous annoncer que nous ne communierons pas à Noël cette année. Nous le faisons avec ma femme depuis 17 ans en nous donnant le pardon. Nous avons compris de quoi il s'agit maintenant, merci et donnez-nous un pasteur qui nous accompagne". De même, une femme a communiqué depuis trois ans sur le conseil d'un pasteur. Elle ne sait plus si elle peut continuer de le faire car rien ne change dans sa vie de couple divorcé remarié. Après l'éclairage que je lui ai donné, elle me dit: "Puisque je ne peux pas communier au Christ dans Son Eucharistie, pour le moment, je vais le faire autrement, en servant les sidéens et les grands cancéreux. Dès lors, tous les vendredis, nous respecterons ce que l'Eglise nous demande pour aller jusqu'au bout, un jour". On termine souvent ces rencontres en méditant doucement les sept Paroles du Christ en Croix. Je les invite à emporter le texte chez eux. C'est un merveilleux chemin de conversion. C'est peut-être la plus belle prière pour former un couple de fidèles divorcés remariés à l'Amour infini du Christ à son Père, à eux et à nous tous.

#### *4. – Alors, avons nous une mission chrétienne? laquelle?*

Nos réponses trouvent leurs sources d'abord dans *Familiaris consortio* No 84. Souvent le texte est distribué à tous et aussi le fascicule *La Pastorale des familles brisées. Un accompagnement et une mission chrétienne à proposer*, Mediaspaul, Janvier 1995. Ce livret résume très bien toutes les démarches, depuis 10 ans de l'Office de la Famille de Montréal. Il situe avantageusement la Pastorale des fidèles divorcés remariés dans celle de toutes les familles brisées.

### *La mission chrétienne des divorcés remariés*

J'ose parler ouvertement aux fidèles divorcés remariés de leur mission chrétienne. Les fidèles divorcés remariés sont des baptisés, des confirmés, des ministres de leur sacrement de mariage. Ils ont à découvrir tout le sens fraternel

de leur vie. Ils vont s'aider à mieux voir les différentes secteurs où ils doivent et peuvent s'engager. Tout ce qui regarde la charité fraternelle jusqu'à la justice, et de la justice jusqu'au pardon va être très important. Leurs responsabilités parentales les conduiront, dans l'humilité et la justice, à des démarches audacieuses vis-à-vis des enfants et de leurs parents. Jésus m'a confié d'oser encore présenter que s'il ne peut bénir leur vie conjugale et la transmission de la vie, dans sa miséricorde, Il bénira toujours les enfants. Il les aidera toujours à éduquer chrétientement les enfants des trois familles. Jésus les exhorte à s'y exercer l'un et l'autre dans la foi, le discernement et l'écoute de la Volonté de Dieu dans la prière personnelle et commune. Jésus les confie à son Eglise pour qu'elle les aide à s'entraîner à l'amour fraternel. Cette fraternité évangélique sera pour les fidèles divorcés remariés et l'Eglise un "sacrement de la charité du Christ". Non, l'Eglise n'est pas sexiste en les appelant ainsi à la vie fraternelle. Bien plutôt, elle a reçu la charge de Jésus (*Mat. 19*) de respecter la sainteté de la vie conjugale entre baptisés dans le sacrement de mariage. Ecouteons Saint Pierre dire: "En obéissant à la vérité, vous vous êtes purifiés sincèrement comme des frères. D'un cœur pur, aimez-vous intensément les uns les autres, car Dieu vous a fait renaitre, non pas d'une semence périssable, mais d'une semence impérissable, sa Parole vivante qui demeure" (*1 Pt 1; 22-23*).

#### *L'éclairage donnée avec la Parole de Dieu*

La Parole de Dieu nous éclaire particulièrement et souvent j'utilise ces textes:

*Mat. 5, 1-12: les Béatitudes;*

*Lc. 1, 26-38 et Mat. 1, 18-25: l'Annonciation de Marie et de Joseph;*

*Lc. 18, 9-14: les deux priants qui sont appelés à monter au temple pour louer Dieu.*

#### *5. – Qu'est-ce que l'Eglise va offrir à tous les chrétiens pour qu'il n'y ait pas tant de fidèles divorcés remariés dans notre société actuelle?*

J'ai cherché dans mes expériences des réponses significatives. En voici quelques-unes:

– Une catéchèse permanente expliquant le Plan de Dieu sur le Ministère du sacrement de mariage: ces rencontres, animées par des laïcs formés à cette Pastorale sont accessibles à tous et toutes, en toutes situations, particulièrement aux jeunes.

– Des couples ont accepté durant trois années de se ressourcer avec Vatican II. Plusieurs d'entre eux ont reçu cette formation et l'ont diffusée autour d'eux.

– Un service de préparation au mariage offre une journée entière à tous les fiancés cohabitants ou non, avec ou sans enfant, pour découvrir le ministère laïque du sacrement de mariage de l'Eglise catholique. Ils ont été si heureux qu'ils ont demandé aux responsables de refaire la même démarche avec d'autres, l'année suivante.

– Un petit groupe de quatre couples, vivant à fond leur ministère du sacrement de mariage, ont décidé d'accueillir, d'éclairer et de cheminer avec des fidèles divorcés remariés en plein accord avec cette Pastorale. La *Lettre* les a confirmé pleinement et rempli de joie.

– Des psychothérapeutes et des psychologues cherchent comment aider leurs clients en plein accord avec cette pastorale. Ils apprennent aux fidèles divorcés remariés à regarder leur passé, leurs échecs et leur avenir avec espérance. J'en accompagne certains désireux de faire, en même temps, l'évangélisation de leur démarche psychologique.

– Des Tribunaux ecclésiastiques acceptent des quantités de contacts avec des fidèles divorcés remariés désireux de faire la lumière sur leur sacrement de mariage.

#### *Cette Pastorale de la fidélité dans la vérité est possible*

Somme toute, cette Pastorale de la fidélité dans la vérité et l'amour est possible. Mes expériences personnelles et communautaires en témoignent. Beaucoup de fidèles divorcés remariés ont retrouvé, grâce à cette Pastorale, des chemins nouveaux de conversion authentique. Bien des pasteurs et des communautés chrétiennes qui s'y sont engagés ont été capables de cheminer avec compétence avec tous leurs frères et soeurs "attirés par le Christ une fois élevé de terre" (*Jn. 12, 32*).

Comme le dit si bien Saint Paul:

*"Que votre amour soit sans hypocrisie.  
Fuyez le mal avec horreur, attachez-vous au bien.  
Soyez unis les uns aux autres par l'affection fraternelle,  
rivalisez de respect les uns pour les autres.  
Ne brisez pas l'élan de votre générosité, mais laissez jaillir l'Esprit;  
soyez les serviteurs du Seigneur.  
Aux jours d'espérance, soyez dans la joie;  
aux jours d'épreuve, tenez bon;  
priez avec espérance" (Rom. 12, 9-12).*

## NOTA CRITICA

---

### PROBLEMATICHE CANONISTICHE\*

MARIO FRANCESCO POMPEDDA \*\*

La Lettera indirizzata ai Vescovi della Chiesa Cattolica dalla Congregazione della Dottrina della Fede, circa la recezione della Comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati («L'Osservatore Romano», 15 ottobre 1994), in modo conciso pur con formulazione esattissima, nel num. 9 fa riferimento ad un problema, in sé squisitamente giuridico-canonicco, ma attinente e coinvolgente la coscienza dei singoli. È il problema che qualcuno talora ha voluto indicare, con evidente pregiudiziale tutta da provare, come «conflitto tra foro interno e foro esterno»: situazione che se si verificasse nell'ordinamento canonico o, forse più giustamente, nella vita della Chiesa non potrebbe lasciare indifferenti mai ed in nessun caso.

È bene quindi soffermarsi alquanto sul problema medesimo, anche perché riteniamo che ciò contribuirà non poco ad intendere meglio la stessa Lettera, ed ancor più lo spirito genuinamente pastorale di essa.

Intanto occorre rileggere le parole su cui nella Lettera interessa riflettere alquanto: «La disciplina della Chiesa – vi troviamo scritto appunto al num. 9 –, mentre conferma la competenza esclusiva dei tribunali ecclesiastici nell'esame della validità del matrimonio dei cattolici, offre anche nuove vie per dimostrare la nullità della precedente unione, allo scopo di escludere per quanto possibile ogni divario tra la verità verificabile nel processo e la verità oggettiva conosciuta dalla retta coscienza».

Vediamo quindi di affrontare gradatamente le questioni ivi implicate, perché si abbiano criteri di giusta valutazione delle affermazioni contenute nella Lettera e soprattutto si spazzino via pregiudizi infondati ed irreali.

#### a) *Carattere ecclesiale, cioè «pubblico», del matrimonio*

Vi è chi sostiene ancora oggi la tesi secondo cui la «pubblicità» attribuita al matrimonio dalla Chiesa, altro non significherebbe, da altro non avrebbe origine se non dalla volontà di esercitare un dominio di autorità, e quindi di controllo sul medesimo. La tesi potrebbe anche avere risvolti di verità, se non

---

\* Questo articolo è apparso sull'*Osservatore Romano* il 18 novembre 1994.

\*\* Decano della Rota Romana.

tendesse – con spirito ferocemente laicista – a far rientrare nel puro ambito del «privato» un atto (che poi nel caso è, oltre tutto ed innanzi tutto, un sacramento) il cui interesse pubblico è innegabile sia pure in ogni civile ordinamento statuale.

Certo è che il matrimonio-sacramento, che pur coinvolge la coscienza dei singoli, che nasce da una scelta di libera e amorosa donazione fra due esseri sessualmente distinti, che a nessuno può essere imposto così come a nessuno purché abile e capace può essere impedito, e quindi di vitale fondamentale e primaria importanza per i soggetti vale a dire per l'uomo, ha nello stesso tempo, ma non meno fortemente e radicalmente, valore nella e per la società ecclesiale. Il che va detto per tutto l'arco esistenziale di ogni singolo coniugio: di qui la preoccupazione sempre più acuta di preparare gli sposi alle nozze; di qui l'accertamento pastorale prima ancora che giuridico perché nulla osti alla valida e lecita celebrazione del matrimonio (can. 1066); di qui la «solennità» (certamente non confondibile con lo sforzo soltanto esteriore di certi riti) conferita al matrimonio con la presenza attiva del teste qualificato che è l'Ordinario del luogo o il parroco, e quindi attraverso la cosiddetta «forma canonica» (can. 1108); di qui l'assistenza pastorale esplicitamente inculcata dal vigente Codice canonico per quanto concerne anche coloro che già vivono nello stato coniugale (can. 1063).

Del resto sarebbe sufficiente ricordare che il matrimonio fra battezzati è sacramento, vero sacramento (can. 1055 § 2), per doverne dedurre con inconfondibile argomento che la Chiesa ha il dovere, ancor prima che il diritto, di tutelare la santità di esso, e quindi la celebrazione valida e lecita. È soltanto errore attribuibile alla riforma protestantica affermare che la Chiesa non ha il potere di stabilire impedimenti al matrimonio.

Ma se alla Chiesa spetta vigilare perché il matrimonio sia validamente e legittimamente celebrato, ne consegue che ad essa compete anche di esaminare, di giudicare, ove in seguito sorgano dubbi, se di fatto e realmente nel singolo caso vi è stata valida celebrazione. Anzi, espressamente, il Codice canonico stabilisce che non è consentito contrarre un matrimonio prima che legittimamente e certamente risulti essere stato nullo il precedente ovvero essere stato sciolto (can. 1085 § 2).

Tutto ciò, in coerenza col principio dell'interesse «pubblico» cioè ecclesiastico del matrimonio sacramento, porta ad intendere nel quadro normativo generale del diritto della Chiesa quanto testé affermato nella Lettera in oggetto, essere confermata cioè la competenza esclusiva dei tribunali ecclesiastici nell'esame della validità del matrimonio dei cattolici.

#### b) *Conflitto tra foro «interno» e foro «esterno»?*

È bene non perdere di vista quale è lo scopo dei processi istituiti presso i tribunali ecclesiastici in fatto di validità o di nullità di matrimonio: ad altro essi non tendono né possono tendere se non all'accertamento, che un qualsiasi

legittimo motivo (difetto di forma, difetto o vizio di consenso, esistenza di impedimenti) abbia fatto sì che non sorgesse il vincolo coniugale, consapevoli o meno i due sposi, poco importa, trattandosi di accertamento di verità oggettiva.

Ma nessuno, non consentendolo il principio di contraddizione, potrà mai affermare che esistano due opposte verità oggettive, una verificabile nel processo canonico (quindi in foro esterno) e l'altra conoscibile dalla retta coscienza.

Si dovrebbe anzi dire che, ove una simile conflittualità si verificasse (non certamente per oggettiva condizione di fatti ma unicamente per soggettiva valutazione dei medesimi), con tutto il rispetto della coscienza individuale, dovrebbe avere prevalenza l'esito raggiunto in foro esterno; e ciò per due ordini di ragioni.

Vi è innanzitutto da ricordare il noto principio giuridico, per cui nessuno può essere giudice in causa propria; il che a maggior ragione vale qualora si tratti di materia di (non diciamo prevalente, ma) indubbiamente vitale e radicale valore pubblico, quale è il matrimonio sacramento, come si è testé ricordato. E se anche non si volesse tenere conto di ciò – il che non sembra tuttavia giusto – occorrerà sempre tener presente che il matrimonio coinvolge l'interesse *anche* dell'*altro*, e quindi esce dalla sfera strettamente soggettiva, ma addirittura l'interesse di *terzi* quale è la prole.

Ma neppure possiamo dimenticare l'altro ordine di ragioni, e cioè la possibilità estrema, potremmo quasi dire la *quasi necessaria* evenienza di errore, per situazioni soggettive per sé evidenti, di un giudizio portato sul proprio matrimonio; evenienza di errore possibile anche in chi giudica dall'esterno, ma non per sé necessaria.

Se poi tutto questo volessimo portare, come di fatto dobbiamo, sul piano pratico (che è poi quello processuale canonico), temerario apparirebbe attribuire pregiudizialmente maggiore possibilità di errore al giudizio di persone qualificate preparate esperte, con esame collegiale addirittura in due gradi processuali, anziché al giudizio di persona singola, interessata e quindi condizionata, non sempre ovvero quasi mai preparata a tradurre in termini giuridici (e quindi di oggettiva validità o meno) fatti e circostanze ed intenzioni, il più spesso di significato addirittura ambiguo o polivalente.

### C) *Formalismo giuridico o sostanziale garanzia di verità?*

Su un piano astratto e teorico non sembra quindi legittimo parlare o ipotizzare conflitti fra foro interno e foro esterno, sol che si abbia sempre dinanzi l'esigenza di un accertamento di verità oggettivamente reale.

Piuttosto la conflittualità potrebbe apparire su un altro piano, cui implicitamente fa riferimento la Lettera, laddove parla di «nuove vie per dimostrare la nullità della precedente unione»: è qui un problema eminentemente giuridico canonico (nel processo), cui la saggezza del Legislatore ecclesiale ha dato nel vigente codice una soluzione squisitamente

pastorale in quanto rispettosa della dignità dovuta all'uomo ed in linea con i principi fondamentali del diritto naturale.

Cerchiamo prima di tutto di intendere dove consista esattamente il problema.

Esso si restringe necessariamente ad un numero molto ridotto di possibili casi di nullità di matrimonio, e cioè a quelli connessi con vizi o difetti del consenso. Qui realmente si tratta di conoscere esattamente quale è stata la volontà del o dei nubenti, se essa fu volontariamente limitata od addirittura non esistente, se il consenso fu condizionato da circostanze esterne od interne.

Orbene: non vi è dubbio che, in astratto e per principio, nessuno meglio degli stessi contraenti conosca quale è stata la propria interna volontà, l'intenzione vera nel momento in cui il consenso è stato esteriormente espresso nel rito nuziale.

Il che tuttavia, è subito da notare, non significa che la qualificazione giuridica, la rilevanza canonica, la conseguenza sulla validità o meno del matrimonio possano essere giudicate dai contraenti meglio di chiunque altro: non è infatti la stessa cosa *conoscere* (avere coscienza di) un fatto e *qualificarlo* giuridicamente.

Il che induce necessariamente e per principio sia a limitare il campo di possibili conflitti sia a non confondere il *fatto* con la sua *rilevanza giuridica*.

Ma il problema è tuttavia un altro.

Trattandosi del nostro caso, come sopra è stato accennato, di un processo di accertamento circa un fatto *controverso* che è la *nullità* di un matrimonio è evidente che il giudice ecclesiastico potrà pronunziarsi in merito fondandosi esclusivamente su *fatti certi e provati*: la teoria delle prove appartiene ad ogni ordinamento giuridico e quindi non può essere estranea al diritto canonico. Il Codice della Chiesa stabilisce pertanto un insieme di mezzi di prova, attraverso i quali nei processi può essere raggiunta la *certezza morale* sull'oggetto in esame: si badi bene tuttavia che esula completamente dallo spirito e dalla normativa del diritto canonico il sistema della cosiddetta prova legale, nel senso che i mezzi di prova servono soltanto al raggiungimento della certezza morale, ma le prove stesse sono valutate liberamente dalla coscienza del giudice. E già qui cade una pretesa concezione di formalismo giuridico, indubbiamente estraneo allo spirito del diritto canonico.

Ma quali prove possono condurre il giudice ecclesiastico a pronunciarsi con certezza circa la nullità di un matrimonio?

Per stare nell'ambito ristretto delle cause che qui interessano (e di cui sopra si è detto), si deve dire che le prove fondamentali sono generalmente: le dichiarazioni delle parti (nel caso, i coniugi), i testimoni, le circostanze certe ed oggettive connesse con il merito della causa. Il problema sorge quando, in un caso singolo e concreto, non possono essere addotti testimoni che valgano ad illuminare il giudice sulla volontà delle parti, ma si è in presenza unicamente delle affermazioni dei coniugi o di uno solo di essi.

È logico pensare ed affermare che, se queste dichiarazioni dei coniugi non fossero giuridicamente sufficienti per ingenerare certezza morale nel giudice

ecclesiastico, si verificherebbero situazioni per le quali nel foro esterno (cioè giudiziario) non si potrebbe raggiungere una sentenza di nullità, dovendosi limitare il valore delle dichiarazioni medesime al foro interno.

Così però di fatto non è, perché è necessario riconoscere che il Legislatore canonico, dando prova di rispetto profondo per la persona umana, in aderenza al diritto naturale, e spogliando il diritto processuale di ogni superfluo formalismo giuridico, pur nel rispetto delle esigenze impreveribili della giustizia (nel caso, il raggiungimento di una certezza morale e la salvaguardia della verità che qui coinvolge addirittura il valore di un sacramento) ha stabilito norme per le quali (cfr can. 1536 § 2 e can. 1679) le sole *dichiarazioni delle parti* possono costituire prova sufficiente di nullità, naturalmente ove tali dichiarazioni congruenti con le circostanze della causa offrano garanzia di piena credibilità (cfr sul complesso problema: M.F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, in «Ius Ecclesiae», Vol. V, Num. 2, 1993, pp. 437-468; IDEM, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993, pp. 493-508).

### Conclusione

Se dovessimo, da quanto precede, concludere semplicemente che ancora una volta il Legislatore ha saputo saggiamente conciliare il rigore e la certezza del diritto con le esigenze di un sano rispetto della persona umana e della sua dignità, potremmo a giusta ragione affermare che la normativa canonica si è spogliata di ogni inutile formalismo, in aderenza alle supreme regole del diritto naturale. Ma ciò, nel caso specifico, sembra mortificare la vera portata della normativa canonica, la quale è permeata, è alimentata, è finalizzata alle necessità pastorali dei fedeli, a quel finale e massimo scopo del diritto canonico che è la salvezza delle anime (can. 1752).



## **VITA DELL'ISTITUTO**

---

### **A. SITUAZIONE STATISTICA DEGLI STUDENTI**

#### **a) Sezione centrale**

**STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1994/95 = 186**

N. iscritti al Corso al Dottorato 51  
N. iscritti al Corso alla Licenza 69  
N. iscritti al Corso al Master 40  
Studenti ospiti 24  
Studenti-stage 2

#### **b) Washington D.C. Center of the Institute**

**STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1994/95 = 41**

N. iscritti al Corso alla Licenza 13  
N. iscritti al Corso al Master 18  
Studenti "special/audit" 10

#### **c) Sección mexicana**

**STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1994/95 = 144**

N. iscritti alla Licenciatura 118  
N. iscritti alla Maestria (Master) 26

#### **d) Sección española**

**STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1994/95 = 68**

N. iscritti al Curso de Licenciatura 37  
N. iscritti al Curso de Master 31  
Studenti ospiti 4

## B. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO

### Sezione centrale

#### DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA

Jean LAFFITTE, *Le pardon transfiguré. Contribution à une anthropologie théologique.*

Miguel Antonio RUIZ ONTANON, *Mente-Cuerpo en la teoria de John C. Eccles. Problemas filosoficos y teologicos.*

Benoît BERTRAND, *Mission de la famille dans l'éducation à la vie théologale chez l'enfant. Approche théologique.*

#### LICENZA IN SACRA TEOLOGIA

José Mauricio VELEZ GARCIA, *El noviazgo tiempo de preparación hacia un futuro.*

#### MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

Sr. Corazon GONZALES, *Caring for an Educating a Child from Conception to Three Years Old in the Teachings of the Church (John Paul II and the Catholic Bishops Conference of the Philippines) with Particular Attention on Filipinos.*

Paloma CHORRO, *Procreacion responsable. Proyecto de pastoral en Perù.*

Vincenza MELE, *La bioetica tra principi e virtù.*

## C. ATTIVITÀ SCIENTIFICHE

Washington D.C. Center of the Institute

1) Dal 9 all'11 settembre 1994, in collaborazione con *Communio*, si è tenuta la Conferenza sul tema "The Church as Mission: The 'New Evangelization' and Western Culture".

Relazioni:

"*The Event of Jesus Christ Today*" (Bishop ANGELO SCOLA)

"*The Missionary Church*" (Prof. ROCH KERESZTY, O. Cist.)

"*The Marian Dimension of Mission*" (Prof. JOHANN ROTEN, S.M.)

"*Sacrament and the Conversion of Language*" (Prof. KENNETH SCHMITZ)

"*Mission and the Challenge of Modernity*" (Prof. MATTHEW LAMB)

- “*Religious Freedom, Truth and American Liberalism*” (Prof. DAVID SCHINDLER)  
“*Anthropology and the ‘New Evangelization’*” (Prof. LORENZO ALBACETE)  
“*The Role of Family in the Conversion of Culture*” (Prof. CARL ANDERSON)  
“*The ‘New Evangelization’ and Gender*” (Prof. JOYCE A. LITTLE)  
“*A ‘New’ Theology of Liberation?*” (Prof. MARC OUELLET, S.S.)

Alla Conferenza hanno partecipato 75 persone.

2) Dal 15 al 18 novembre 1994, si sono tenute le MICHAEL J. MCGIVNEY LECTURES sul tema generale ‘*Creation and Human Dignity*’, che quest’anno hanno analizzato gli aspetti fondamentali del Catechismo della Chiesa Cattolica. Le Lectures sono state tenute da Sua Ecc.za Mons. CHRISTOPH SCHONBORN, Vescovo Ausiliare di Vienna.

I temi specifici sono stati i seguenti:  
“*The Creator*”  
“*Providence*”  
“*Man*”  
“*The Fall*”

I partecipanti sono stati circa 200.

3) Il 16 novembre 1994, si è tenuto il *workshop* per sacerdoti sul tema ‘*The priest and the New Catechism*’ sulle implicazioni pastorali del Catechismo della Chiesa Cattolica.

Relatori sono stati Sua Ecc.za CHRISTOPH SCHONBORN e i Proff. FRANCIS MARTIN, ROBIN MAAS, WILLIAM MAY e DAVID SCHINDLER.

I Sacerdoti partecipanti sono stati 89.

4) Il 28 novembre 1994 si è tenuto il simposio su ‘*International Politics, Abortion and the Catholic Church: Perspectives on the Cairo Conference on Population and Development*’, che ha analizzato le posizioni della Santa Sede alla Conferenza internazionale su Popolazione e Sviluppo.

Le Relazioni sono state svolte da Sua Ecc.za JAMES MCHUGH, Vescovo di Camden, e dai Proff. JOHN LENCIOWSKI, FRANCIS MARTIN, DAVID SCHINDLER, MARY SHIVANANDAN e CARL ANDERSON.

I partecipanti sono stati circa 60.



Finito di stampare nel mese  
di settembre 1995  
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.  
Largo Cristina di Svezia, 17  
00165 Roma tel. 5813475/82

