

revue
catholique
internationale



communio

La famille

Ô Dieu, de qui vient toute paternité au ciel et sur la terre,
Toi, Père, qui es Amour et Vie,
fais que sur cette terre,
par ton Fils, Jésus-Christ, «né d'une Femme»,
et par l'Esprit Saint, source de charité divine,
chaque famille humaine devienne
un vrai sanctuaire de la vie et de l'amour
pour les générations qui se renouvellent sans cesse.

Saint Jean-Paul II, Prière pour la famille

La famille, l'homme, la femme et l'enfant, n'est pas un style de vie
parmi d'autres. C'est l'unique moyen que nous ayons découvert
pour éduquer les générations futures et permettre aux enfants de
grandir dans une matrice de stabilité et d'amour.

*Lord Jonathan Sacks, ancien grand rabbin du Royaume-Uni et du
Commonwealth (Colloque Humanum, Rome, novembre 2014)*

Filippo Rossi (Florence, 1970), *Famille de Dieu, famille de l'homme* (2008)
acrylique, poussière de marbre, feuille d'or, jute et bois traité sur panneau, cm 173
x 113, Museo Benedettino Nonantolano e diocesano Arte Sacra di Nonantola.

Le tableau représente la double réalité de la Sainte Famille, celle de Dieu et celle de l'homme. La famille de Dieu est suggérée par l'enfant Jésus vêtu d'or et déjà en position de crucifié. La famille humaine est celle de Marie et Joseph : celle-ci, en haut à gauche, en teinte claire sur fond de sable, enrichie à la feuille d'or, signe de la grâce divine répandue sur elle ; et celui-là réalisé en un panneau de bois grossier, pour souligner l'effort humain pour veiller sur cette vie si précieuse que le Père lui avait confiée. Les deux panneaux inférieurs sont en toile de jute grossière, et évoquent la pauvreté humaine de la naissance du Fils de Dieu.

Mais l'œuvre peut aussi être interprétée à un second niveau : elle ne représenterait qu'une famille humaine, où Marie et Joseph sont les époux, et le Christ, présent dans les enfants que le Père voudra donner aux époux, est le témoignage quotidien de leur union, cette table vivante sur laquelle ils doivent se restaurer pour maintenir l'unité voulue le jour de leur mariage. Dans cette interprétation, les trois divisions du tableau renvoient aux conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance, qui définissent un style commun de vie dans le mariage (les deux plaques de jute symbolisant alors la pauvreté des époux chrétiens ouverte à la richesse que seul Dieu peut donner).

Les deux réalités se fondent alors en une seule : la famille de Dieu devient un modèle pour celle de l'homme, et celle-ci, transfigurée chaque jour par les grâces reçues, devient comme le miroir de celle de Dieu.

La famille

SOMMAIRE

Éditorial

6 Jean-Robert Armogathe : La famille, ruine ou chantier ?

Thème La famille

13 Jean Laffitte : Les papes et la famille –
de *Casti Connubii* à *Familiaris Consortio*

La lecture historique des apports du magistère romain, du concile de Trente à l'exhortation apostolique *Familiaris consortio* (1981), montre que l'Église n'a jamais cessé d'être porteuse de cette *culture de la famille*. Les grands textes pontificaux du vingtième siècle constituent le fonds doctrinal nécessaire pour de nouvelles perspectives pastorales.

27 Nicholas J. Healy, Jr. : Le don
miséricordieux de l'indissolubilité

Les débats doctrinaux des trente dernières années font ressortir l'importance de réhabiliter le caractère indissoluble du mariage sacramentel comme un don du Christ à son Église. Enrichie par le sacrement de réconciliation, la vie chrétienne passe par la conversion du cœur et des mœurs, dans la communion avec toute l'Église.

51 Cardinal Marc Ouellet : Mariage et famille dans la
sacramentalité de l'Église — défis et perspectives

Pour repenser en fonction de la famille toute la pastorale de l'Église, il est nécessaire de préciser le lien organique entre le sacrement de mariage et la sacramentalité de l'Église, dont la mission, comme Corps et Épouse du Christ, est de répandre la communion trinitaire dans l'humanité. Il s'agit là d'un préalable indispensable à toute réflexion sur la famille et le mariage.

67 José Granados : *Sacramentum fidei* – foi et mariage

Le lien entre foi et sacrements est particulièrement important pour une théologie du mariage. Dans le consentement des fiancés, leur foi se manifeste par l'acceptation de la vérité de Création du mariage, par le baptême comme incorporation au Corps du Christ et de l'Église et par la libre acceptation de cette appartenance par la forme canonique. L'approche pastorale doit insister sur la vérité de l'amour humain comme chemin d'initiation à la foi, et renforcer l'appartenance ecclésiale des futurs époux, contre la privatisation moderne du mariage.

- 89 Jean-Robert Armogathe : Pénitence et Eucharistie – de la guérison au banquet de l'Agneau
La réalité chrétienne de la famille comporte un besoin de vie sacramentelle. La participation active des fidèles à l'Eucharistie prend des formes diverses ; la communion eucharistique, union physique au Christ, suppose un état intérieur, une capacité fortifiée par la réconciliation et conformée à son Corps qui est l'Église.
- 97 Gérard Berliet : Du bon usage des sacrements – spécialement le baptême, l'Eucharistie et le mariage – dans la condition de divorcé engagé dans une nouvelle union
Membres vivants du Corps du Christ, les fidèles divorcés remariés ne cessent pas d'appartenir à la communauté chrétienne. Leur chemin spirituel personnel passe par l'expérience d'un Dieu riche en miséricorde, tandis que leur épreuve doit permettre de réévaluer le sacrement de mariage, dans sa préparation comme dans sa durée.

Signet

- 108 Grégory Solari : L'économie comme ontologie fondamentale? Lecture de *Schau der Gestalt*
La théologie de H. U. von Balthasar repose sur le concept de "figure (Gestalt)", qui tente de formuler l'inscription définitive du Dieu infini dans le fini de la création, donc de l'histoire. Il s'agit ainsi de l'apparaître temporel d'un phénomène par excellence, non de métaphysique. Peut-on comparer cette entreprise à celle de la phénoménologie de Heidegger, quasi contemporaine et que Balthasar connaissait indirectement? Sans doute, d'autant plus que Heidegger avait trouvé ses premières indications dans la théologie chrétienne, en particulier saint Paul. Ce point de départ commun permet de marquer d'autant mieux les différences: au *Dasein*, fini et humain, se substitue le Christ, figure finie de l'infini de Dieu. Tout dépend ici de ce que l'on peut entendre sous le titre de "donné".

La famille, ruine ou chantier ?

Selon les ethnologues, la famille est une institution sociale, juridique et économique, qui existe dans toutes les sociétés humaines. Ses membres, unis par des liens légaux, économiques et religieux, respectent tout un ensemble d'interdictions et de privilèges sexuels et se trouvent liés par des sentiments psychologiques tels que l'amour, l'affection et le respect. Cette définition générale ne tient pas compte, cependant, du caractère équivoque de cette réalité sociale : le recours à la lexicologie est ici indispensable. De quoi parlons-nous ?

Plusieurs langues partagent une même étymologie pour désigner cette réalité : la « famille », à rapprocher du latin *famulus*, le serviteur. Le *paterfamilias* (qui n'est pas nécessairement le père biologique) cimente l'unité d'un groupe comprenant la *materfamilias*, avec ses droits propres, les enfants (*liberi*) et les esclaves ou assimilés. Un cas particulier mérite d'être rappelé : la « famille » d'un cardinal est son entourage immédiat, qualifié par *mens et dens* (« l'esprit et la dent » !) : l'accord de subordination et la dépendance économique fondent la *familiarité*, avec des droits et des devoirs¹. La famille est donc ici la communauté d'intérêts.

Mais on peut aussi recourir à une autre famille lexicale², celle de la *domus* (« maison »), *dominus*, domestique Le nom de la « maison » est un des plus repérables dans les langues indo-européennes. On a longtemps voulu y voir un dérivé d'une racine signifiant « bâtir, construire ». Cependant les linguistes sont aujourd'hui à peu près d'accord : il n'y a qu'une homophonie (des mots différents qui se prononcent de la même manière) entre deux racines distinctes : « il apparaît que **dem* (**domo*), 'maison', en indo-européen comme en latin a une valeur exclusivement sociale³ ». Ce qui revient à parler en termes de relation – malgré l'étymologie inexacte, il s'agit bien de gens qui vivent « sous le même toit ».

Ces deux définitions, provenant de deux familles lexicales distinctes, ont convergé aux origines du droit moderne, dans un

1 L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca ...*, Paris, J.-P. Migne, 1852, s.v. *familiaris*, t. 3, col. 1001-1010.

2 BENVENISTE 1969, t. I, p. 294 sv.

3 *Ibid.*, t. I, p. 305.

grand texte juridique, fondamental, le *Décret de Gratien*, qui est la « concorde des canons discordants » (vers 1150) ; Gratien (qui est un inconnu) constate deux définitions différentes de la famille, toutes les deux reposant sur la considération du mariage (nous retrouvons les deux mots étudiés plus haut) : le *consentement* suffit-il pour fonder la famille, ou bien faut-il aussi *l'union physique* (et la vie commune) ? Gratien héritait du droit *romain* : « Le consentement fait les noces » (*consensus facit nuptias*), mais ce consentement, dans le christianisme, demeure irrévocable (*semel*, « une seule fois » revient souvent dans ces textes). Mais il tient compte aussi du droit *germanique*, qui tenait l'union sexuelle (et non le consentement) comme constitutive du mariage. Aussi peut-il écrire : « Il n'y a pas de mariage entre ceux qui n'ont pas été unis par la relation sexuelle⁴ ». Contre une interprétation légaliste du mariage (comme contrat), Gratien a fondé la réalité des noces, la consommation du mariage, sur la *commixtio sexuum*, la relation charnelle, comme il est écrit : « et les deux deviendront une seule chair » (*Genèse 2, 24*).

Le Synode extraordinaire sur la famille a montré les difficultés du thème proposé et révélé d'importantes impasses théologiques dues à la volonté de résoudre des difficultés particulières en faisant l'économie d'une réflexion cadre sur la famille dans la Révélation chrétienne. Comme le pape François nous y a invités, nous avons essayé dans ce cahier d'explorer quelques réflexions sur la famille et le mariage, en vue des travaux du prochain Synode ordinaire. La revue a abordé ces questions à plusieurs reprises (voir le site internet), mais il nous a semblé opportun de mesurer les évolutions depuis le cahier de 1986 qui portait le même titre.

Nous avons assisté, en plus de vingt-cinq ans, à un délitement de la famille traditionnelle en Occident. En 1986, l'« indicateur conjoncturel de divortialité⁵ » était 31, soit un mariage sur trois ; il est passé à 45 en 2012, près d'un mariage sur deux, cependant qu'un peu moins d'un tiers des PACS étaient dissous. L'« indicateur de nuptialité » (de 1^{er} mariage par rapport au nombre de célibataires du même âge) est passé entre-temps de 0,70 à 0,55 (de 265.000 mariages en 1986, on est passé à 225.000 en 2013⁶) :

« Si les conditions de nuptialité des célibataires observées en 2009 se maintiennent [ce fut le cas], à peine plus d'un homme et d'une femme sur deux (respectivement 56 % et 53 %) se marieront dans les générations à venir. L'indicateur de nuptialité des célibataires n'avait jamais atteint des niveaux aussi faibles⁷ ».

4 Sommaire de la cause 27, canon 16.

6 Et 166.000 PACS.

5 Source : Institut national d'études démographiques (INED).

7 Étude de l'INED, en ligne.

Éditorial ● Une accumulation de lois « sociétales », suivant l'évolution des mœurs dans un sens libertaire (ou libéral ?), a fait exploser la « cellule » familiale, jusqu'à mettre en péril l'édifice social de la filiation : la problématique a été analysée avec bonheur par un juriste :

« Une ligne directrice parcourt les mutations contemporaines : d'un lien institutionnel commandé par l'intérêt général de la société, on est passé à une conception individuelle centrée sur les droits et intérêts particuliers des personnes impliquées dans les rapports de filiation. L'idée qu'il s'agit d'abord d'un lien qui institue les individus dans des rapports asymétriques de générations s'estompe, mais l'idéologie individualiste au soutien d'un lien voulu et maîtrisé par ces mêmes individus ne peut faire abstraction de la réalité des faits qui situe nécessairement ce lien dans la différence des sexes et des générations et qui les engage impérativement les uns envers les autres. Oublier cette différence, ce serait bel et bien consacrer une conception « bouchère » de la filiation⁸. Sans doute faut-il s'en souvenir avant de procéder à la levée de l'interdit qui frappe la maternité pour autrui⁹ ».

Il ne suffit pas de regretter, de protester, de manifester : nous disposons d'une longue tradition de pensée, qui a contribué à des modèles planétaires. La Révélation chrétienne tire son enseignement de l'Écriture et de la Tradition : il faut convenir que les sources scripturaires sont maigres ; on parcourrait en vain le Premier Testament à la recherche d'un modèle de vie familiale. Polygamie, inceste, divorce prédominant, aussi bien dans le Pentateuque que dans les livres historiques et prophétiques. À peine trouve-t-on, dans les livres sapientiaux (et dans la littérature deutérocanonique), quelques traits, bien insuffisants pour fonder un enseignement doctrinal. Le Second Testament innove à cet égard : la condamnation explicite du divorce constitue chez Jésus une rupture par rapport à la tradition mosaïque ; tout en renforçant la condamnation de l'adultère (*Matthieu 5, 27-28*), Jésus interdit la répudiation de la femme (*Matthieu 19, 1-9* et passages parallèles). L'exception de la *porneia* incise dans le texte de Matthieu pose un problème d'interprétation, mais la Tradition apostolique (*1Corinthiens 7, 10-11*) et patristique ne semble pas s'y être arrêtée.

La tradition religieuse chrétienne, nous l'avons vu plus haut, ne dissocie pas la réflexion sur la famille de celle sur le mariage. Les textes apostoliques et patristiques réfèrent du reste massivement cette liaison entre famille et mariage à l'union entre Dieu et l'homme et entre le Christ et l'Église : famille et nuptialité sont nécessairement liées.

Il est essentiel de rappeler que l'indissolubilité du mariage chrétien apparaît dans un contexte plus général, qui met en valeur le choix religieux du célibat et de la chasteté. Il n'en a guère été question, semble-t-il, au dernier Synode extraordinaire, mais tout enseignement sur la famille doit d'abord rappeler la valeur que le christianisme attache à la virginité : si l'activité génitale est de l'ordre de la nature, le chrétien, par son baptême, appartient à un Royaume mystérieusement présent et à venir, dans lequel le célibat est un état singulier et privilégié. La virginité anticipe le Royaume à venir ; une réflexion catholique authentique sur la famille doit commencer par la chasteté et le célibat – qu'il s'agisse du célibat volontaire et consacré ou d'un célibat subi. De même, on ne peut pas repousser d'un haussement d'épaules l'invitation à la continence – à un effort de continence – adressée à des personnes homosexuelles ou dans une situation matrimoniale irrégulière. Nous croyons que la continence, la chasteté, la virginité peuvent être assumées comme un don de grâce, vécu dans la prière, l'ascèse, la pénitence. Évacuer cette dimension comme impossible revient à nier la spécificité d'une anthropologie chrétienne, où la nature est « perfectionnée » par la grâce. Nous insistons sur ce point : à défaut d'une réflexion préalable sur l'anthropologie chrétienne (et son lien avec la christologie), le débat sur la famille risque de faire fausse route¹⁰.

Depuis Léon XIII, l'Église catholique présente la sainte Famille de Nazareth comme un modèle : il faut s'entendre sur les termes. Un *modèle* n'est pas un *exemple*, et cette Famille unique ne peut pas être *exemplaire*. Mais son unicité inimitable éclaire certains aspects de la tradition chrétienne : ce n'est pas un couple seul, mais il y a un enfant ; les parents ne peuvent pas ignorer que l'enfant leur a été donné par Dieu et ne dépend pas de leur décision ; la vie de Nazareth se déroule dans la pratique religieuse et une commune vie de foi.

À cet égard, on voit mal comment la famille pourrait être définie comme « Église domestique¹¹ » (définition dont les conséquences ecclésiologiques doivent être approfondies) sans reposer sur l'union sacramentelle des époux. Le mariage en effet ne suppose pas seulement la liberté de consentement des deux parties : conformément à la Révélation, il suppose aussi un ferme propos de fidélité. Enfin, le mariage n'est pas seulement l'accomplissement d'un désir (*Tobie* 8, 7) – le plaisir des époux –, mais la volonté de fonder une famille. Le mariage ne se réduit pas à l'union des époux : dans l'acceptation joyeuse des enfants, il constitue le fondement de la famille. La génération est la continuation de la Création.

10 Fondamental, à cet égard, est le livre d'Angelo SCOLA, *Le mystère des noces*, paru dans la collection *Communio*, Parole et Silence, 2012.

11 « Dans cette sorte d'Église domestique », dit *Lumen Gentium*, 11 (« In hac velut Ecclesia domestica »).

Éditorial ● Les situations d'échecs que le mariage, comme toute entreprise humaine, peut connaître ne changent rien à sa définition sacramentelle : le sacrement de pénitence permet à tout fidèle de revenir sur ses pas – ce qu'on appelle la conversion. Le sacrement fondateur n'est pas un simple contrat, ou un accord ponctuel ; il prend appui sur le baptême et la confirmation ; il confère la force de la durée, mais il doit être alimenté par toute la pratique religieuse : les sacrements, la prière, la charité.

La vie chrétienne culmine dans la communion eucharistique ; mais elle ne se limite pas à cela. La vie chrétienne comprend la participation active à l'eucharistie, mais aussi la prière personnelle, sous toutes les formes enseignées par la Tradition, le jeûne, la charité fraternelle et l'aumône¹².

L'originalité du sacrement de mariage vient de sa forme : il consiste dans le libre consentement de deux personnes. Tandis que les autres sacrements reposent sur une adhésion personnelle, singulière, à l'appel divin, celui-ci passe par un partenaire, qui engage tout autant sa propre liberté. On comprend ici pourquoi les Réformateurs protestants ont refusé la sacramentalité du mariage, qui fait intervenir une tierce personne entre Dieu et le fidèle. Dans la doctrine catholique se pose avec acuité la question de la foi de chacun des conjoints.

Le consentement, certes, est déterminé par les propriétés naturelles du mariage mais, pour pouvoir être sacramentel, il doit être donné par les futurs époux *en tant que* chrétiens, c'est-à-dire en acceptant leur appartenance au corps ecclésial. De ce point de vue¹³, l'hypothèse pourrait se vérifier de l'existence de plusieurs degrés de sacramentalité du mariage selon différents degrés (objectivement déterminables par le droit) d'appartenance au Corps du Christ.

Le caractère sacramentel de la famille entraîne plusieurs conséquences : en premier lieu, elle est le moyen et le lieu privilégié de la transmission de la foi. Elle est missionnaire dès son origine : pour les époux entre eux et entre les parents et les enfants, l'évangélisation est un devoir nécessaire. En second lieu, elle est un foyer de vie religieuse : la prière familiale revêt une signification toute particulière, reposant sur l'initiative de ceux qui ont partagé le sacrement du mariage. En troisième lieu, en tant que cellule d'Église, elle élève les siens à reconnaître l'excellence de la vocation sacerdotale et religieuse, qui est sa plus éminente participation à la vie du monde. Elle prépare enfin aussi les siens à accepter, dans la foi, la fondation d'autres familles¹⁴.

12 Voir ici les deux contributions de G. BERLIET, p. 97. et de J.-R. ARMOGATHE, p. 89.

13 Voir la contribution de José GRANADOS, p. 67, et les « Récentes propositions

pour l'accompagnement pastoral... » citées n. 4 de l'article de J.-R. ARMOGATHE.

14 Voir ici les considérations de Marc OUELLET, p. 51.

Le magistère du pape et des évêques a beaucoup insisté sur la famille au cours des cinquante dernières années¹⁵ : « L'homme et la famille également constituent la route de l'Église¹⁶ ». Loin de réduire la famille à une institution strictement religieuse, ils en ont souligné la dimension humaine, personnelle et cosmique. « Puisque le Créateur a fait de la communauté conjugale l'origine et le fondement de la société humaine, la famille est devenue la cellule première et vitale de la société¹⁷ ».

Le cardinal Barbarin a résumé la famille dans trois mots : une famille, c'est des enfants, des parents et une alliance.

« Ceci, dit-il, découle de la première ligne du *Credo* : nous croyons en un Dieu qui est Père, créateur et qui garde toujours la création entière dans sa main. Ses enfants ne risquent donc pas de se trouver abandonnés, mais surtout, ils sont invités à entrer dans le déploiement de cette famille puisqu'ils ont été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ils sont appelés à engager toute leur vie dans le mystère de l'Alliance et s'ils viennent à connaître la joie de la paternité et de la maternité, ils auront en mémoire l'avertissement de Jésus : ' Ne donnez à personne sur terre le nom de père, car vous n'avez qu'un seul Père, celui qui est aux cieux ' (*Matthieu* 23, 9). La source est unique, et tous peuvent avoir la joie d'y participer : ' Je fléchis le genou, écrit saint Paul, devant le Père de qui toute paternité [ou famille, car le mot grec *patria* se traduit des deux façons] tire son nom ' (*Éphésiens* 3, 14-15)¹⁸ ».

Bibliographie

- Émile BENVENISTE, *Économie, parenté, société. Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, Paris, Editions de Minuit, 1969.
- *Décret de Gratien (causes 27 à 36) – le mariage*, éd., trad. et notes par Jean Werckmeister, Sources canoniques 3, Paris, Cerf, 2011.
- A. SCOLA, *Le mystère des noces*, coll. *Communio*, Paris, Parole et Silence, 2012.

Jean-Robert Armogathe, né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976), a été aumônier de l'École normale supérieure (1981-2013). Directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études, correspondant de l'Institut, il appartient au Comité de rédaction depuis la fondation de *Communio*.

15 Voir la contribution de Jean LAFFITTE, p. 13; on trouve de nombreux documents en français sur le site de la Conférence des évêques de France.
16 JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles* 2, 1994.

17 JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio* 42, 1981.
18 Conférence du 28 octobre 2014, à l'Université pontificale du Latran .

Les papes et la famille –  Jean Laffitte
de *Casti Connubii* à *Familiaris Consortio*

Jamais autant que depuis quelques dizaines d'années, la pensée chrétienne, notamment par les enseignements des papes Pie XI, Pie XII, Paul VI, Jean-Paul II et Benoît XVI, n'a autant approfondi la dimension théologique, spirituelle et aussi anthropologique de l'amour humain. Il faut bien admettre que, si l'Église est conduite aujourd'hui à développer sa réflexion sur la dimension naturelle de l'amour humain, c'est en raison d'une lacune profonde qui caractérise les deux dernières générations, qui se trouvent souvent dans l'impossibilité de donner naturellement une réponse claire aux questions fondamentales de l'existence, comme la question de l'amour. L'Église fait aujourd'hui, dans ce domaine, ce qu'aucune autre institution n'est en mesure de faire. On a justement remarqué que lorsque les catéchèses sur l'amour humain du pape Jean-Paul II furent prononcées, entre 1979 et 1984, l'Église offrit au monde le plus important corpus jamais écrit sur cette matière, complétant quelques tentatives de la part de certains auteurs chrétiens. On pense notamment au célèbre *Das Wesen der Liebe*, la somme magistrale de Dietrich von Hildebrand.

Lorsqu'on parcourt l'ensemble des textes du magistère depuis près d'un siècle, on constate une moindre accentuation sur le mystère sacramentel du mariage, et donc de la famille, et en corollaire une insistance particulière sur la dimension anthropologique de l'amour.

Le contexte actuel, où prévaut une certaine vision réductrice du mariage et de la famille, rend d'autant plus indispensable la mise en évidence de la beauté du dessein de Dieu sur l'amour humain. Le contexte culturel actuel favorise une vision faussée de la vie familiale, ce qui rendra utile de donner brièvement quelques éléments spécifiques sur les apports magistériels postérieurs à l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio*.

1. Autour de l'encyclique *Casti Connubii* du pape Pie XI

1.1 Préparation lointaine de l'encyclique : l'héritage de Trente

Les trois siècles qui ont précédé le magistère de Pie XI ont d'une part transmis la doctrine du sacrement du mariage formalisée par le concile de Trente et d'autre part vu se développer une ample discussion théologique sur la question du rapport entre contrat et sacrement. Pour bien comprendre la nouveauté et l'importance de la contribution du pape Pie XI, il convient de rappeler ce que fut la substance du concile de Trente sur ce sujet. Au cours de la VII^e Session, consacrée aux sacrements, les Pères avaient répété que le mariage était bien un sacrement institué par le Christ et donc qu'il devait être compté au nombre des sept sacrements, ce qu'avait déjà déclaré le concile de Florence un siècle auparavant¹. À ce titre il confère la grâce par lui-même (*ex opere operato*). Le Concile développait ensuite les aspects doctrinaux dans le texte liminaire (*doctrina*) précédant les douze canons. Le premier de ces canons affirme la sacramentalité du sacrement de mariage, en opposition à la pensée de la Réforme qui ne voyait qu'une institution naturelle dans l'alliance entre un homme et une femme. La sacramentalité implique que le mariage a été institué par le Christ et qu'il confère la grâce. En réalité, ces vérités de foi étaient ancrées dans la foi du peuple chrétien qui a toujours cru, jusqu'à la crise de la Réforme, que le mariage était concrètement la source de la grâce nécessaire aux époux, pour qu'ils puissent mener une existence sainte. Le lien entre l'union conjugale et le rapport entre le Christ et l'Église était parfaitement assimilé, de même qu'il ne faisait aucun doute que le signe du sacrement consistait dans le consentement des époux lui-même. Les autres canons déclinent successivement la monogamie (canon 2), les différents empêchements (canons 3 et 4), et surtout l'indissolubilité du mariage (canon 5). Le problème fondamental qu'entraînait la vision pessimiste des réformateurs tenant la nature humaine pour corrompue, était leur disponibilité à reconnaître plusieurs motifs légitimes de divorce. Un autre canon examine la question de l'adultère : le lien du mariage ne peut être détruit par l'adultère d'un conjoint ; aucun des deux ne peut, dans cette hypothèse, contracter une seconde union tant que son conjoint est en vie. S'il le fait, il commet l'adultère. La formulation évite d'anathématiser les Grecs dont l'usage tolérait une seconde union en cas d'adultère. Ce choix d'une certaine douceur dans

Thème

la proclamation de l'indissolubilité était destiné à ménager Venise et ses ambassadeurs qui devaient compter avec une présence importante de populations grecques dans la Cité des doges. Au cours du récent synode sur la famille, tenu en octobre 2014, certains ont cru pouvoir s'appuyer sur cette pratique pastorale tolérante pour justifier une sorte d'exception à l'indissolubilité.

Enfin, Trente règle la question des mariages clandestins, véritable fléau dans l'Europe du Moyen-Age. Désormais le mariage est soumis, pour être valide, à des conditions formelles dont celle de la présence de témoins qualifiés au moment de l'échange des consentements. Le contrat devient un acte solennel.

Avec Trente est offert aux chrétiens l'armature de la foi de l'Église en matière de sacrement de mariage. Le corpus doctrinal tridentin sera accueilli et amplifié par les deux papes de la modernité Léon XIII et Pie XI.

Cependant, il ne faut pas imaginer les quatre siècles qui séparent Trente de *Casti Connubii* comme un temps de transition lisse. Les tensions qui vont accompagner l'institution du mariage ont pour origine les courants culturels et politiques qui agitent la société, et dont les plus importants sont d'une part les théories régalistes et d'autre part le courant de sécularisation qui se diffuse à partir de l'idéologie révolutionnaire et du laïcisme qui lui est lié. Les thèses régalistes auxquelles on peut rattacher le gallicanisme, visent en substance à affirmer une compétence de l'État en matière de contrat, sans toutefois nier le sacrement ni la compétence de l'Église en ce qui concerne l'économie sacramentelle. On aboutit peu à peu, sous l'influence des thèses de Melchior Cano, qui se diffusent auprès des théologiens, à une vraie séparation du contrat et du sacrement. Les juristes sont désireux de limiter les droits de l'Église sur le mariage en faveur de l'autorité royale. On finira par affirmer que la matière du sacrement est le mariage civil. Le Christ, selon ces auteurs, ne s'est intéressé nullement au contrat, et n'a rien changé, selon eux, à l'union naturelle entre les époux.

Jean
Laffitte

La pensée issue de la Révolution française ira plus loin, en direction d'une séparation absolue entre contrat et sacrement, à l'origine de ce qui est devenu le mariage civil que nous connaissons. Ce fut une évolution inexorable. L'École du Droit Naturel, fondée par Grotius, affirmait l'existence d'un droit naturel, indépendamment de l'existence ou non de Dieu. La Révélation cesse d'être une source de la connaissance du Droit. L'amour humain des époux ne peut être soumis à des lois divines ; l'indissolubilité est vue comme une violence

faite aux personnes. Le divorce est un acte naturel quand l'amour des époux vient à manquer. La discipline ecclésiastique est décrite comme *barbare et cruelle*, pour reprendre les termes que Voltaire utilise dans le *Dictionnaire Philosophique*². On comprend qu'au cours de cette période le Magistère des papes successifs se soit concentré sur la doctrine de l'inséparabilité entre contrat et sacrement, et sur la compétence de l'Église sur le mariage entre baptisés en raison de l'institution divine de ce sacrement³. Une mention particulière doit être faite de l'encyclique *Arcanum divinae sapientiae* de Léon XIII dont deux affirmations connaîtront au moment de Vatican II un nouvel essor : le Christ a restauré la dignité originelle de l'homme ; le mariage est un lieu de sanctification pour les époux. Le mariage a été confié à la sollicitude de l'Église, qui souhaite une collaboration équilibrée avec le pouvoir civil. Pour qu'un tel accord puisse exister, le pape en appelle à la responsabilité des pasteurs et des fidèles pour que soit conservé le dépôt vivant dans la vie des baptisés. Il ne manque pas d'intérêt de constater que l'abus de pouvoir de la part des autorités civiles en cette matière a pour corollaire la tiédeur des fidèles. Ajoutons enfin que le Code de Droit canonique de 1917, en vigueur jusqu'en 1983, date du Nouveau Code de Jean-Paul II, organisa la matière juridique de cette doctrine par des normes précises qui furent l'expression de l'ensemble des affirmations du Magistère au cours des deux siècles précédents.

Thème

1.2 *Casti Connubii* du pape Pie XI

L'encyclique *Casti Connubii* marque l'apogée du magistère du pape Pie XI. Elle date du 31 décembre 1930. Dans les domaines sociaux et politiques, le pape eut, durant l'ensemble de son pontificat, à affronter plusieurs courants qui professaient l'athéisme. Outre le communisme triomphant en Russie devenue soviétique, l'Europe occidentale avait vu s'installer l'idéologie fasciste en Italie et le national-socialisme en Allemagne. Les courants plus modérés étaient eux-mêmes affectés par une vision laïciste de la société. Dans ce contexte général, le désir de Pie XI était de redonner au monde une conception chrétienne de la place de l'homme dans la société. D'où ces textes parfois oubliés qui précédèrent *Casti Connubii* : *Ubi Arcano* qui promouvait l'Action catholique (1922) et *Quas primas* (1925) établissant la Solennité du Christ Roi. Réévaluer la famille était évidemment fondamental pour la rechristianisation du monde. Il faudrait dire aussi la répercussion importante qu'eut la célèbre Conférence de Lambeth (1930) où une

2 F.-M. VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, sub voce *Adultère*.

3 Citons parmi eux Benoît XIV, Clément XIII, Pie VI, Pie IX, Léon XIII.

majorité de prélats anglicans décidèrent des avancées significatives en matière de contraception.

L'encyclique entend éclairer les fidèles par la vraie doctrine du Christ sur le mariage, intention affirmée dès l'introduction. Le plan est rigoureux : trois parties sont consacrées successivement aux biens du mariage, aux vices et erreurs qui les mettent en péril, et aux remèdes. Dès l'introduction, sont rappelés les grands principes : l'institution divine du sacrement du mariage. Dieu a voulu et institué ce sacrement, puis il l'a restauré après la chute. La famille est fondamentale pour la vie humaine, raison pour laquelle Dieu a doté le mariage de lois qui sont une garantie pour l'amour des époux. Le bien que représente le mariage a été confié à la liberté des époux qui permet à ce bien de se développer. L'union intime des époux engage tout leur être, leur corps mais aussi leur volonté.

Une première originalité du texte consiste à traduire l'échange des consentements en termes d'amour conjugal. Le mariage naît du consentement des deux parties, de leur volonté ferme et délibérée qui *unit les âmes avant même et plus fortement encore que les corps*.

L'objet du consentement est le don mutuel exclusif et définitif des époux. Le texte déploie ensuite une doctrine classique qui part des *bona matrimonii* : *proles, fides et sacramentum*. Ils sont cités dans cet ordre ; l'encyclique insiste sur la primauté du premier, car c'est bien la *fin première* du mariage de transmettre la vie et de l'entourer des soins nécessaires à son développement. L'éducation des enfants est une prérogative des parents qui fait partie de la *proles*. *Les parents sont, par volonté divine, les premiers éducateurs des enfants*, dit Pie XI. L'affirmation est l'une des trois lois divines que le pape mentionne en ce qui concerne la *proles*, les enfants. Les deux autres sont les suivantes : le mariage seul crée le milieu où la procréation est légitime ; amour conjugal et procréation sont inséparables.

Jean
Laffitte

On voit combien *Casti Connubii* a inspiré plus tard le concile Vatican II : en particulier le caractère indissociable de l'union et de la procréation sera l'épine dorsale de tout l'enseignement conciliaire et post-conciliaire. Il fournira l'argumentation anthropologique et éthique de la morale conjugale en mettant en relief, un demi-siècle plus tard, les deux dangers d'une séparation des deux dimensions de l'amour : l'union sans procréation, et c'est toute la question de la contraception, la procréation sans l'union, et c'est la problématique des méthodes artificielles de fécondation.

Quant au bien de la *fides*, de la fidélité, il est l'occasion pour Pie XI de développer l'idée de la sanctification des époux appelés à vivre ce qui perfectionne leur amour, la charité conjugale. Sur ce point encore, est comme anticipée la vocation universelle à la sainteté énoncée par le concile Vatican II.

Enfin, le *sacramentum* désigne l'œuvre de restauration réalisée par l'acte rédempteur du Christ. L'encyclique l'exprime de manière classique en parlant d'élévation et de perfectionnement par la grâce des biens de la foi (*bonum fidei*) et de la génération (*bonum prolis*). L'indissolubilité est réaffirmée comme au concile de Trente.

L'énoncé des vices et erreurs distingue naturellement les idées d'ordre général, telle celle qui affirme la pure autonomie des époux dans leur choix de vivre le mariage, et donc leur refus de se soumettre à des lois qui trouvent leur origine en Dieu, et les erreurs qui visent plus spécialement les biens du mariage : contre le *bonum prolis* (contraception), contre la *fides* (adultère) et contre le *sacramentum* (négarion du caractère sacré du mariage). Les remèdes aussi sont classiques : le retour à l'idée divine du sacrement, la prière et tous les moyens de sanctification, et enfin la docilité au magistère de l'Église.

Thème

En conclusion, *Casti Connubii*, tout en s'inscrivant dans une parfaite continuité doctrinale avec Trente, présente donc des aspects très modernes qui anticipent toutes les affirmations magistérielles jusqu'à nos jours. En particulier, le fait que certaines intuitions seront approfondies à Vatican II a contribué souvent à méconnaître l'apport en ces matières du pape Pie XII qu'il convient de rappeler même brièvement.

2. Pie XII et la famille

Le pontificat du pape Pie XII est très riche en textes demeurés célèbres et qui ont marqué son époque : *Divino Afflante Spiritu* (1943), *Mediator Dei* (1947), *Humani Generis* (1950), *Munificentissimus Deus* (1950, sur le dogme de l'Assomption de la Vierge Marie), *Haurietis Aquas* (1956). En matière de mariage, seule en traite l'encyclique *Sacra Virginitas* pour exalter la vertu de la chasteté au regard de la révolution sexuelle naissante. La première encyclique *Summi Pontificatus* qui date de 1939 est consacrée au magistère pétrinien. Elle parle de la famille en termes sociaux, pour rappeler son rôle essentiel dans la bonne marche de la société.

18 • Toutefois, ce n'est pas par des encycliques que Pie XII s'est le plus exprimé sur l'institution familiale mais par des *Discorsi*, textes extrê-

mement travaillés et demeurés célèbres pour cette raison. On pourrait en citer un grand nombre, en particulier les *Discours aux fiancés*; parmi eux se détachent ceux qui furent prononcés les 5 et 19 mars 1941 ainsi que les 22 et 29 avril 1942. Impossible de les analyser ici. Il s'agit de véritables petits traités de spiritualité conjugale qui encouragent les époux à se confier à la grâce du sacrement pour affronter les difficultés, y compris jusqu'à l'héroïsme.

De façon très moderne, Pie XII souligne l'importance gigantesque de la liberté des époux qui leur permet de s'adapter par la volonté à l'immensité du don qui leur est fait. L'unité et l'indissolubilité du mariage jaillissent déjà de l'essence même du véritable amour conjugal. On s'aperçoit, en relisant ces textes, que Pie XII était très au fait du travail des associations familiales et conjugales en plein essor au milieu du siècle dernier; mais aussi, on se rend compte qu'il avait lu un certain nombre d'auteurs dont l'apport fut décisif. On peut citer par exemple les textes de Dietrich von Hildebrand que le souverain pontife portait en grande estime.

En dépit de l'intérêt de ces textes, les documents de Pie XII qui font date regardent essentiellement des thèmes de morale conjugale. Ce sont des discours qui furent prononcés devant des auditoires très préparés, et en raison de leur haute spécialisation, ils forment une contribution fondamentale à la bioéthique d'inspiration chrétienne. Comme il s'agit parfois de questions qui regardent directement la vie des époux et leurs choix moraux, certains de ces discours sont aujourd'hui également cités dans les grands textes de spiritualité conjugale et familiale. Il convient d'y adjoindre aussi un certain nombre de messages radio qui eurent aussi en leur temps une grande répercussion. On peut rappeler quelques-uns parmi ces documents : le discours aux sages-femmes du 29 octobre 1951, les discours aux Associations de familles nombreuses des 27 novembre 1951 et 20 janvier 1958; le discours au Congrès international des médecins du 29 septembre 1949, au xxv^e Congrès d'urologie du 8 octobre 1953, au 1^{er} Congrès mondial de la fertilité et de la stérilité du 19 mai 1956 et au vii^e Congrès d'hématologie du 12 septembre 1958. Dans toutes ces interventions, figurent à la fois un rappel des lois divines et des prises de position détaillées sur des questions précises. On y trouve un refus de la mentalité contraceptive et un rappel de la doctrine de l'Église. C'est Pie XII qui a expliqué qu'il existait parfois de *sérieux motifs* d'espacer ou d'éviter une naissance, cas pour lesquels seul l'usage du mariage dans les périodes infécondes est légitime. On retrouvera cette idée centrale plus tard dans *Humanae Vitae* où seront évoqués ces motifs (*iustae causae*).

Jean
Laffitte

On trouve aussi une insistance sur la grandeur de l'amour conjugal : pour Pie XII, l'Église ne la méconnaît pas, mais elle protège cette grandeur de toute dégradation possible. Contre toute réduction caricaturale de son enseignement, il est intéressant de noter que les arguments évoqués par le pape sont autant de nature anthropologique et spirituelle que morale. Toutefois, le jugement éthique est énoncé avec une clarté qui annonce la grande encyclique de Paul VI. Pie XII répète, comme une vérité appartenant au Magistère ordinaire et universel, et donc infaillible, que dans l'acte conjugal toute privation volontaire de son ordination à la procréation, est gravement illicite. La question morale se joue dans le caractère volontaire de la transgression d'une loi intrinsèque à la procréation.

Enfin, la question de l'éducation sexuelle est abordée dans l'encyclique *Sacra virginitas* : elle consiste dans une éducation à la vertu de chasteté. Les jeunes doivent être entraînés dès leur jeune âge à la maîtrise de leurs sens, de leur corps et de leurs pensées. Le point central consiste dans le fait qu'elle est de la responsabilité exclusive des parents.

Le magistère de Pie XII a comporté aussi plusieurs enseignements sur les droits de la famille, société naturelle. Ainsi dans un discours aux pères de famille, prononcé le 18 septembre 1951, le pape explique que la famille n'existe pas pour la société (en dépit de sa participation au bien commun), mais la société pour la famille.

Thème

3. Concile Vatican II : la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*

Le magistère de Pie XII fut suivi par celui du pape saint Jean XXIII dont peu de textes ont été consacrés spécifiquement à la famille et au mariage. Toutefois on a pu noter une très fine perception de la complémentarité des états de vie, notamment dans son Discours d'ouverture du concile Vatican II qui fut la grande œuvre d'un pontificat assez bref. Une phrase a frappé les esprits dans cette intervention. S'adressant aux époux, il déclara :

Continuez vos efforts pour rejoindre la perfection chrétienne dans le cadre de votre vie conjugale et familiale. S'il est vrai que l'état de virginité est par sa nature propre, supérieur à l'état conjugal, il est tout aussi vrai que cette affirmation ne s'oppose en aucune manière – comme vous le savez – à l'invitation adressée à tous les fidèles afin qu'ils soient parfaits, comme le Père céleste est parfait (Matthieu 5,48). L'honneur même que l'Église rend à la virginité consacrée est précieux pour les époux, parce que la chasteté parfaite des personnes consacrées est un

*rappel incessant de la charité de Dieu; dans le mariage aussi cette charité doit raviver et soutenir l'estime de la chasteté propre à cet état*⁴.

On voit que Jean XXIII parle d'une chasteté propre aux époux; elle ne saurait donc se confondre avec une simple abstinence, mais au contraire elle consiste, comme le montrera le magistère ultérieur, dans le respect des lois divines dont le Créateur a doté les actes propres à la transmission de la vie.

Dans la suite des papes Pie XI et Pie XII et dans l'esprit du discours d'ouverture du pape Jean XXIII, le concile Vatican II consacra une partie importante de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* au mariage et à la famille. Il s'agit des numéros 48 à 52. La densité de ces textes, leur intention synthétique en a fait la base de l'enseignement magistériel des cinquante dernières années et la source de tous les mouvements familiaux depuis cette époque. En substance, le texte reprend toute la doctrine chrétienne depuis le concile de Trente, qu'il expose en termes simples. Une exception : le Concile n'a pas voulu traiter de la question délicate de la contraception dans le cadre de l'Assemblée conciliaire, et l'a renvoyée aux travaux d'une commission *ad hoc*.

Ce qui est intéressant et généralement peu remarqué, c'est la structure de ces numéros : le texte part de l'institution du mariage dans le monde actuel (de ces années-là) pour rappeler aussitôt dans le numéro suivant le caractère divin de l'union des époux chrétiens : la perspective est celle de la sainteté du mariage; ce n'est qu'ensuite qu'est abordée l'union des époux en termes nouveaux (l'amour conjugal) et enfin la fécondité du mariage. Tout l'enseignement traditionnel est repris mais en des termes rendus systématiquement et immédiatement accessibles au grand nombre.

Jean
Laffitte

L'approfondissement de cet enseignement du Concile sera le fait des trois pontificats qui suivront.

4. Paul VI et *Humanae Vitae*

La question de la contraception marquera douloureusement le pontificat du pape qui eut à cœur de poursuivre et de conclure le Concile. Il est impossible de faire ici une analyse de ce texte qui supposerait des développements éthiques qui sortiraient du cadre imparti à ce rappel historique. Le pape Paul VI fut très injustement attaqué pour un texte sans doute exigeant mais qui avait le mérite d'approfondir

4 JEAN XXIII, Discours lors de l'ouverture solennelle du Concile (11 octobre 1962).

rigoureusement une question difficile, compliquée par des débats publics et aussi médiatiques. Ajoutons que les théologiens moralistes consultés étaient très divisés, au point que saisi de doutes sur les conclusions du rapport majoritaire (*majority report*), le pape Paul VI qui avait formé un autre groupe de travail plus restreint (*minority report*), décida après une année de profonde interrogation de suivre les conclusions de ce dernier groupe minoritaire. Cela ne lui fut jamais pardonné, alors qu'on a là l'exemple magnifique et courageux de l'exercice de la responsabilité du successeur de Pierre qui en l'occurrence agit de manière héroïque. Le texte fut pendant cinquante ans et encore de nos jours objet de dissentiment de la part de quelques pasteurs et théologiens, dans le même temps qu'il permit dans le monde entier le développement d'actions pastorales fécondes fondées sur l'enseignement de méthodes dites de régulation naturelle.

L'enseignement d'une morale chrétienne spécifiquement chrétienne est fait dans le contexte d'une profonde spiritualité conjugale, comme le démontrent les premiers numéros du texte ainsi que les numéros 12 et suivants. Le célèbre numéro 14 se concentre sur l'objet d'un acte qui se proposerait comme fins ou moyens de rendre délibérément un acte conjugal infertile. On retrouve tout l'enseignement des papes Pie XI et Pie XII insistant sur l'intention d'un acte rendu illicite par son objet. C'est la question des moyens qui est en cause et non l'existence reconnue de *iustae causae* qui légitiment alors le choix de ne s'unir que dans les périodes non fertiles.

Le futur pape Jean-Paul II participa activement au rapport minoritaire et il reviendra très souvent sur cette question plus tard, au cours de son pontificat.

Quant à Paul VI, il resta attentif à encourager les couples et les familles, comme le montrent par exemple les discours qu'il prononça au cours des audiences accordées aux équipes Notre-Dame, en 1970 et 1977.

5. Jean-Paul II et *Familiaris Consortio* : pas de famille sans fondement dans la vérité de l'amour conjugal

Pour saint Jean-Paul II, une question essentielle est de savoir si l'amour humain est véritablement une bonne nouvelle. Dans le cas de l'amour humain, nous avons bien une révélation, illustrée par ce dialogue étonnant entre Jésus et les Pharisiens au chapitre 19 de l'Évangile de saint Matthieu. La question des Pharisiens sur la liberté accordée par Moïse de répudier sa femme se situe uniquement sur le plan du permis/défendu, de l'obligation de la Loi; en ce sens, elle

Thème

est superficielle et montre bien qu'ils n'ont aucune idée que l'amour ait un sens, qu'il existe une beauté de l'amour.

Il est devenu un lieu commun de désigner le pape Jean-Paul II comme le pape du mariage et de la famille. Il me semble nécessaire de dissiper un malentendu qui réduirait le Magistère du pape polonais en matière de mariage et de famille à un enseignement moral. Il est vrai que Jean-Paul II connaissait parfaitement (et pour cause !) la problématique de l'encyclique *Humanae Vitae* et qu'il en a toujours revendiqué l'héritage. L'instruction de la Congrégation pour la doctrine de la Foi *Donum Vitae*, puis l'encyclique *Evangelium Vitae* semblent constituer avec l'encyclique de Paul VI un véritable triptyque. À ses yeux, cependant, l'ensemble devait être compris dans la stricte continuité des numéros 47 à 52 de la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* du concile Vatican II. Le texte conciliaire avait en effet donné une synthèse très complète du sacrement de mariage comme on l'a dit plus haut : il parlait de la sainteté du mariage doté de lois divines par son Auteur et structuré sur le modèle de l'union du Christ et de l'Église. C'est à cette lumière surnaturelle de la charité divine qu'étaient ensuite examinées les dimensions naturelles et morales de l'amour conjugal. Les interventions du début du pontificat exprimeront souvent le souci du pape d'insister sur la nécessité pour les époux de renouveler leur foi dans la grâce du sacrement.

Jean
Laffitte

Pour bien comprendre l'apport de *Familiaris Consortio*, il faut brièvement rappeler ce qu'apportèrent les *Catéchèses du mercredi sur l'amour humain* prononcées à la même époque, de 1979 à 1984. Relevons trois traits spécifiques de ces enseignements qui demeureront récurrents dans l'ensemble des textes magistérielles de Jean-Paul II :

- le lien que fait Jean-Paul II entre l'amour de l'homme et de la femme et la création de tout homme à l'image de Dieu. À ses yeux, la plénitude de l'homme créé est manifestée par une communion des personnes, exprimée par une complémentarité sexuelle. La corporéité de l'homme et de la femme est inscrite comme un appel originel à la communion.

- la compréhension de l'acte conjugal contemplé dans sa structure ontologique faite de deux dimensions indissociables, union et procréation. L'affirmation déjà présente dans *Gaudium et Spes*⁵ et *Humanae Vitae*⁶ servira à la fois à fonder l'argumentation de l'Instruction *Donum Vitae* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, jugeant moralement illicite le recours au procédé de fécondation *in vitro* (fécondation sans union), et à reprendre l'enseignement d'*Humanae Vi-*

5 Conc. Oecuménique Vatican II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, 51.

6 PAUL VI, Lettre encycl. *Humanae Vitae*, 12.

tae sur l'acte contraceptif (union sans ouverture à la procréation). Ce qui est original dans la formulation de Jean-Paul II, c'est de présenter l'acte des époux qui s'unissent comme un acte porteur des valeurs objectives de la sexualité. L'union conjugale exige à ses yeux la présence des valeurs objectives et subjectives de la faculté sexuelle. Parfois, Jean-Paul II dit que les époux qui s'unissent en respectant ces valeurs font une lecture de la vérité inscrite dans l'amour conjugal. Mieux : ils se l'approprient.

- le respect de la vérité ontologique de l'acte conjugal suppose un cœur pur et engage ainsi l'intériorité de l'homme et de la femme. Le pape consacre huit catéchèses à la virginité consacrée. Sa vision permet d'une part de ne pas confondre chasteté et abstinence, d'autre part de comprendre la virginité consacrée comme un authentique don de soi. Les deux vocations s'éclairent l'une l'autre.

L'exhortation post-synodale *Familiaris Consortio* est sans doute le document sur la famille qui a eu le plus grand retentissement. La structure du texte souligne une nouvelle fois la nécessité d'aider la société des hommes à redécouvrir les vraies valeurs de la famille en un temps de crise morale. La 1^{re} partie met en évidence les lumières et les ombres de la famille aujourd'hui (nous sommes en 1981) : en face d'une conscience plus vive de la liberté personnelle et une attention plus grande à la qualité des relations interpersonnelles dans le mariage, à la promotion de la dignité de la femme, signes parfois ambigus mais en eux-mêmes positifs, les ombres représentent une véritable menace pour la famille : le pape cite, entre autres signes préoccupants : les difficultés concrètes à transmettre les valeurs, le nombre croissant des divorces, la plaie de l'avortement, l'installation d'une mentalité vraiment et proprement contraceptive. Sont aussi mentionnées les difficultés propres aux pays pauvres où les familles manquent des moyens fondamentaux pour survivre et exercer les plus élémentaires libertés.

Thème

La deuxième partie est consacrée au dessein de Dieu sur le mariage et la famille, thème que nous avons déjà illustré et qui, dans l'exhortation, sert de fondement aux devoirs de la famille chrétienne. Il est intéressant de noter que le plan adopté pour montrer la nature et les tâches de la famille est le même que celui utilisé par Jean-Paul II toutes les fois qu'il a voulu montrer la nature de la communion conjugale et des actes propres qui l'expriment : d'abord, il contemple dans la famille une communion de personnes, puis il met en relief ses finalités : le service de la vie, c'est-à-dire la transmission de la vie et l'éducation des enfants. Par là est manifestée l'impossibilité pour le pape Jean-Paul II à penser la famille de façon disjointe de l'amour conjugal. Cela semble aller de soi, mais dans les faits, les législations rendent aujourd'hui juridiquement légitimes des modèles alternatifs

de famille qui la coupent de sa racine la plus profonde, l'amour d'un homme et d'une femme liés par une union indissoluble.

Dans *Familiaris Consortio*, c'est très logiquement en accomplissant ses missions propres que la famille exerce son rôle de ciment de la société, au développement de laquelle elle participe. C'est le contenu du troisième paragraphe de cette partie centrale du texte. On voit bien que le concept au cœur de la pensée du pape est celui de *communio des personnes*, expression certainement de nature philosophique, qui sera reprise ensuite théologiquement dans le quatrième paragraphe.

Toutefois, une telle communion n'atteint sa plénitude que si elle s'ouvre à une communion d'un autre ordre : ce sera toute la partie spirituelle de l'exhortation qui détaillera le rôle de la famille dans le mystère de l'Église. L'idée d'une *église domestique* est reprise de la Tradition (le concile Vatican II avait déjà utilisé l'expression de saint Jean Chrysostome) et amplifiée : outre la fonction culturelle du foyer familial, lieu de prière et de sanctification, son rapport avec le baptême et l'Eucharistie est mis en valeur. La formulation extrêmement ramassée du numéro 57, *l'Eucharistie est la source du mariage chrétien*, a ouvert la voie à d'innombrables recherches théologiques, aux plans ecclésiologique et sacramentaire, et préparé d'ultérieurs approfondissements magistériels. Ainsi, dans l'exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*, l'Église est qualifiée de *Famille de Dieu*.

Jean
Laffitte

Une des originalités de *Familiaris Consortio* est d'avoir fait de l'institution familiale le lieu d'une réflexion fondamentale sur la société. La famille participe à son développement, et c'est la raison pour laquelle elle ne peut être dénaturée : elle a vocation à enrichir la société de son expérience des liens de communion et de solidarité qui la rendent apte à la formation d'un nouvel ordre mondial :

Face à la dimension mondiale qui de nos jours caractérise les différents problèmes sociaux, la famille voit s'élargir de façon tout à fait nouvelle son rôle en ce qui concerne le développement de la société : il s'agit aussi de coopérer à la réalisation d'un nouvel ordre international [...]. La communion spirituelle des familles chrétiennes, enracinées dans la foi et l'espérance communes et vivifiées par la charité, constitue une énergie intérieure d'où jaillissent, se répandent et croissent justice, réconciliation, fraternité et paix entre les hommes. En tant que « petite » Église, la famille chrétienne est appelée, à l'image de la « grande » Église, à être un signe d'unité pour le monde et à exercer dans ce sens son rôle prophétique, en témoignant du Royaume et de la paix du Christ, vers lesquels le monde entier est en marche (n. 48).

Pour être à même de rendre ce service à la société, il importe que la famille se voie reconnaître des droits et que soit promulguée une charte des droits de la famille qui les garantisse.

Enfin dans la dernière partie, le texte donne les fondements d'une vraie pastorale familiale, avant d'examiner un certain nombre de questions particulières : mariages civils, séparations, divorces, divorcés remariés.

En résumé, il y a dans l'ensemble de ces textes, d'une part la conviction que l'amour humain nous met en présence du mystère insondable de l'amour et de la vie de Dieu, et d'autre part la préoccupation que les sociétés peuvent faire des choix contre l'amour véritable qui les conduisent à la mort.

Le parcours de l'ensemble des textes magistériels de Trente à nos jours montre que les papes ont toujours jugé extrêmement importante la question familiale et le sacrement du mariage. Ces textes montrent une vraie continuité de doctrine en même temps qu'un approfondissement incessant en matière anthropologique, morale et sacramentelle. Ils illustrent la formule qu'utilisait souvent le pape Jean-Paul II appelant de ses vœux une véritable *culture de la famille*. La lecture historique des apports des différents papes du concile de Trente à l'exhortation apostolique *Familiaris consortio* démontre que l'Église n'a jamais cessé d'être porteuse de cette *culture de la famille*.

Thème

Jean Laffitte, né en 1952, prêtre (1989), appartient à la Communauté de l'Emmanuel. Évêque titulaire (2009), il est secrétaire du Conseil pontifical pour la famille. Après Le pardon transfiguré (Desclée, 1995), Le choix de la famille – Entretiens avec Pierre et Véronique Sanchez, (L'échelle de Jacob, 2011), il a réuni diverses contributions dans Le Christ destin de l'homme : itinéraires d'anthropologie filiale, Paris, Mame, 2012.

Le don miséricordieux de l'indissolubilité



Nicholas
J. Healy, Jr.

“La crise de la foi est la cause des blessures les plus profondes dans notre culture.”

Dans un entretien avec le P. Antonio Spadaro en août 2013, le pape François a résumé sa vision de l'Église par une image :

Ce dont l'Église a le plus besoin aujourd'hui c'est la capacité à guérir les blessures... Je vois l'Église comme un hôpital de campagne après une bataille. Il est inutile de demander à un blessé grave s'il a du cholestérol et si son taux de sucre dans le sang est élevé. Nous devons guérir les blessures. Ensuite nous pourrons aborder le reste. Guérir les blessures, guérir les blessures¹.

La multiplication des divorces est une des blessures les plus douloureuses et les plus graves de notre temps. Elle est à la fois une tragédie sur le plan humain, source de souffrance pour les époux et plus particulièrement pour les enfants, et comme l'affirme le pape François « une profonde crise culturelle [...] car la famille est la cellule fondamentale de la société » (*Evangelii Gaudium*, 66). Dans l'Église, la rupture du mariage signifie une crise de la foi dans l'ordre des sacrements. Point de contact privilégié entre la nature et la grâce, le mariage sacramentel représente réellement la fidélité et la miséricorde de Dieu dans son alliance avec la Création. Dans la vie, la mort et la résurrection du Fils incarné, cette fidélité plonge ses racines au plus profond de la nature et, par l'Église et ses sacrements, guérit et élève la nature au point de lui permettre de partager la vie et l'amour de Dieu².

La situation se complique par le fait que, souvent, ceux dont le mariage a apparemment échoué ont obtenu un divorce et contracté une nouvelle union civile. Il s'agit là d'une question cruciale pour le pro-

1 Texte disponible sur :

<http://tiny.cc/francois-spadaro-2013> 

2 L'image du mariage chrétien qui a ses racines au plus profond de la nature est empruntée à Mathias SCHEEBEN, *Les Mystères du christianisme, essence, signification et synthèse*, trad. fr. par D. Mazé, Paris, Payot, 1958 : « Par ce sacrement l'Église serre sur son cœur les toutes premières relations humaines, celles dont dépendent l'existence et

la propagation de la nature humaine [...]. Nulle part la vérité n'est apparue plus clairement que la nature dans son ensemble, jusque dans ses racines les plus profondes, partage la consécration sublime du Dieu fait homme qui a amené la nature à lui. Nulle part la vérité n'apparaît plus clairement que Dieu a fait du Christ la pierre angulaire sur laquelle sont fondées la préservation et la croissance de la nature. »

chain synode ordinaire : quel accompagnement l'Église peut-elle offrir aux fidèles qui se trouvent dans cette situation ? Comment peut-elle aider à guérir les blessures ? On sait qu'il est question, contre l'enseignement et la pratique traditionnelle de l'Église, d'offrir dans certains cas (et non en général) l'accès des divorcés remariés à l'absolution et à la communion eucharistique.

De nombreuses questions se posent à ce propos : qu'est-ce que le mariage, comme institution naturelle et comme sacrement de l'Alliance nouvelle ? Qu'entend-on par *indissolubilité du mariage* ? Quel est le fondement de cette indissolubilité ? Que signifie l'adultère et pourquoi les relations conjugales ne sont-elles légitimes que dans le mariage ? Quelle relation existe-t-il entre le mariage et l'Eucharistie, « source et sommet de la vie chrétienne » (*Lumen gentium*, 11) ? Que signifie recevoir dignement ce don de Dieu ? Quel est enfin le sens de la miséricorde et quelle relation établir entre la miséricorde et le péché ?

Nous nous proposons dans cet article de rappeler comment ces questions ont été récemment traitées dans l'Église. La récente proposition du cardinal Kasper (sur l'accès des divorcés remariés à la communion) n'est pas neuve ; le Magistère et les théologiens y réfléchissent depuis une quarantaine d'années.

Thème

Après un rappel sommaire de l'historique, nous résumons dans une deuxième partie les arguments du cardinal Kasper sur le remariage civil et les sacrements, selon sa déclaration au consistoire extraordinaire du 20 février 2014³. Dans l'avant-propos du texte publié, le cardinal a écrit qu'il espérait susciter des questions et des discussions. Dans la troisième partie de cet article, nous soulèverons donc trois séries de questions pour mettre en lumière le rapport entre la miséricorde de Dieu et le don de l'indissolubilité, un rapport qui n'apparaît pas clairement dans la proposition du cardinal Kasper.

1. L'accompagnement pastoral des catholiques divorcés remariés

Le nombre de publications sur ce sujet est impressionnant et ne cesse d'augmenter⁴. Je me bornerai ici à rapporter certains des arguments apparus au début des années soixante-dix et à résumer la réponse du Magistère de l'Église. Un bon point de départ est l'intervention du vicaire patriarcal des melkites d'Égypte, Mgr Zoghby, à la quatrième

3 Walter KASPER, *L'évangile de la famille*, Paris, Cerf, 2014.

4 Pour une liste de livres et d'articles sur le divorce annotés et publiés avant 1979 voir bibliographie à la fin de cet article.

session de Vatican II⁵. Il avait alors plaidé pour les conjoints abandonnés et suggéré que la pratique de l'Église d'Orient, qui consiste à tolérer le remariage dans certains cas, devrait être envisagée. L'intervention de Mgr Zoghby a provoqué des réactions très négatives au Concile⁶, mais elle est rapidement devenue une référence pour un certain nombre d'études visant à réviser la doctrine et la pratique de l'Église concernant le divorce et le remariage⁷.

Le flux régulier de publications qui a commencé à la fin des années soixante est devenu un véritable déluge à partir de 1972. Cette année-là, à la demande de la *Catholic Theological Society of America*, un comité publia une *Déclaration pastorale provisoire sur la question du second mariage*⁸. En plus d'affirmer que les catholiques remariés civilement ne devraient pas être exclus des sacrements, les auteurs de cette étude exhortaient les théologiens catholiques à repenser et réviser le sens de la consommation du mariage et de son indissolubilité. Dans les deux années qui suivirent, six livres et des dizaines d'articles sur la question du divorce et du remariage furent publiés aux États-Unis⁹. Des exégètes, des canonistes, des moralistes se penchèrent sur la question sous différentes perspectives, mais avec un point commun : chacun de ces livres et la quasi-totalité des articles préconisaient un changement dans les pratiques de l'Église pour permettre aux catholiques divorcés remariés civilement de recevoir l'Eucharistie.

Nicholas
J. Healy, Jr.

Le même débat eut lieu en Europe. En Allemagne le livre *Ehe und Ehescheidung : Diskussion unter Christen* [*Mariage et divorce : un débat entre chrétiens*], également paru en 1972, comprend des essais substantiels écrits par de grands théologiens comme Rudolf Schnackenburg, Joseph Ratzinger, Karl Lehmann et Franz Böckle¹⁰. Là encore chaque auteur recommande la clémence pastorale pour permettre, sous certaines conditions, aux catholiques remariés de recevoir l'Eucharistie. Je reviendrai sur l'essai de Joseph Ratzinger.

5 Acta Synodalia IV/3, p. 45-47, in *Histoire du Concile Vatican II : 1959-1965. Tome V, Concile de transition : la quatrième session et la conclusion du Concile : septembre-décembre 1965*, sous la direction de Giuseppe Alberigo, éd., trad. Bernard Laurent et Jacques Mignon, Paris, Cerf; Louvain, Peeters, 2005.

6 Le lendemain matin (30 septembre 1965) à la demande du Pape Paul VI, l'ordre des interventions fut interrompu et l'on demanda au cardinal Journet de répondre à Mgr Zoghby (Acta Synodalia IV/3, p. 58-59). Citant Marc 10, 2 et 1

Corinthiens 7, 10-11, Journet dit que «l'enseignement de l'Église catholique sur l'indissolubilité du mariage sacramentel est l'enseignement même de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui nous fut révélé et a toujours été sauvegardé et proclamé au sein de l'Église. [...] L'Église n'a pas autorité pour changer ce qui relève de la loi divine»

7 Voir bibliographie à la fin de cet article.

8 Voir bibliographie.

9 Voir bibliographie.

10 Voir bibliographie.

En France, en 1970, l'Association des théologiens pour l'étude de la morale (ATEM) a consacré son assemblée annuelle au thème du divorce et de l'indissolubilité du mariage¹¹ et la savante revue jésuite, les *Recherches de Science Religieuse*, a consacré deux numéros entiers à ce thème en 1973 et en 1974, en recommandant également une nouvelle pratique pastorale¹².

Si on fait le point sur ces publications à partir des années soixante-dix, trois arguments de base favorables à un changement dans l'enseignement et la pratique de l'Église apparaissent : le premier, soutenu entre autres par Bernard Häring, Edward Schillebeeckx, Charles Curran, Richard Mc Cormick et Theodore Mackin, repose sur une redéfinition radicale (ou l'abandon) de l'indissolubilité. Les grandes lignes de cette approche du divorce et du remariage sont exposées par le P. Schillebeeckx en 1970 :

L'indissolubilité ne peut pas signifier qu'un premier mariage continue d'exister pour interdire un second mariage. Une telle interdiction viderait l'indissolubilité de sa signification réelle, car elle ne dit rien à proprement parler du premier mariage en question. Si ce mariage s'est soldé par une rupture totale, alors, sur le plan humain il n'y a plus de mariage; il n'y a plus rien à quoi 'l'indissolubilité' ou 'la dissolubilité' puisse s'appliquer¹³.

Thème

Il est intéressant de noter que les tenants de cette position font souvent appel à la théologie du mariage exposée dans la constitution conciliaire *Gaudium et Spes*, n. 48, 1. L'argument peut se résumer ainsi : *Gaudium et Spes* a redéfini le mariage en des termes personalistes comme une *communauté profonde de vie et d'amour (intima communitas vitae et amoris conjugalis)*.

Alors qu'avant le Concile, le mariage était conçu comme un contrat dans lequel chaque partenaire donne et accepte un droit perpétuel et exclusif sur le corps pour les relations conjugales, *Gaudium et Spes* parle du mariage comme une *communauté de vie et d'amour* formée par les époux, qui se donnent et se reçoivent mutuellement. En bref, l'Église enseigne maintenant que l'amour appartient à l'essence même du mariage. Il en découle que lorsque l'amour cesse d'exister, le mariage lui-même cesserait d'exister¹⁴. Theodore Mackin tire les conséquences de cette nouvelle approche du mariage chrétien :

11 *Divorce et indissolubilité du mariage. Congrès de l'ATEM, Paris, Cerf, 1971.*

12 *Recherches de Science Religieuse* 61, 1973, p. 483-624; 62, 1974, p. 7-116.

13 Voir bibliographie.

14 L'erreur fatale de cette interprétation du « personalisme » de *Gaudium et Spes* est l'incapacité à saisir l'objectivité de l'amour conçu comme « un don total de soi ». Voir bibliographie.

Je recommande qu'on abandonne les mots 'indissoluble' et 'indissolubilité'. Associés au mariage sacramentel, ils suggèrent depuis des siècles que ces mariages détiennent une qualité, un caractère indestructible, transcendant la volonté des époux¹⁵.

Le deuxième argument en faveur de l'accès à la communion pour les divorcés remariés fut exposé dans une série d'articles publiés en Allemagne par Joseph Ratzinger et Karl Lehmann¹⁶. Walter Kasper fit également entendre un avis favorable dans un livre de théologie sur le mariage chrétien publié en 1977¹⁷. Contrairement au premier argument, ces théologiens affirment tous l'indissolubilité du mariage sacramentel. Au lieu de remettre en question l'existence ininterrompue du lien du mariage, Ratzinger, Lehmann et Kasper ont invoqué des textes des Pères de l'Église qui semblent autoriser une certaine clémence dans les situations urgentes. Ils ont également suggéré que l'Église tire un enseignement de *oikonomia*, pratique des orthodoxes dans les situations conjugales difficiles, et ils ont noté que le concile de Trente avait pris soin de ne pas condamner la position de l'Église orthodoxe. Ils ont déclaré que ces particularités de la tradition indiquent qu'une nouvelle approche semble être possible dans notre situation actuelle. Il faudrait que les conditions suivantes soient remplies : la personne doit être désireuse de suivre un chemin de pénitence qui requiert le repentir pour toutes les fautes ayant entraîné l'échec du premier mariage ; il doit être établi que pour les deux partenaires le premier mariage a été rompu de manière irréparable ; le second mariage contracté civilement doit avoir résisté à l'épreuve du temps. Quand des obligations morales découlent de cette seconde union (c'est-à-dire, des enfants) et quand la continence ne semble pas être possible en pratique, dans ce cas, et dans ce cas seulement, il serait possible pour l'Église, mais uniquement pour l'Église, de faire une concession et de permettre à ces personnes de recevoir l'Eucharistie¹⁸.

Nicholas
J. Healy, Jr.

Un troisième argument cherchait à résoudre le dilemme en faisant appel au for interne¹⁹. Cette solution peut prendre différentes formes. Certains auteurs proposent que des personnes convaincues de l'invalidité de leur premier mariage, mais dans l'incapacité de le prouver au for externe puissent légitimement s'engager dans un nouveau mariage. D'autres auteurs reconnaissent que le mariage précé-

15 Theodore MACKIN, voir bibliographie.

16 Joseph RATZINGER, voir bibliographie

17 Walter KASPER, voir bibliographie.

18 Dans une lettre à *The Tablet*, publiée le 26 octobre 1991, le cardinal Ratzinger répondit à Theodore Davey qui affirmait que J. Ratzinger lui-même (écrivant alors en tant que théologien avant d'être

promu au rang d'évêque) avait approuvé la solution du for interne pour permettre aux catholiques divorcés remariés de recevoir l'Eucharistie. Voir la réponse de J. Ratzinger en annexe.

19 Voir Ladislav ORSY, dans la bibliographie.

dent perdre, mais proposent que le for interne soit une ouverture pour permettre aux catholiques remariés civilement de se repentir de leurs fautes passées et d'approcher les sacrements dans un esprit de pénitence.

En raison du nombre croissant de catholiques obtenant le divorce et s'engageant dans de nouvelles unions civiles, il était naturel que ce sujet apparaisse au cours du Synode sur la Famille de 1980. Durant les mois précédant le synode, un certain nombre d'évêques attirèrent l'attention sur ce problème pastoral²⁰. Voici ce qu'en dit le cardinal Ratzinger (alors archevêque de Munich-Freising) dans la *relatio* d'ouverture :

Le problème des divorcés remariés, qui sont réellement fidèles et désirent participer à la vie de l'Église, est une des questions pastorales les plus épineuses dans différentes parties du monde. Ce sera la tâche du synode d'indiquer aux pasteurs comment aborder cette question²¹.

Les résolutions adoptées par le synode, confirmées et renforcées par le pape saint Jean-Paul II dans son *Familiaris Consortio* (=FC), ont répondu à cette attente.

Thème

Sous le titre *L'Accompagnement pastoral pour les familles en situation difficile*, saint Jean-Paul II consacre toute une partie aux catholiques divorcés remariés. Après avoir décrit le remariage civil comme « un mal qui affecte de plus en plus de catholiques », saint Jean-Paul II insiste sur le fait que l'Église n'abandonne pas ces personnes et que « sans relâche elle mettra à leur disposition toutes ses ressources pour l'obtention du salut » (n. 84).

Avec le Synode, j'exhorte chaleureusement les pasteurs et la communauté des fidèles dans son ensemble à aider les divorcés remariés. Avec une grande charité, tous feront en sorte qu'ils ne se sentent pas séparés de l'Église [...]. On les invitera à écouter la Parole de Dieu, à assister au Sacrifice de la messe, à persévérer dans la prière [...]. Que l'Église prie pour eux, qu'elle les encourage et se montre à leur égard une mère miséricordieuse [...].

L'Église, cependant, réaffirme sa discipline, fondée sur l'Écriture Sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés. Ils se sont rendus eux-mêmes incapables d'y être admis, car leur état et leur condition de vie sont en contradiction objective avec la communion d'amour entre

20 Voir Giovanni CAPRILE, dans la bibliographie.

21 Cité dans CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi*, 755.

le Christ et l'Église, telle qu'elle s'exprime et est rendue présente dans l'Eucharistie. Il y a par ailleurs un autre motif pastoral particulier : si l'on admettait ces personnes à l'Eucharistie, les fidèles seraient induits en erreur et comprendraient mal la doctrine de l'Église concernant l'indissolubilité du mariage.

La réconciliation par le sacrement de pénitence, qui ouvrirait la voie au sacrement de l'Eucharistie, ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis d'avoir rompu le signe de l'Alliance et de la fidélité au Christ et sont sincèrement disposés à une forme de vie qui ne soit plus en contradiction avec l'indissolubilité du mariage. Cela implique concrètement que, lorsque l'homme et la femme ne peuvent pas, pour des raisons sérieuses comme l'éducation des enfants, remplir l'obligation de la séparation, ils prennent l'engagement de vivre en complète continence, c'est-à-dire en s'abstenant des actes réservés aux époux (FC,84).

Après la publication de *Familiaris consortio*, les théologiens ont continué le débat pour renouveler d'anciens arguments (en particulier l'appel au for interne)²².

L'étape suivante intervint en juillet 1993 lorsque trois évêques allemands (Oskar Saier, de Fribourg, Walter Kasper, de Stuttgart et Karl Lehmann, de Mayence) publièrent une lettre sur l'accompagnement pastoral des divorcés remariés²³. Considérant l'enseignement de *Familiaris consortio* comme une règle générale qui, bien que juste, ne pouvait considérer tous les cas individuels, ces évêques proposèrent une liste de critères permettant aux personnes (guidées par un pasteur) de décider par elles-mêmes si oui ou non elles pouvaient s'approcher de la table du Seigneur. Les mêmes conditions que celles notées précédemment furent précisées : se repentir de l'échec du premier mariage, prouver que le mariage civil est stable et durable, accepter les obligations relatives au second mariage... En respectant ces conditions, les personnes remariées civilement pouvaient avoir bonne conscience et recevoir l'Eucharistie sans aucune obligation d'observer la continence. Cette lettre, rapidement traduite et publiée en français et en anglais, eut un écho retentissant dans la presse.

Nicholas
J. Healy, Jr.

La Congrégation pour la doctrine de la foi répondit en 1994 par une *Lettre aux évêques de l'Église catholique concernant la réception de la sainte communion par les divorcés remariés membres de la communauté*

22 Voir Kevin T. KELLY, dans la bibliographie.

23 Voir Herder -Korrespondenz 47 (1993) : 460-67 et la bibliographie.

des fidèles²⁴. Citant à la fois *Familiaris consortio* et le *Catéchisme de l'Église catholique*, cette lettre confirme que la doctrine et la pratique de l'Église ne permettent pas aux catholiques civilement remariés de recevoir la communion, car leur mode de vie contredit objectivement l'union d'amour entre le Christ et son Église.

La lettre pastorale des évêques allemands ne fut pas mentionnée, mais il est évident que c'est leur initiative qui a donné lieu à la lettre de 1994. Je ne citerai pas tous les passages pertinents de ce document, qu'il faut relire attentivement. Toutefois, il faut noter que le document examine la fausse notion de conscience par laquelle une personne remariée civilement pourrait déterminer par elle-même la validité d'un mariage précédent ou l'opportunité de recevoir le sacrement de l'Eucharistie. La Congrégation pour la doctrine de la foi (désormais CDF) a également précisé la portée de l'enseignement de *Familiaris consortio*. La pratique constante et universelle de l'Église concernant cette question est, selon les mots de saint Jean-Paul II, « fondée sur les Écritures ». La CDF écrit à ce sujet :

La structure de l'exhortation et le sens des mots indiquent clairement que cette pratique, qui est présentée comme obligatoire, ne peut être modifiée en fonction des différentes situations (*Ibid.*).

Thème

Il reste que la voie indiquée par saint Jean-Paul II, qui recommande un accompagnement pastoral enrichi d'une compréhension approfondie de la signification de la prière et de l'importance de partager le sacrifice du Christ au cœur de la liturgie de l'Église, ainsi qu'une compréhension approfondie de la vocation chrétienne à la chasteté rendue possible par le don de la grâce, ne fut généralement pas suivie²⁵. Par conséquent la question réapparut au cours du Synode de 2005 sur l'Eucharistie. L'Exhortation apostolique de Benoît XVI, *Sacramentum caritatis* (2007), a confirmé de nouveau que la doctrine et la pratique de l'Église étaient fondées sur l'Écriture sainte. Dans ce document, Benoît XVI recommande une compréhension théologique accrue de la relation entre mariage et Eucharistie et un nouvel effort pastoral pour aider les jeunes qui se préparent au sacrement du mariage.

Ceci nous amène à la dernière étape de notre itinéraire. Le 28 juillet 2013, lors du vol de retour après les JMJ de Rio, on posa au pape François la question suivante :

Saint-Père, durant ce voyage, vous avez aussi parlé plusieurs fois de la miséricorde. À propos de l'accès des divorcés remariés aux

Sacrements, y a-t-il la possibilité que quelque chose change dans la discipline de l'Église ? Que ces Sacrements soient une occasion pour rapprocher ces personnes, plutôt qu'une barrière qui les divisent des autres fidèles ?

Le pape François répondit à cette question en insistant sur l'importance de la miséricorde : l'Église est une mère qui doit soigner ceux qui souffrent. Puis il a ajouté :

Mais aussi – entre parenthèses – les Orthodoxes ont une praxis différente. Ils suivent la théologie de l'économie, comme ils l'appellent, et ils donnent une seconde possibilité, ils le permettent. Mais je crois que ce problème – je ferme la parenthèse – on doit l'étudier dans le cadre de la pastorale du mariage²⁶.

Pour la préparation du Synode, le pape a demandé au cardinal Walter Kasper une conférence en introduction au Consistoire extraordinaire des 20 et 21 février 2014.

2. La proposition du cardinal Kasper

Le cardinal se proposait de contribuer au débat du Consistoire par une introduction théologique. La conférence (*L'Évangile de la famille*) comprend cinq parties : 1. La famille dans l'ordre de la Création, 2. Les structures de péché dans la vie de la famille, 3. La famille dans l'ordre chrétien du salut, 4. La famille comme « église domestique », 5. La question des divorcés remariés.

Nicholas
J. Healy, Jr.

Alors que les quatre premières parties contiennent beaucoup de choses importantes et vraies, l'attention s'est portée sur la proposition, esquissée dans la cinquième partie, de changer la pratique de l'Église pour permettre (dans certains cas particuliers) aux catholiques divorcés remariés civilement de recevoir l'Eucharistie²⁷.

En tenant compte de l'évolution depuis le Code de Droit Canon de 1917 – qui menace les divorcés remariés d'excommunication – jusqu'à *Familiaris consortio* (1981) et *Sacramentum caritatis* (2007), le cardinal Kasper demande s'il ne serait pas possible d'aller plus loin.

26 Une transcription de l'interview est consultable sur le site du vatican : <http://tiny.cc/vol-rio-francois> [Sur ce point délicat du droit oriental, voir la mise au point de Mgr Cyril VASIL, in *Demeurer dans la vérité du Christ. Mariage et communion dans l'Église catholique*, R. Dodaro éd., Artège, Perpignan, 2014 (N.d.E.)].

27 Au cours d'une interview avec des journalistes lors du vol de retour de son pèlerinage en Terre Sainte, le Pape François avait laissé entendre que la discussion concernant le Synode était trop centrée sur le problème de la communion pour les divorcés remariés. Voir le texte en annexe à la fin de cet article.

Sa réponse est *un oui conditionnel*, c'est-à-dire une solution qui ne vaudrait pas pour tous les cas, mais qui serait applicable sous certaines conditions et dans des circonstances particulières. Il poursuit en décrivant deux cas de figures qui supposent deux solutions distinctes au problème. Je les appellerai A et B.

La solution A consisterait en une extension généreuse de la procédure d'annulation. Comment l'Église pourrait-elle ouvrir ou simplifier la procédure d'annulation ? La proposition de Walter Kasper comporte deux aspects principaux :

Premièrement, la compétence ou l'autorité pour déclarer la nullité d'un mariage pourrait être accordée à un prêtre délégué pour cela dans chaque diocèse. Il faut noter qu'il ne s'agit pas ici de réformer les procédures juridiques, mais de s'éloigner de l'ordre juridique pour adopter « des procédures pastorales et spirituelles²⁸ ».

Deuxièmement, le cardinal semble suggérer que l'Église reconnaisse un nouvel *empêchement dirimant*²⁹ : l'absence de foi personnelle. Voici ce qu'il écrit :

En fait de nombreux pasteurs sont convaincus que de nombreux mariages, contractés selon les rites de l'Église, ne sont pas valides. Car en tant que sacrement de la foi, le mariage suppose avoir la foi et consentir aux caractéristiques essentielles du mariage : l'union et l'indissolubilité. Mais pouvons-nous dans la situation actuelle présupposer sans autre formalité que les fiancés croient tous les deux au mystère que signifie le sacrement³⁰ ?

Fonctionnant ensemble, ces deux éléments pourraient en effet simplifier radicalement et élargir la procédure d'annulation. Une personne dont le mariage est chaotique pourrait informer le prêtre délégué qu'il ou elle au moment du mariage ne croyait pas vraiment au mystère du Christ. Le prêtre pourrait déclarer le mariage nul et non avenue.

Kasper exprime des réserves concernant cette première solution : « Ce serait une erreur, écrit-il, de chercher à résoudre ce problème par une extension généreuse de la procédure d'annulation. Cela donnerait l'impression désastreuse que l'Église procède de manière malhonnête en accordant en réalité le divorce³¹ ». Il poursuit en esquissant une seconde solution, appelons-la B. Dans ce cas de figure,

28 Walter KASPER, *Évangile de la famille*, op. cit.

29 « Dirimant » signifie l'application d'une règle légale lorsque son omission est

sanctionnée par la nullité absolue de l'acte.

30 Walter KASPER, *Évangile de la famille*, op. cit.

31 *Ibid.*

le mariage sacramentel est valide et consommé. Le mariage a échoué, et l'un des deux partenaires ou les deux ont contracté un deuxième mariage civil. Ce cas implique deux nouvelles restrictions. Premièrement, le mariage sacramentel précédent doit être considéré comme étant « rompu de manière irréparable³² ». Cette hypothèse acquiert le statut de loi d'airain pour Kasper, car il est impossible de remédier à cette rupture et de renouveler le premier mariage. « Un retour, écrit-il, est définitivement hors de question³³. » Deuxièmement, le second mariage comporte de nouvelles obligations, à savoir, les enfants. Par conséquent, les conjoints remariés civilement sont obligés de vivre ensemble pour élever leurs enfants. À deux reprises, Walter Kasper évoque le bien des enfants. Il faut relever cependant qu'il ne mentionne pas les enfants nés d'un premier mariage ni les effets du divorce sur ces enfants.

Que peut-on faire en termes d'accompagnement pastoral dans ce cas ? À ce stade, le cardinal reprend la proposition qu'il avait esquissée en 1977 :

« Après le naufrage qu'est le péché, ce n'est pas un second navire, mais une planche de salut qui doit être mise à la disposition de la personne qui se noie³⁴ ». Si une personne regrette vraiment l'échec de son premier mariage et est prête à suivre un chemin de pénitence, si une personne ne peut défaire les engagements qui ont été pris lors du deuxième mariage (civil) sans se rendre de nouveau coupable, si il ou elle souhaite ardemment recevoir les sacrements pour y puiser des forces, comment l'Église peut-elle exclure cette personne des sacrements ?

Nicholas
J. Healy, Jr.

« Nous devons nous demander sérieusement, écrit-il, si nous croyons vraiment au pardon des péchés [...], si nous croyons vraiment qu'une personne qui a fait une erreur, la regrette et ne peut revenir dessus sans se rendre de nouveau coupable, mais fait tout ce qu'elle peut, puisse obtenir le pardon de Dieu et si nous pouvons lui refuser l'absolution³⁵ »

Walter Kasper constate que l'Église enseigne déjà que ces personnes peuvent recevoir *la communion spirituelle*. La personne qui reçoit la communion spirituelle, affirme-t-il, s'unit à Jésus-Christ. Pourquoi alors ne peut-elle aussi recevoir la communion sacramentelle ? Pour résumer, refuser les sacrements de pénitence et d'Eucharistie relèverait d'un rigorisme peu chrétien qui remettrait en question la miséricorde de Dieu.

32 *Ibid.*
33 *Ibid.*

34 *Ibid.*
35 *Ibid.*

3. Questions critiques

Un certain nombre d'auteurs ont déjà répondu aux propositions du cardinal Kasper. Cette question, qui touche à la fois à toute l'économie sacramentelle et aux fondements de la théologie morale, comporte de nombreux aspects. Pour faire bref, et dans les limites de cet article, je voudrais soulever trois difficultés – ou peut-être trois domaines où une approche différente pourrait se révéler plus fructueuse et plus clémente. Il ne s'agit pas ici de critiquer le cardinal Kasper, mais d'examiner en détail certaines questions qui sont importantes à la fois pour le prochain synode ordinaire et pour la mission de l'Église.

1. Le cardinal Carlo Caffarra souleva la première difficulté³⁶ : qu'en est-il du premier mariage ? Si l'Église s'apprête à accorder la miséricorde et la sollicitude pastorale, il importe grandement de savoir si oui ou non la personne est mariée. C'est précisément ce que met en lumière une interview récente du cardinal Kasper publiée dans *Commonweal*³⁷. Les rédacteurs ont posé la question suivante :

Quand il s'agit de la question de la communion pour les catholiques divorcés remariés, vous avez des détracteurs... Le cardinal Carlo Caffarra, archevêque de Bologne, a eu droit à une tribune libre dans *Il Foglio* pour critiquer votre proposition. Il vous pose cette question : « Qu'advient-il du premier mariage ? »

Walter Kasper répond comme suit :

Le premier mariage est indissoluble car le mariage n'est pas seulement une promesse entre deux partenaires, c'est aussi la promesse de Dieu et ce que Dieu fait est fait pour toujours. Par conséquent le lien du mariage subsiste [...]. Je ne nie pas que le lien du mariage subsiste.

Plus tard au cours de l'interview Kasper revient sur ce point :

En aucun cas je ne nie l'indissolubilité d'un mariage sacramentel. Ce serait stupide. Nous devons la faire respecter et aider les gens à la comprendre et à la vivre pleinement.

Il y a deux points à souligner dans sa réponse. En défendant l'indissolubilité et donc l'existence ininterrompue du lien, le cardinal Kasper est obligé d'abandonner le caractère exclusif qui est au cœur du mariage à la fois en tant qu'institution naturelle et en tant que sym-

36 Cardinal Carlo CAFFARRA, "Da Bologna con amore: fermatevi !" *Il Foglio* (14 mars 2014), en ligne: <http://tiny.cc/ilfoglio-caffarra>

37 "Merciful God, Merciful Church: An interview with Cardinal Walter Kasper", en ligne: <http://tiny.cc/itw-card-kasper>

bole réel de l'amour du Christ pour l'Église. Le fait de permettre des mariages multiples ou des relations conjugales en dehors du mariage représente clairement un écart par rapport aux paroles du Christ et à l'enseignement constant et universel de l'Église. Pour reprendre les termes utilisés par le cardinal Caffarra, la proposition de l'Église sur la sexualité³⁸ ».

Par ailleurs, la position du cardinal Kasper n'est pas en accord avec la manière dont l'Église comprend l'indissolubilité (même s'il a affirmé à plusieurs reprises le contraire). L'indissolubilité est le don de soi total et permanent entre les époux par l'échange des vœux et par l'union charnelle. Par la grâce du sacrement, ce don de soi réciproque est un symbole réel de l'amour du Christ pour l'Église. Dans un passage important de *Familiaris consortio*, saint Jean-Paul II relie l'idée d'amour comme don total de soi et la grâce de l'indissolubilité :

Enracinée dans le don total et personnel des époux et requise pour le bien des enfants, l'indissolubilité du mariage trouve sa vérité ultime dans le dessein que Dieu a manifesté dans sa Révélation : c'est Lui qui veut et qui transmet l'indissolubilité du mariage comme fruit, signe et exigence de l'amour absolument fidèle de Dieu envers l'homme et de Notre-Seigneur Jésus-Christ envers l'Église [...]. De même que Notre-Seigneur Jésus-Christ est le témoin fidèle, le "oui" des promesses de Dieu et donc la réalisation suprême de la fidélité inconditionnelle avec laquelle Dieu aime son peuple, ainsi les couples chrétiens sont appelés à participer véritablement à l'indissolubilité irrévocable qui lie le Christ à l'Église, son épouse, qu'il aime jusqu'à la fin des temps » (FC 20).

Nicholas
J. Healy, Jr.

L'indissolubilité, fruit, signe et exigence d'un don total et permanent de soi, qui participe à l'amour du Christ pour l'Église, inclut et exige l'exclusivité. Le caractère inséparable de l'indissolubilité et de l'exclusivité est fondé sur la nature du consentement au mariage comme don de soi réciproque. Si un théologien ou un membre de l'Église pense que l'on peut être lié de manière indissoluble à quelqu'un tout en considérant qu'il est possible d'avoir des relations sexuelles avec quelqu'un d'autre, il n'affirme pas la vérité de l'indissolubilité.

Le don d'un lien indissoluble est à la fois la forme et le fruit du Christ qui va jusqu'au bout de l'amour en remettant la substance même de sa vie au Père et à l'Église et la forme et le fruit d'un amour véritablement humain qui désire donner la totalité de sa vie et recevoir l'être aimé dans une communion irrévocable. L'indissolubilité

sacramentelle est un don suprême de miséricorde par lequel l'amour divin habite l'amour humain et permet à cet amour de grandir et de se dépasser pour participer à l'amour de Dieu et à la fidélité de Dieu. Cette grâce permet à ceux qui échangent des vœux de mariage de dire sincèrement : *Je te reçois comme époux (se) et je te promets de rester fidèle dans le bonheur et dans les épreuves, dans la santé et dans la maladie, pour t'aimer tous les jours de ma vie* – en sachant que ces mots sont vrais. Le don de l'indissolubilité signifie que, malgré les vicissitudes et les souffrances qui vont de pair avec la faiblesse humaine et le péché, le lien du mariage sacramentel demeure une source constante de miséricorde, de pardon et de guérison.

L'Église n'a pas autorité pour changer l'enseignement du Christ sur l'indissolubilité du mariage³⁹. S'il est vrai que l'indissolubilité inclut et requiert l'exclusivité, il n'est pas possible pour l'assemblée synodale ni pour le pape François de suivre la voie indiquée par le cardinal Kasper. Les paroles que celui-ci a prononcées en 1977 sont toujours vraies :

L'Église ne peut pas formuler une casuistique qui soit différente de la loi du Christ. Elle ne peut qu'être fidèle aux paroles de Jésus-Christ. Elle ne peut souscrire en paroles à l'indissolubilité du mariage et saper ses fondements en pratique⁴⁰.

Thème

2. Il reste donc la solution A : l'extension généreuse de la procédure d'annulation. Comme l'ont confirmé le concile de Trente ainsi que la doctrine et la pratique qui en découlent, l'Église a réellement une autorité considérable pour ce qui concerne la *forme* du mariage. Concrètement, elle peut déterminer les conditions de validité du mariage ou les empêchements. Comme je l'ai fait remarquer précédemment, la solution A de Walter Kasper comporte plusieurs éléments. Je souhaite insister sur une question précise : *la foi personnelle est-elle nécessaire pour qu'un mariage soit valide?* W. Kasper attache moins d'importance à cette question mais un certain nombre de théologiens, dont Joseph Ratzinger, ont signalé que cette question méritait d'être approfondie⁴¹.

Il est très instructif de retracer l'évolution de la position de Joseph Ratzinger à ce sujet. Dans un essai important écrit en 1998 et réimprimé dans *L'Osservatore Romano* en 2011, « L'Approche pastorale du mariage doit être fondée sur la vérité », le cardinal Ratzinger fit les remarques suivantes :

39 Voir en annexe l'extrait du discours du pape St Jean-Paul II à la Rote romaine, 21 janvier 2000.

40 KASPER, *Theology of Christian Marriage*, 64.

41 Voir dans ce cahier l'article de José GRANADOS.

Il faut faire une étude plus approfondie sur la question de savoir si les chrétiens non-croyants – les baptisés qui n'ont jamais cru ou ne croient plus en Dieu – peuvent contracter un mariage sacramentel. En d'autres termes, si tout mariage entre baptisés est *ipso facto* un mariage sacramentel. En fait, le Code de Droit Canon stipule que seul un mariage "valide" entre baptisés est en même temps un sacrement (voir CIC, can. 1055). La foi est l'essence même du sacrement. Il reste à clarifier la question juridique suivante : la preuve de l'absence de foi aurait-elle pour conséquence d'empêcher le sacrement d'être valide⁴² ?

Le présupposé qui sous-tend ce passage est l'idée simple mais cruciale que les sacrements sont des sacrements de la foi et pas simplement de la magie. Comme nous l'enseigne le concile Vatican II, « les sacrements non seulement supposent la foi, mais encore, par les paroles et les choses, ils la nourrissent, ils la fortifient, ils l'expriment » (*Sacrosanctum Concilium*, 59). Cependant l'affirmation de Joseph Ratzinger dans cet essai de 1998 soulève des questions qui demandent davantage d'éclaircissements. Le problème n'est pas simplement d'identifier les critères permettant d'évaluer la présence ou l'absence de foi personnelle, bien qu'il ne faille pas sous-estimer cette difficulté essentielle. À la base, l'exigence de la "foi personnelle" concerne la nature inséparable de l'institution et du sacrement dans le mariage autant que l'objectivité de l'économie sacramentelle garantie par le principe *ex opere operato*.

Nicholas
J. Healy, Jr.

Sept ans plus tard, cette fois-ci en tant que pape, Benoît XVI reprit la question de la foi et du sacrement dans un discours au clergé du diocèse d'Aoste :

« Lorsque j'étais Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, j'ai invité plusieurs Conférences épiscopales et des spécialistes à étudier ce problème : un sacrement célébré sans la foi. Je n'ose pas m'avancer en affirmant que l'on puisse trouver ici réellement un motif d'invalidité parce qu'il manque une dimension fondamentale au mariage. Je le pensais personnellement, mais à la suite des discussions que nous avons eues, j'ai compris que le problème était très complexe et devait être encore approfondi⁴³. »

Le pape Benoît XVI a poursuivi sa réflexion sur la question, et il apparaît clairement qu'il a changé d'avis. Son dernier enseignement sur la nécessité de « la foi personnelle » pour que le mariage soit valide fut exposé dans son discours à la Rote romaine environ trois semaines avant d'annoncer sa démission. Voici ce qu'il a dit :

42 <http://tiny.cc/bxvi-faith-marriage> 

43 BENOÎT XVI, *Discours au clergé du diocèse d'Aoste* (25 juillet 2005).

« Le pacte indissoluble entre un homme et une femme n'exige pas, afin d'assurer son caractère sacramentel, la foi personnelle des futurs époux ; ce qui est demandé, comme condition minimale nécessaire, est l'intention de faire ce que fait l'Église. Mais s'il est important de ne pas confondre le problème de l'intention avec celui de la foi personnelle des contractants, il n'est toutefois pas possible de les séparer totalement. Comme le faisait remarquer la Commission théologique internationale dans un document de 1977, « Là où l'on ne perçoit aucune trace de la foi comme telle (au sens du terme 'croiance', disposition à croire), ni aucun désir de la grâce et du salut, la question se pose de savoir s'il y a véritablement l'intention de contracter un mariage sacramentel et si le mariage est validement contracté ou non ». Le bienheureux Jean-Paul II, en s'adressant à ce tribunal, il y a dix ans, précisa toutefois qu' « une attitude des futurs époux ne tenant pas compte de la dimension surnaturelle du mariage peut le rendre nul *uniquement si elle porte atteinte à la validité sur le plan naturel sur lequel est placé le signe sacramentel lui-même*⁴⁴. »

Thème

C'est un enseignement extrêmement important avec des implications infinies pour la théologie de la nature et de la grâce. Le point crucial est que nous pouvons et devons affirmer l'importance capitale de la foi pour la célébration du sacrement. Mais les questions pertinentes pour déterminer la validité du mariage sacramentel, à la lumière de la déclaration de Benoît XVI, sont les suivantes : êtes-vous baptisés ? Avez-vous l'intention de vous marier selon les rites de l'Église ? Connaissez-vous les caractéristiques essentielles et la finalité du mariage ? Si la personne qui aborde le sacrement de mariage est baptisée, la foi est présente en germe. La préparation au mariage offre une occasion unique de réveiller la foi donnée lors du baptême.

Nous ne devons pas sous-estimer tout ce que peut contenir l'intention de mariage des fiancés. Si chacun des deux a vraiment l'intention de se marier, il y a une ouverture implicite à Dieu et au pacte de fidélité de Dieu⁴⁵. C'est suffisant pour que le mariage sacramentel soit valide. En d'autres termes, pour montrer l'importance de la foi pour le sacrement du mariage, nous devrions approfondir notre compréhension du « plan naturel sur lequel est placé le signe sacramentel lui-même⁴⁶. » Dans l'ordre de la Création déjà, le mariage est saturé

44 BENOÎT XVI, *Discours à la Rote romaine* (26 janvier 2013). C'est moi qui souligne.

45 Pendant la cérémonie de mariage, le ministre demande aux époux : « Êtes-

vous prêts à accueillir les enfants que Dieu vous donne ? »

46 BENOÎT XVI, *Discours à la Rote romaine* (26 janvier 2013).

du mystère de Dieu. Au cœur du mariage se trouve une ouverture vers Dieu et une foi implicite en l'alliance de fidélité de Dieu⁴⁷.

3. Ceci m'amène à ma troisième et dernière objection à la proposition de Walter Kasper. Cette proposition est de loin devenue la question centrale pour le prochain synode. Dans une Postface à sa conférence dans laquelle il préconise un changement dans la pratique de l'Église, W. Kasper écrit :

« Sur ce sujet on attend beaucoup de l'Église. Sans aucun doute nous ne pouvons répondre à toutes les espérances. Mais cela causerait une déception terrible si nous répétions les réponses que l'on a toujours données. En tant que témoins d'une espérance, nous ne pouvons pas nous permettre de nous laisser guider par une herméneutique de la peur. Un peu de courage et surtout de franchise biblique (*parrhesia*) sont nécessaires. Si nous ne voulons pas de cela, nous ne devrions pas tenir un synode sur ce sujet, car alors la situation serait pire qu'avant. Nous devrions au moins entrouvrir la porte...⁴⁸ »

On peut remarquer les mots *un synode sur ce sujet*. Cela vaut peut-être la peine de remettre en question le fait que Kasper mette ce point particulier (la communion pour les divorcés remariés civilement) au cœur du débat et pas seulement parce que le Magistère de l'Église l'a déjà traité de manière assez catégorique. Les deux assemblées synodales, il faut le rappeler, ont pour thème *la famille*.

Nicholas
J. Healy, Jr.

En prenant à cœur la demande du pape François de *guérir les blessures*, il est important que l'Église sache discerner quelles sont les blessures les plus profondes et les plus urgentes. Mais quelle est la meilleure manière de les comprendre ?

Il est vrai qu'il y a de réelles douleurs et de réelles souffrances parmi les catholiques remariés civilement qui se sentent exclus de la communion. Cependant l'Église aujourd'hui est confrontée à des blessures plus graves et à des défis pastoraux plus sérieux. La crise de la foi, qui est toujours une crise de l'amour et une crise de la raison, est la cause des blessures les plus profondes dans notre culture, en particulier celles des familles éclatées. De même qu'il y a une perte du sens du divin, il y a une perte de confiance dans l'intelligibilité et

47 Joseph RATZINGER, *Fille de Sion, Méditations sur Marie*, tr. fr., Parole et Silence, 2005 : « Le mariage est une forme de relation mutuelle entre mari et femme qui résulte de l'alliance, la relation humaine fondamentale sur

laquelle toute l'histoire humaine est fondée. Elle porte en elle une théologie et en vérité elle n'est possible et intelligible que théologiquement ». C'est moi qui souligne.

48 KASPER, *L'Évangile de la famille*, op. cit.

la bonté de l'ordre créé. Il est difficile pour les jeunes d'aujourd'hui de croire en un Dieu qui est présent dans l'histoire humaine et qui donne sa vie en partage dans les sacrements de l'Église. La tâche pastorale la plus urgente est de témoigner de l'amour miséricordieux et constant de Dieu, qui à la fois présuppose et garantit le *logos* de la création et la dignité de la vie humaine et de l'amour humain.

Pour conclure, revenons à l'image de l'hôpital de campagne après une bataille. En un sens l'Église est l'hôpital et les sacrements sont les remèdes qui contiennent et transmettent la grâce salvatrice de l'amour de Dieu. Mais les sacrements représentent plus que cela, particulièrement le sacrement de l'Eucharistie qui résume notre foi et comprend la totalité de nos vies. Les sacrements ne sont pas de simples remèdes, ils sont plutôt comme les hôpitaux, des lieux de guérison et de renouveau. Mais les sacrements ne se limitent pas à cela, ils révèlent la vérité la plus profonde de nos origines et de notre destinée finale. Ils ouvrent un espace pour une vie humaine authentique, pour la miséricorde et le pardon et pour le renouveau de toute création. Les sacrements sont un don d'une surprenante capacité, comme dans l'Eucharistie tout le mystère de la vie et de l'amour du Christ est pour ainsi dire concentré et réellement donné à l'Église. De même dans le mariage, il y a un lien sacramental qui peut comprendre une vie tout entière, même les situations les plus difficiles et les plus douloureuses, la maladie, la souffrance et l'abandon. Le pardon et la miséricorde sont toujours présents, pas simplement comme un idéal ou en dépit d'un échec supposé du mariage, mais par le lien éternel du mariage qui reste un signe, une source de miséricorde et un réel symbole de la victoire du Christ sur la mort.

Thème

Il serait bon que les membres du prochain synode se souviennent des paroles de Tobie lorsqu'il échange des vœux irrévocables avec Sara tout en priant Dieu :

« Daigne avoir pitié d'elle et de moi et nous mener ensemble à la vieillesse. Et ils dirent de concert : *Amen* » (Tobie 8 : 7-8).

(Traduit de l'anglais par Sabine Faye. Titre original : The Merciful Gift of Indissolubility and the Question of Pastoral Care for Civilly Divorced and Remarried Catholics)

Nicholas J. Healy, Jr. est maître de conférences en philosophie à l'Institut Pontifical Jean-Paul II pour les Études sur le Mariage et la Famille à l'Université Catholique d'Amérique, Washington D.C.. Il appartient à la rédaction de la revue *Communio* anglophone.

En annexe :

1. La réponse de J. Ratzinger (cf. n.18) est remarquable car elle montre l'évolution de sa propre pensée et indique clairement les limites du for interne. En effet il retire la « suggestion » (*Vorschlag*) qu'il avait proposée en 1972 comme n'étant plus tenable car « le Magistère a parlé depuis de manière décisive en la personne du Saint Père dans *Familiaris consortio* ». En ce qui concerne les limites du for interne, il écrit :

Pour ce qui concerne la solution du for interne comme moyen de résoudre la question de la validité d'un précédent mariage, le Magistère n'a pas entériné son usage pour différentes raisons, comme la contradiction inhérente qu'il y a à résoudre quelque chose dans le for interne qui par nature a des conséquences si importantes pour le for externe dont elle relève également. Le mariage, n'étant pas un acte privé, a forcément de profondes implications pour les époux et les enfants qui en sont issus, mais également pour la société chrétienne et civile. Seul le for externe peut donner la réelle assurance au requérant, lui-même n'étant pas une partie désintéressée, qu'il n'est pas coupable de rationalisation. J'ajouterais que les nombreux abus commis au nom de la solution du for interne dans certains pays prouvent que celle-ci est impraticable. C'est pour de telles raisons que l'Église, particulièrement dans le nouveau *Code du droit canon*, a récemment élargi les critères pour la recevabilité du témoignage et des preuves dans les tribunaux ecclésiastiques de telle sorte que le besoin de faire appel à la solution du for interne ne se justifie pas.

Nicholas
J. Healy, Jr.

2. Interview du pape François avec des journalistes lors du vol de retour de Terre Sainte (26 mai 2014), <http://tiny.cc/vol-rio-francois> (cf. n. 26) :

Au cours d'une interview avec des journalistes lors du vol de retour de son pèlerinage en Terre Sainte, le pape François avait laissé entendre que la discussion concernant le Synode était trop centrée sur le problème de la communion pour les divorcés remariés :

Deuxièmement, merci pour la question sur les divorcés. Le Synode sera sur la famille, sur le problème de la famille, sur les trésors de la famille, sur la situation actuelle de la famille. L'exposé préliminaire qu'a fait le cardinal Kasper comportait cinq parties : quatre sur la famille, la beauté de la famille, ses fondements théologiques, certains problèmes auxquels les familles sont confrontées et la cinquième partie traitait de la question pastorale des séparations, des déclarations de nullités de mariage, des divorcés... La communion est l'un des aspects de ce problème. Je ne suis pas très satisfait que tant de gens, même des religieux, des prêtres, aient dit : « Ah, le Synode portera sur la question de la communion aux divorcés », et ils

sont passés directement à ce point. J'ai eu l'impression que tout se réduisait à une casuistique. Non, la chose est bien plus vaste. Aujourd'hui, nous le savons tous, la famille est en crise : c'est une crise mondiale. Les jeunes ne veulent plus se marier, ils ne se marient plus ou ils vivent ensemble. Le mariage est en crise, et donc la famille aussi. Et je ne voudrais pas que nous tombions dans cette casuistique : on pourra, on ne pourra pas?... Pour cela je vous remercie beaucoup pour cette question, parce qu'elle me donne l'opportunité de clarifier ce point.

3. En ce qui concerne le contenu et le statut de la doctrine de l'Église sur l'indissolubilité du mariage, voir Jean-Paul II, "Discours à la Rote romaine", 21 janvier 2000 (cf. n. 39) :

Il convient de citer également le *Catéchisme de l'Église Catholique*, avec la grande autorité doctrinale qui lui a été conférée par la participation de tout l'épiscopat à sa rédaction et par mon approbation spéciale. On y lit en effet : « Le lien matrimonial est donc établi par Dieu Lui-même, de sorte que le mariage conclu et consommé entre baptisés ne peut jamais être dissous. Ce lien, qui résulte de l'acte humain libre des époux et de la consommation du mariage, est une réalité désormais irrévocable à l'origine d'une alliance garantie par la fidélité de Dieu. Il n'est pas du pouvoir de l'Église de se prononcer contre cette disposition de la sagesse divine » (n. 1640). En effet, le Pontife Romain a la « *sacra potestas* » d'enseigner la vérité de l'Évangile, d'administrer les sacrements et de gouverner de façon pastorale l'Église au nom et avec l'autorité du Christ, mais cette puissance n'inclut en soi aucun pouvoir sur la Loi divine naturelle ou positive. Ni l'Écriture, ni la Tradition ne reconnaissent au Pontife Romain la faculté de dissoudre le mariage conclu et consommé ; au contraire, la pratique constante de l'Église démontre la conscience certaine de la Tradition qu'une telle puissance n'existe pas. Les fermes déclarations des Pontifes Romains ne sont que l'écho fidèle et l'interprétation authentique de la conviction permanente de l'Église. Il ressort donc clairement que la non-extension de la puissance du Pontife Romain aux mariages sacramentels conclus et consommés est enseignée par le Magistère de l'Église comme doctrine à conserver de façon définitive, même si celle-ci n'a pas été déclarée sous une forme solennelle par un acte définitif. En effet, cette doctrine a été proposée de façon explicite par les Pontifes Romains en termes catégoriques, de façon constante et sur une période suffisamment longue. Elle a été adoptée et enseignée par tous les évêques en communion avec le Siège de Pierre, dans la conscience qu'elle doit toujours être maintenue et acceptée par les fidèles.

Thème

Compléments bibliographiques

Note 4 : Pour une bibliographie sur le divorce avant 1979, voir Robert T. KENNEDY et John T. FINNEGAN, «Select Bibliography on Divorce and Remarriage in the Catholic Church Today», in *Ministering for Divorced Catholics*, James J. Young, éd., New York, Paulist Press, 1979, p. 260-276. Pour un compte rendu des publications les plus récentes voir James H. PROVOST, «Intolerable Marriage Situations : A Second Decade», *The Jurist* 50, 1990, p. 573-612 et John P. BEAL, «Intolerable Marriage Situations Revisited : Continuing the Legacy of James H. Provost», *The Jurist* 63, 2003, p. 253-311.

Note 7 : Charles E. CURRAN passe en revue les publications sur le divorce parues entre 1966 et 1974 in «Divorce : Catholic Theory and Practice in the United States», *The American Ecclesiastical Review* 168 (1974):3-34;75-95. voir également Urban NAVARETTE, «Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opiniones recentiores et observationes», *Periodica* 58, 1969, p. 441-493; Josephus F. CASTAÑO, «Nota bibliographica circa indissolubilitatis matrimonii actualissimam quaestionem», *Angelicum* 49, 1972, p. 463-502; Seamus RYAN, «Survey of Periodicals : Indissolubility of Marriage», *The Furrow*, 24 1971, p. 107-122; Werner LÖSER, «Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch : für und wider eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten», *Herder-Korrespondenz* 26, 1972, p. 243-248; Richard A. McCORMICK, «Notes on Moral Theology», *Theological Studies* 32, 1971, p. 107-122; 33, 1972, p. 91-100; 36, 1975, p. 100-117. Une bibliographie plus récente a été établie par Thomas P. Doyle, op, éd., *Marriage Studies*, Canon Law Society of America, Toledo, 1980, p. 78-101.

Note 8 : «The Problem of Second

Marriages. An Interim Pastoral Statement by the Study Committee Commissioned by the Board of Directors of the Catholic Theological Society of America», *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 27, 1972, p. 233-240.

Note 9 : James J. RUE and Louise SHANAHAN, *The Divorced Catholic* (Mahwah, NJ : Paulist Press, 1972); John NOONAN, Jr., *Power to Dissolve* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 1972); Alcuin COYLE and Dismas BONNER, *The Church Under Tension : Practical Life and Law in the Changing Church* (New York : Catholic Book Publishing Co., 1972); *Divorce and Remarriage in the Catholic Church*, ed. Lawrence G. Wrenn (New York : Neuman Press, 1973); Steven Joseph KELLEHER, *Divorce and Remarriage for Catholics?* (Garden City, NY : Doubleday, 1973); Dennis DOHERTY, *Divorce and Remarriage* (St. Meinrad, IN : Abbey Press, 1974). Pour une liste d'articles sur divorce et remariage, voir les n. 4 et 7.

Note 10 : *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, ed. Franz Henrich and Volker Eid (Munich : Kösel Verlag, 1972). Voir également *Wie unauflöslich ist die Ehe : Eine Dokumentation*, ed. Jakob David et Franz Schmalz, éd., Aschaffenburg, Paul Patloch Verlag, 1969.

Note 13 : Edward SCHILLEBEECKX, «Christian Marriage and the Reality of Complete Marital Breakdown» in *Catholic Divorce : The Deception of Annulments*, Pierre Hegy et Joseph Martos, éd., New York, A&C Black, 2006, p. 82-107, ici p. 97 [article en accès libre sur internet]; E. SCHILLEBEECKX : *Le Mariage. Réalité terrestre et mystère de salut, Cogitatio fidei*, Paris, Cerf, 1966.

Note 14 : Voir Nicholas J. HEALY, Jr., «Christian Personalism and the Debate Over the End of Marriage», *Communio : International Catholic*

Nicholas
J. Healy, Jr.

Review 39 (2012) : 186-200 : "L'amour conjugal implique un don total de soi qui, par sa nature même, crée une forme et est lui-même une forme. Le don réciproque de soi qui fait exister le mariage culmine précisément là où le don est pour ainsi dire enlevé des mains des époux et devient une forme objective douée de propriétés également objectives d'unité et d'indissolubilité – indissolubilité précisément en raison de ce don de soi total et irrévocable", 193.

Note 15 : Theodore MACKIN, «The International Theological Commission and Indissolubility», in *Divorce and Remarriage : Religious and Psychological Perspectives*, William R. Roberts, éd., Kansas City, MO, Sheed and Ward, 1990, p. 59.

Note 16 : Joseph RATZINGER, «Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe : Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und seiner gegenwärtigen Bedeutung», in *Ehe und Ehescheidung*, 3–56; Karl LEHMANN, «Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene», *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 1972, p. 355–71, trad. angl. «Indissolubility of Marriage and Pastoral Care of the Divorced Who Remarry», *Communio : International Catholic Review* 1, 1974, p. 219–42.

Note 17 : Walter KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mayence, Matthias-Grünewald Verlag, 1977.

Note 19 : Ladislav ORSY, "Intolerable Marriage Situations : Conflict Between External and Internal Forum," *The Jurist* 30 (1970) : 1–14; Bernard HÄRING, "Internal Forum Solutions to Insoluble Marriage Cases," *The Jurist* 30 (1970) : 21–30.

Note 20 : Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi : quinta assemblea generale (26 settembre–25 ottobre 1980)*, Rome, La Civiltà Cattolica,

1982; Jan GROOTAERS et Joseph A. SELLING, *The 1980 Synod of Bishops "On the Role of the Family" : An Exposition of the Event and an Analysis of Its Texts*, Leuven, Peeters, 1983.

Note 22 : Kevin T. KELLY, *Divorce and Second Marriage : Facing the Challenge*, Londres, Geoffrey Chapman, 1982; Gerald D. COLEMAN, *Divorce and Remarriage in the Catholic Church*, New York, Paulist Press, 1988; Bernard HÄRING, *Plaidoyer pour les divorcés remariés. Existe-t-il une porte de sortie?*, Paris, Cerf, 1995; *Divorce and Remarriage : Religious and Psychological Perspectives*, William P. Roberts, éd., Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1990; Margaret A. FARLEY, «Divorce, Remarriage and Pastoral Care», in *Moral Theology : Challenges for the Future*, Charles E. Curran, éd., New York, Paulist Press, 1990, p. 213–239.

Note 23 : Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, «Zur seelsorgerlichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen, Einführung, Hirtenwort und Grundsätze», *Herder-Korrespondenz* 47, 1993, p. 460–67, trad. angl. in Kevin T. KELLY, *Divorce and Second Marriage : Facing the Challenge*, Londres, Geoffrey Chapman, 1996, p. 90–117.

Note 25 : Kenneth R. HIMES and James A. CORIDEN, "Notes on Moral Theology : Pastoral Care of the Divorced Remarried," *Theological Studies* 57, 1996, p. 97–123; Michael LAWLER, "Divorce and Remarriage in the Catholic Church : Ten Theses," *New Theology Review* 12, 1999, p. 48–63; *Catholic Divorce : The Deception of Annulments* [voir plus haut, n. 13]; Eberhard SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg, Herder, 2012.

Thème

Prochain numéro
mars-avril 2015

Le Notre Père

Lors de la réunion internationale
des éditions de *Communio*
qui se tiendra à Paris du 28 avril au 2 mai 2015,
l'édition francophone de *Communio*
fêtera ses 40 ans

Mariage et famille dans la sacramentalité de l'Église — défis et perspectives¹



Cardinal
Marc Ouellet

Introduction

Le prochain Synode romain des Évêques sur le thème de la famille suscite un intérêt sans précédent dans l'Église, tant à cause de l'urgence et de la gravité des problèmes pastoraux concernés que par les espoirs et les attentes exprimés dans les consultations en cours.

Déjà au concile œuménique Vatican II, la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* plaçait le mariage et la famille au premier rang des questions urgentes de notre époque². Depuis l'Encyclique *Humanae Vitæ*, le Synode des Évêques de 1980 sur la famille et tout le pontificat de Jean-Paul II³, l'Église n'a pas cessé de suivre avec une préoccupation croissante l'évolution des mœurs et des mentalités qui s'éloignent, surtout en Occident, de l'héritage transmis par la révélation biblique et la tradition chrétienne.

Le Pape François a comparé la mission de l'Église dans le monde actuel à un « hôpital de campagne⁴ » qui traite les nombreux blessés jonchant le sol sur un champ de bataille. L'image convient parfaitement à la situation du mariage et de la famille qui connaît depuis quelques décennies une grave détérioration non seulement au plan du vécu des couples, mais aussi du côté des législations contraires aux valeurs traditionnelles de l'institution familiale, promues par des groupes de pression à la faveur de la mentalité relativiste dominante.

Nous constatons à l'heure actuelle l'ampleur du phénomène, la complexité des situations matrimoniales, la lenteur des procédures juridiques d'examen de la validité des unions, l'exemple de la tradition orthodoxe et les pratiques non officielles qui se répandent par

1 Cette conférence a été prononcée à Valence (Espagne) à l'occasion de l'ouverture de l'année judiciaire du tribunal ecclésiastique, le 27 mars 2014.

2 Cf. Vatican II, *Constitution pastorale Gaudium et Spes sur l'Église dans le monde de ce temps*, 7^e décembre 1965, 2^e partie, chapitre I, n. 47-52 (désormais GS).

3 Voir bibliographie à la fin de cet article.

4 « Interview du Pape François aux revues culturelles jésuites. Réalisée par le P. Antonio Spadaro, sj », *Études*, vol. 419, n. 4, octobre 2013, p. 14.

souci pastoral. À cela s'ajoute la vague d'espoir que soulève la prédication du Pape François. Cet ensemble de facteurs exige, de la part des pasteurs, une réflexion et des initiatives créatrices qui répondent aux nouveaux défis de l'évangélisation.

Je partage cette espérance et cette conviction tout en croyant que l'Esprit saint nous indiquera, à l'occasion des débats en cours, des chemins de renouveau dans la fidélité à la tradition catholique. Tradition ne signifie pas immobilisme mais plutôt cheminement d'un organisme vivant qui change et s'adapte sans perdre son identité⁵.

Dans cette optique, je crois pour ma part qu'une pastorale renouvelée du mariage et de la famille doit mieux faire connaître l'héritage du Concile et l'herméneutique adéquate qu'en a faite le bienheureux Jean-Paul II. Le Concile a posé les bases d'une nouvelle architecture de la sacramentaire à partir de la notion élargie de sacrement, appliquée analogiquement à l'Église. Cette perspective fondamentale renouvelle le rapport entre les sept sacrements et l'Église, notamment en ce qui concerne le mariage et la famille. C'est pourquoi, comme au Concile, il nous faut repartir du Christ, *Lumen Gentium*, pour repenser non seulement la pastorale de la famille mais plus largement toute la pastorale de l'Église à partir de la famille⁶.

Thème

Mon exposé prend acte de ce changement de perspective en théologie sacramentaire et précise le lien organique entre le sacrement de mariage et la sacramentalité de l'Église. J'évoquerai en conclusion certains critères de nullité matrimoniale dans le contexte d'une pastorale renouvelée de la miséricorde qui soit cohérente par rapport à l'indissolubilité du mariage.

1. Vatican II et le tournant ecclésiologique de la sacramentaire

La tradition catholique présente les sept sacrements comme des « moyens de salut » qui communiquent à l'homme la grâce du Christ. Saint Thomas d'Aquin a explicité la logique des sacrements à partir des étapes et des conditions de la vie humaine : naissance, croissance, alimentation, état de vie, réconciliation, maladie et mort. Cette riche

5 « Qu'il en soit de la religion des âmes comme du développement des corps. Ceux-ci déploient et étendent leurs proportions avec les années, et pourtant ils restent constamment les mêmes. » (Vincent de LÉRINS, *Tradition et progrès. Le Commonitorium*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, XXIII, p. 76).

6 Voir Marc OUELLET, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Roma, Lateran University Press, 2005, 306 p. (en français : *Divine ressemblance. Le mariage dans la mission de l'Église*, Québec, Anne Sigier, 2004, 311 p.); voir la suite de la bibliographie à la fin de cet article.

perspective a été appauvrie dans les temps modernes parce que la grâce a été de plus en plus conçue comme un décalque surnaturel de la nature, parfois même sans référence intrinsèque au Christ, si ce n'est comme cause efficiente.

On s'est ainsi habitué à penser les sacrements d'une façon anthropocentrique, en fonction des besoins humains individuels et sans lien organique avec l'Église, si ce n'est comme *condition* d'appartenance à l'institution fondée par le Christ.

Le développement de l'ecclésiologie au xx^e siècle, qui culmine avec les grandes constitutions du concile œcuménique Vatican II, ouvre de nouvelles perspectives en considérant le mystère de l'Église à partir de la notion de sacrement : « L'Église est dans le Christ comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain⁷. » Cette vision originale et profonde de la Constitution sur l'Église s'enracine dans la notion biblique de *mysterion*⁸ et reprend l'orientation de la *Constitution Sacrosanctum Concilium sur la Sainte Liturgie* :

Puisque la liturgie édifie chaque jour ceux qui sont au-dedans pour en faire un temple saint dans le Seigneur, [...] c'est d'une façon admirable qu'elle fortifie leurs énergies pour leur faire proclamer le Christ, et ainsi elle montre l'Église à ceux qui sont dehors comme un signal levé sur les nations (voir *Isaïe* 11,12), sous lequel les enfants de Dieu dispersés se rassemblent dans l'unité (voir *Jean* 11, 52) jusqu'à ce qu'il y ait un seul berceau et un seul pasteur (voir *Jean* 10, 16)⁹.

Cardinal
Marc Ouellet

En élargissant ainsi à l'Église dans son ensemble la notion de sacrement comme « signe et mystère de communion », le Concile confère aux sacrements un sens intrinsèquement ecclésial qui approfondit la perspective antérieure axée sur le salut des individus.

Concevoir l'Église comme sacrement, c'est redéfinir son rapport au monde en termes de signe visible de communion et médiation de grâce qui explicitent le sens de sa mission et la nature propre de ses institutions. Dans cette optique, tous les sacrements peuvent être repensés non seulement comme des réponses à des besoins anthropologiques, mais aussi comme des articulations organiques d'un corps qui constitue la sacramentalité de l'Église par rapport au monde. Les sacrements

7 Vatican II, *Constitution dogmatique Lumen Gentium sur l'Église*, 21 novembre 1964, n. 1.

8 Voir bibliographie à la fin de cet article.

9 Vatican II, *Constitution Sacrosanctum Concilium sur la Sainte Liturgie*, 4 décembre 1963, n. 2.

acquièrent ainsi une dimension missionnaire en tant qu'ils constituent la visibilité de l'Église aux yeux des nations.

À cette perspective de base de l'Église, sacrement du salut en tant que mystère de communion, il nous faut ajouter la dimension nuptiale de la sacramentaire qui émane de la révélation elle-même et de la tradition ecclésiale dont témoigne le *Catéchisme de l'Église catholique* :

Toute la vie chrétienne porte la marque de l'amour sponsal du Christ et de l'Église. Déjà le Baptême, entrée dans le peuple de Dieu, est un mystère nuptial : il est, pour ainsi dire, le bain de noces (voir *Éphésiens* 5, 26-27) qui précède le repas de noces, l'Eucharistie. Le mariage chrétien devient à son tour signe efficace, sacrement de l'alliance du Christ et de l'Église. Puisqu'il en signifie et communique la grâce, le mariage entre baptisés est un vrai sacrement de la Nouvelle Alliance¹⁰.

La sacramentalité de l'Église s'appuie par conséquent sur le rapport nuptial entre le Christ et l'Église dont saint Paul parle dans l'Épître aux *Éphésiens* pour fonder la valeur sacramentelle de l'amour conjugal entre un homme et une femme. Les autres sacrements sont aussi des articulations de ce rapport nuptial, mais nous n'entrons pas ici dans les détails pour considérer plus particulièrement le mariage dans la structure sacramentelle de l'Église et sa mission.

Thème

2. La place du mariage dans la sacramentalité de l'Église

Il est providentiel et prophétique que le concile Vatican II ait réaffirmé la valeur du mariage et de la famille, au moment où la sécularisation des cultures et des sociétés engendrait progressivement une crise anthropologique sans précédent. Anticipant la gravité de cette crise, le Concile a procédé avant le mot à une nouvelle évangélisation du mariage et de la famille en repartant du Christ et en dévoilant la beauté de la famille en tant qu'Église domestique. La pastorale de l'Église est encore loin de mettre en œuvre cet évangile de la famille promu par le Concile et relancé par l'Exhortation apostolique *Familiaris Consortio*.

2.1 À partir d'une christologie du mariage

De fait, la nouveauté du Concile a été de reformuler la doctrine traditionnelle du mariage et de la famille à partir d'une christologie du mariage formulée dans la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* :

Le Sauveur des hommes, Époux de l'Église¹¹, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux pour que les époux, par leur don mutuel, puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle, comme Lui-même a aimé l'Église et s'est livré pour elle (voir *Éphésiens* 5, 25)¹².

Dépasant une conception juridique du mariage-contrat, le Concile repense le sacrement en termes de « rencontre avec le Christ », Époux de l'Église, « qui demeure avec eux » et donne part à son propre amour. Le « comme » paulinien exprimant la participation des époux à l'amour du Christ, équivaut au « comme » johannique de la prière sacerdotale de Jésus en *Jean* 17. Il signifie beaucoup plus qu'une ressemblance par imitation. Il affirme en fait une authentique participation des époux à l'amour même du Christ pour l'Église. En témoigne le passage qui suit : « L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Église. » (*Id.*) Cette même idée avait déjà été exprimée dans la Constitution *Lumen Gentium* au numéro onze : « Les époux chrétiens, en vertu du sacrement de mariage par lequel ils expriment, en y participant, le mystère d'unité et d'amour fécond entre le Christ et l'Église (voir *Éphésiens* 5, 32), s'aident réciproquement afin de parvenir à la sainteté dans la vie conjugale. »

Cardinal
Marc Ouellet

Notons au passage que le sacrement de mariage ne se limite pas à aider les époux à réaliser les finalités naturelles de leur union, à savoir l'unité des époux, la procréation et l'éducation des enfants, il élève l'amour humain à la dignité de signe sacramentel, c'est-à-dire de réalité visible porteuse de la réalité invisible de l'Amour divin, engagé dans un rapport d'Alliance avec l'humanité en Jésus-Christ. D'où l'explicitation de la vocation au mariage comme vocation à la sainteté, une sainteté conjugale et familiale qui révèle et incarne concrètement dans le monde la nature véritable de l'Église comme Épouse du Christ.

La famille chrétienne, parce qu'elle est issue d'un mariage, image et participation de l'alliance d'amour qui unit le Christ et l'Église (voir *Éphésiens* 5, 32), manifesterà à tous les hommes la présence vivante du Sauveur dans le monde et la véritable nature de l'Église, tant par l'amour des époux, leur fécondité généreuse, l'unité et la fidélité du foyer, que par la coopération amicale de tous ses membres (GS, 48 §4).

11 *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1617 (voir DS 1800; CIC, can. 1055, § 2).

12 Voir *Matthieu* 9, 15; *Marc* 2, 19-20; *Luc* 5, 34-35; *Jean* 3, 29; voir aussi 2 *Corinthiens* 11, 2; *Éphésiens* 5, 27; *Apocalypse* 19, 7-8; 21, 2 et 9.

Le Concile a donc reformulé la doctrine du mariage et de la famille en perspective christologique, conférant ainsi à la famille un statut proprement ecclésial. Car, en vertu du don spécifique du sacrement (*1 Corinthiens* 7, 7) il est justifié d'appeler la famille « église domestique¹³ » comme l'ont fait certains Pères de l'Église. Cette appellation n'est pas seulement rhétorique, elle est fondée historiquement sur la notion néotestamentaire de l'« *Oikos*¹⁴ » qui décrit l'expérience des premières communautés chrétiennes. Elle est aussi fondée dogmatiquement sur les liens étroits entre le baptême, l'Eucharistie et le mariage.

Une telle appellation requiert toutefois d'être théologiquement approfondie afin d'en voir la pertinence et la fécondité dans l'ensemble de la sacramentalité de l'Église. En tant que « signe » et « mystère de communion », celle-ci s'exprime en particulier dans les assemblées eucharistiques de l'Église qui sont autant de rencontres avec le Christ Ressuscité. Elle s'exprime aussi dans les rapports institutionnels entre l'Église et les États, dans les activités missionnaires et caritatives, dans les luttes pour la justice et la solidarité. Elle s'exprime enfin d'une façon capillaire par la présence des familles sur le territoire, qui sont autant d'oasis de communion pour un peuple marchant dans le désert à la suite du Christ.

Thème

2.2 Fonder la famille, Église domestique

J'ai souligné plus haut l'idée de participation des époux à l'amour même du Christ pour l'Église. C'est là l'essentiel de l'Évangile de la famille, sa force et sa beauté, qui émane du baptême et se déploie dans les propriétés naturelles et surnaturelles de l'amour conjugal : l'unité, la fidélité, la fécondité et l'indissolubilité. Arrêtons-nous ici au rapport entre le baptême et le mariage qui est le fondement du statut ecclésial de la famille.

Le baptême est un acte de don de soi au Christ dans la foi sur présentation de l'Église dont la foi enveloppe et garantit celle, balbutiante et fragile, de ses enfants. Le Christ répond à ce don par son propre don qui imprime le sceau de sa vie filiale dans l'âme des baptisés. Une fois confirmés par le sceau de l'Esprit saint et introduits dans l'assemblée eu-

13 Voir LG, n. 11; *Décret sur l'apostolat des laïcs Apostolicam Actuositatem*, n. 11. L'expression s'origine de saint Augustin et saint Jean Chrysostome : «...cum tota domestica vestra ecclesia.» (AUGUSTIN, *De bono viduitatis liber*, PL 40, cap. 29, col. 450); «Domum enim vestram, non

parvam Christi Ecclesiam deputamus.» (*Epistola* 188, cap. 3, PL 33, col. 849); «Ἐκκλησίαν ποιήσόν σου τὴν οἰκίαν.» (JEAN CHRYSOSTOME, *In Genesis sermo* VI, cap. 2, PG 54, col. 607).

14 Voir *Divine ressemblance*, op. cit., p. 61-62.

charistique, les baptisés participent sacramentellement à la communion trinitaire en tant que membres du Corps du Christ qui est l'Église.

Or cet échange de dons entre le Christ et l'Église qui se déploie dans le processus de l'initiation chrétienne est appelé à un couronnement à l'occasion du mariage sacramentel. En effet l'acte de don mutuel des époux, depuis l'échange initial des consentements jusqu'à la consommation par l'union charnelle, s'inscrit à l'intérieur d'un acte de foi, c'est-à-dire d'un don de soi au Christ, auquel les époux appartiennent déjà par leur baptême, mais qu'ils confirment à l'occasion de leur mariage sacramentel.

Que se passe-t-il vraiment dans cet échange de dons qu'est le mariage sacramentel ? L'Église offre au Christ ce couple de baptisés en acte de don mutuel dans la foi ; le Christ Époux de l'Église répond par un don nuptial, un charisme de l'Esprit Saint (1Corinthiens 7,7) qui scelle cette union d'un sceau indissoluble qui n'est autre que la présence de l'Amour absolu et irréversible de l'Époux divin ; du coup, cet échange de dons entre le Christ et l'Église autour des époux qui en sont les bénéficiaires, modifie radicalement leur statut personnel et ecclésial. Ils étaient des individus autonomes vivant un amour authentique, ils deviennent un couple sacramentel, en vertu de l'Amour nuptial du Christ qu'ils reçoivent en cadeau, et qui habite leur propre amour, le sanctifiant, le purifiant, le rendant humainement et ecclésialement fécond. Les époux sont peut-être venus seulement chercher une bénédiction sur leur amour, ils reçoivent le centuple puisque le Christ « demeure avec eux », et les sauve en leur remettant l'intégralité de leur amour assorti dorénavant d'une mission ecclésiale, celle de s'aimer justement « dans le Seigneur » (1Corinthiens 7, 39), donnant ainsi au monde un témoignage vivant de l'amour du Christ dans la vie quotidienne de leur famille, Église domestique.

Cardinal
Marc Ouellet

Je ne parle pas ici d'un « idéal » qui est offert aux époux pour motiver leur amour fidèle et fécond, je parle d'une appartenance du couple au Christ, comme le corps appartient à la tête, comme les époux s'appartiennent l'un à l'autre, une appartenance qui les exproprie d'eux-mêmes comme individus totalement autonomes, pour les redonner l'un à l'autre à l'intérieur d'une troisième réalité, le couple sacramentel justement, dont l'identité est constituée par la grâce de consécration (*quasi consecrati*¹⁵) et de sanctification décrite plus haut.

15 Pie XI affirme que les époux sont « fortifiés, sanctifiés et comme consacrés par un si grand sacrement » (*Lettre encyclique Casti Connubii sur le mariage chrétien considéré au point de vue de la condition présente, des nécessités, des erreurs et des vices de la famille et de la*

société, 31 décembre 1930, I, 3). Cette affirmation est reprise par : GS, n. 48 § 2 ; JEAN-PAUL II, FC n. 56 ; *Exhortation apostolique post-synodale Vita Consecrata sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde*, 25 mars 1996, n. 62.

La famille acquiert donc le statut d'Église domestique seulement sur la base de cet échange de dons qui accomplit dans la chair des époux le mystère de l'Alliance entre le Christ et l'Église. Si le baptême en est la condition fondamentale, l'Eucharistie en est le lieu privilégié en tant que célébration permanente du mystère nuptial par excellence du Christ et de l'Église.

2.3 Témoin authentique de l'Eucharistie, mystère nuptial

Baptême et Eucharistie sont en effet deux moments constitutifs et complémentaires de la nuptialité de l'Église qui encadre la sacramentalité du mariage. À travers l'échange des consentements « dans le Seigneur » et la consommation charnelle qui réalise l'« une seule chair » originelle et sacramentelle voulue par le Créateur et confirmée par le Christ Rédempteur (voir *Genèse* 2, 24; *Matthieu* 19, 5; *Marc* 10, 8), le couple aspire à une « communauté profonde de vie et d'amour » (GS, 48 §1) qui soit heureuse et digne de la nuptialité de l'Église.

Dans ce cadre, la communion eucharistique du couple exprime son appartenance vitale au Christ et à l'Église, qui se nourrit aussi d'un recours périodique à l'absolution sacramentelle des fautes. Le couple sacramentel appartient donc intrinsèquement au mystère eucharistique puisque la grâce propre des époux chrétiens est le contenu de ce sacrement : l'Amour du Christ pour l'Église jusqu'à la mort et la résurrection, un amour indestructible et victorieux de toute faute, dont le mariage est le sacrement. Le couple chrétien détient donc un accès direct à ce sacrement en vertu même de son identité sacramentelle.

Ce lien intrinsèque ne recommande pas seulement aux époux la communion fréquente en vue de tenir les obligations inhérentes à leur engagement matrimonial, il commande leur ouverture et leur respect de l'engagement du Christ à leur égard avec toutes ses exigences. En communiant sacramentellement, le couple redit oui à l'Alliance du Christ et de l'Église qui contient, soutient, sanctifie et sauve l'Alliance des époux, appelés à servir un Amour plus grand que leur propre amour, mystérieusement présent en eux malgré les vicissitudes de la vie humaine.

Le Christ prolonge donc objectivement son témoignage d'amour fidèle et fécond dans l'existence des couples sacramentels, quels que soient par ailleurs les hauts et les bas de la vie matrimoniale. Si la perte de la grâce sanctifiante peut parfois empêcher un couple de communier, le lien conjugal (*res et sacramentum*) demeure toujours une donnée de base objective qui continue à témoigner de la fidélité

Thème

du Christ à son Église, même dans le cas d'une séparation effective des conjoints.

D'où l'impossibilité d'un autre mariage sacramental pour les personnes divorcées qui ont laissé leur première union¹⁶. Une telle éventualité irait directement contre l'engagement irréversible du Christ Époux dans la première union. Est aussi exclu par conséquent l'acte de la communion eucharistique car il exprime au premier chef un « oui » au témoignage d'amour nuptial du Christ à notre égard à l'intérieur de la nuptialité enveloppante de l'Église. Un tel acte accompli en situation de remariage imposerait au Christ en quelque sorte un signe sacramental contraire à son propre témoignage. C'est pourquoi l'Église a toujours maintenu une limite à l'égard des divorcés remariés, sans les exclure de la communauté, ni de la participation à l'assemblée eucharistique et aux activités communautaires¹⁷. Dans les circonstances actuelles, faudrait-il outrepasser cette limite au nom d'une pastorale renouvelée de la miséricorde ? Voilà la question que beaucoup se posent à l'heure actuelle et qu'il faut traiter à la lumière de la dimension ecclésiale des sacrements.

3. Ouvertures pour une conversion pastorale axée sur la miséricorde pour les familles d'aujourd'hui

Cardinal
Marc Ouellet

Le prochain Synode romain des Évêques aura comme tâche d'examiner la situation des familles d'aujourd'hui et d'offrir des orientations pastorales capables de fortifier les couples demeurés fidèles malgré tous les vents contraires, de guérir des personnes blessées par un échec de l'amour, de secourir les familles en situation irrégulière qui aspirent toutefois à une vie de grâce authentique.

Parmi ces personnes, il y a évidemment les divorcés remariés qui sont encore nombreux mais qui diminuent à cause de l'évolution actuelle affectant le mariage comme valeur sociale et la perte du sens même du mariage comme union d'un homme et d'une femme. Beaucoup de gens aujourd'hui ne se marient pas, ils se limitent à cohabiter pour un temps plus ou moins long, selon la force des sentiments et les circonstances de la vie.

Une pastorale de la miséricorde doit d'abord s'intéresser à sauver l'homme et la femme de la peur de s'engager, qui fait grandement obstacle à toute recherche de bonheur. Seule une nouvelle annonce du Christ Sauveur peut libérer l'humanité du vide de sens que représente la peur d'aimer comme le Créateur et le Rédempteur l'ont établi et restauré. Il

16 Voir *Matthieu* 19, 9; *Marc* 10, 11-12; *Luc* 16, 18; *1 Corinthiens* 7, 10-11.39.

17 Voir JEAN-PAUL II, *FC*, 22 novembre 1981, n. 84; BENOÎT XVI, *Sacramentum Caritatis*, 27-29.

faut se souvenir ici de l'héritage de Jean-Paul II, le pape de la famille, que le Synode pourrait enfin remettre adéquatement en circulation au moyen d'une pastorale organique de l'initiation chrétienne, de la préparation au mariage et de l'accompagnement des familles.

Quant aux personnes divorcées remariées qui aspirent à une régularisation de leur participation à la vie ecclésiale, il faut certes accueillir chaleureusement leur disponibilité pour un cheminement de conversion, de pénitence et de croissance spirituelle. Tout en respectant soigneusement la diversité des situations et des responsabilités dans les cas d'échecs du mariage non susceptibles de solution juridique adéquate, il faut les aider à restaurer leur vie d'union au Christ dans leurs nouvelles circonstances, mais avec la limite qu'impose la vérité des sacrements de l'Église.

3.1 L'ampleur de la miséricorde non sacramentelle

Ces couples en situation irrégulière en éprouvent évidemment une peine, mais il est possible de limiter cette peine par une annonce renouvelée de la miséricorde hors du cadre proprement sacramentel. Le Christ a été envoyé parmi nous pour réconcilier le monde avec Dieu par sa croix, sa mort et sa résurrection. Le monde est déjà réconcilié avec Dieu par l'accomplissement du mystère pascal du Christ. La mission de l'Église est de témoigner de cet événement, par l'annonce du kérygme et l'administration des sacrements. L'Église n'a toutefois pas la gestion exclusive et exhaustive de la miséricorde. Au contraire elle n'est qu'un signe levé devant les nations pour témoigner que cette miséricorde divine concerne toute l'humanité.

L'Église proclame une vérité déjà acquise et elle confirme par des signes sacramentels cette miséricorde qui débordé le cadre des signes et même les frontières de l'Église. Il faut donc dire et redire aux divorcés remariés, repentis de leurs fautes et incapables d'abandonner une nouvelle union, que la miséricorde de Dieu les rejoint intimement dans leur nouvelle situation « s'ils persévèrent dans la prière, la pénitence et la charité » (FC, 84), sans toutefois les autoriser à témoigner publiquement par la communion eucharistique.

La raison de cette limite au plan sacramentel a été évoquée plus haut. Il s'agit de la vérité du témoignage du Christ que leur nouvelle situation ne permet plus d'exprimer authentiquement puisque la nouvelle union est en contradiction avec l'amour du Christ fidèle jusqu'à la mort. Il ne s'agit pas d'un manque de miséricorde de la part de l'Église si elle n'autorise pas l'absolution sacramentelle et la communion eucharistique, même après une conversion authentique des personnes divorcées et remariées. Il s'agit de la fidélité du Christ à son propre témoignage que l'Église ne se sent pas

Thème

libre de modifier sous peine de trahir la vérité qui fonde l'indissolubilité du mariage.

Cette limite douloureuse n'empêche pas la miséricorde d'atteindre réellement le cœur et l'âme des personnes en situations irrégulières. Elle n'équivaut pas à déclarer que ces couples vivent en état de péché mortel et que pour cette raison morale la communion leur serait refusée. Ils peuvent se repentir sincèrement et obtenir le pardon, sans toutefois pouvoir jouir de la consolation du signe sacramentel. La raison de cette limite, je le répète, n'est pas d'abord morale, elle est sacramentelle. Leur second mariage demeure un obstacle objectif qui ne leur permet pas de participer en vérité au témoignage public de la sacramentalité du Christ et de l'Église.

3.2 Communion spirituelle et communion sacramentelle

Les divorcés remariés peuvent toutefois demander humblement la grâce d'être unis au Christ même sans les signes sacramentels. L'essentiel de la grâce sacramentelle peut être communiqué à ces couples sous forme de « communion spirituelle », qui n'est pas un pâle succédané de la communion sacramentelle, mais plutôt une dimension de celle-ci. Car toute communion sacramentelle au Corps et au Sang du Christ doit d'abord être l'expression d'une communion spirituelle, c'est-à-dire de l'état de grâce que la communion eucharistique nourrit et intensifie. En dehors de cette communion spirituelle, l'Apôtre saint Paul nous rappelle que « celui qui mange et qui boit mange et boit son propre jugement s'il ne discerne pas le corps du Seigneur » (*1 Corinthiens 11, 29*).

Cardinal
Marc Ouellet

L'annonce de la miséricorde par l'Église doit donc d'abord clarifier ce point et réaffirmer l'accès des divorcés remariés à cette dimension spirituelle de la communion sacramentelle. Elle doit en outre élargir encore davantage le sens de la communion sacramentelle à la lumière des ouvertures créées par le concile Vatican II à propos de la sacramentalité de l'Église. De fait il y a un lien inséparable entre la communion au Corps eucharistique du Christ et la communion à son corps ecclésial. On ne peut dire Amen au Corps du Christ reçu en communion sans accueillir en même temps son corps ecclésial, sans un engagement à la charité envers tous les membres de ce corps. De ce point de vue il faut aider les fidèles à apprécier toutes les facettes de la communion sacramentelle, celle de la participation à l'Assemblée liturgique par exemple, qui permet d'offrir avec tous le Sacrifice du Christ, celle de la fraternité vécue à l'occasion d'activités communautaires ou d'initiatives en faveur des pauvres.

Tout comme dans le cas des non chrétiens ou des autres chrétiens où Dieu n'est pas lié à l'ordre sacramentel, ainsi dans le cas des fidèles qui

souffrent d'un handicap sacramental, la miséricorde de Dieu agit quand même intérieurement dans leur vie. Ces fidèles continuent de porter témoignage à la fidélité absolue du Christ précisément en s'abstenant de communier sacramentellement, par respect pour le partenaire divin qui n'a pas rompu la première union malgré l'échec du couple. Vouloir communier à tout prix signifierait imposer à ce partenaire divin de participer à un faux témoignage.

Sauf dans des cas vraiment exceptionnels où la voie juridique d'une reconnaissance de nullité est impossible, mais où la conviction pastorale existe d'une telle nullité, je ne vois pas comment un cheminement pénitentiel de personnes authentiquement mariées, divorcées et remariées puisse rendre possible l'accès à l'absolution et à la communion sacramentelle. Il me semble capital que les cas exceptionnels concernent exclusivement le domaine d'une conviction de nullité et non celle d'une véritable conversion après l'échec d'un premier mariage sacramental¹⁸. Il n'y a pas de conversion qui puisse changer l'effet premier du sacrement, le lien conjugal, qui est indissoluble parce que lié au témoignage du Christ lui-même. Agir autrement serait professer verbalement l'indissolubilité du mariage et la nier dans la pratique, semant alors la confusion dans le peuple de Dieu, notamment chez les personnes qui ont sacrifié des opportunités de refaire leur vie par fidélité au Christ.

Thème

Les nouvelles ouvertures pour une pastorale de la miséricorde doivent donc s'inscrire dans la continuité de la doctrine traditionnelle de l'Église qui est en elle-même une expression de la miséricorde divine et ce, jusque dans les limites imposées à la réception des sacrements. Car l'Église, Épouse du Christ, se soucie du bonheur de ses enfants qui ne se trouve nulle part ailleurs que dans la vérité de l'Alliance. En conséquence, sa pastorale de la miséricorde se tient ou s'écroule à partir de là.

Sa créativité pastorale à l'égard des problèmes du mariage et de la famille doit élargir la perspective de la communion sacramentelle en fonction de la sacramentalité de l'Église; réaffirmer la possibilité d'une vie de grâce authentique même sans une pleine participation à l'ordre sacramental; inviter les personnes en toutes sortes de situations irrégulières à ne pas s'éloigner de la communauté, à s'y engager fraternellement et à se souvenir toujours que « la charité couvre une multitude de péchés » (1Pierre 4, 8) et que la communion à l'Eucharistie peut passer par d'autres formes de dévotion eucharistique qui nourrissent la communion spirituelle : processions, adoration eucharistique, visite au Saint Sacrement, etc. Bref, ne

18 Je me limite ici à circonscrire le domaine où des exceptions sont possibles, car il faudrait un tout autre développement pour donner des

exemples, préciser les critères et les procédures, déterminer les conditions et les responsabilités face aux décisions pastorales impliquées.

nous laissons pas enfermer dans une vision étroite de la communion aux divorcés remariés, mais cherchons en même temps à faciliter la résolution des cas de nullité.

3.3 Critères d'invalidité du mariage sacramentel

Le travail des tribunaux matrimoniaux est essentiel aujourd'hui plus que jamais pour discerner les cas d'invalidité du mariage à partir de l'examen de la vérité du lien conjugal sur laquelle repose la reconnaissance ou pas de sa nullité. Ce travail doit se faire avec objectivité et impartialité, dans un esprit authentiquement pastoral, ayant en vue la fidélité de l'Église au mystère de l'Alliance et la loi suprême du salut des âmes.

Le pape Benoît XVI a soulevé à quelques reprises la question du rapport entre la foi et le sacrement, puisque les situations pastorales d'aujourd'hui nous placent souvent devant des baptisés non croyants. Comment déterminer la limite où l'absence de foi invalide le sacrement ? Suffit-il toujours que les requérants soient des baptisés et aient une vague « intention de faire ce que fait l'Église ? » Voilà une question complexe qui mérite l'attention et la recherche de critères appropriés.

L'examen canonique prématriimonial explore l'intention des futurs époux de s'engager en reconnaissant les finalités propres du mariage, qui correspondent aux biens définis par la Tradition depuis saint Augustin : fidélité (*fides*), procréation (*proles*) et indissolubilité (*sacramentum*). Le refus formel de ces finalités n'autorise pas la célébration du sacrement, car le consentement des époux serait invalide parce qu'il ne correspondrait pas à la nature du contrat matrimonial et donc du sacrement. À ce propos, le bienheureux Jean-Paul II a précisé, en 2003, « qu'une attitude des futurs époux ne tenant pas compte de la dimension surnaturelle du mariage peut le rendre nul uniquement si elle porte atteinte à la validité sur le plan naturel, sur lequel est placé le signe sacramentel lui-même¹⁹ ».

Cardinal
Marc Ouellet

Le pape Benoît XVI invite toutefois à poursuivre la réflexion sur le *bonum conjugum* et il montre l'importance de la charité fondée sur la foi pour sa réalisation authentique : « dans l'intention des époux chrétiens de vivre une véritable *communio coniugalis* se trouve un dynamisme propre à la foi, selon lequel la *confessio*, la réponse personnelle sincère à l'annonce salvifique fait participer le croyant au mouvement d'amour de Dieu²⁰ ». L'absence de foi vivante affecte cette participation et donc le *bonum coniugum*; elle peut même dans certains cas vicier le consentement : « par exemple, dans l'hypothèse de subversion de la part de l'un d'eux, à cause

19 JEAN-PAUL II, *Discours à la Rote romaine*, 30 janvier 2003

20 BENOÎT XVI, *Discours à la Rote romaine*, 26 janvier 2013.

d'une conception erronée du lien nuptial, du principe de parité, ou bien dans l'hypothèse de refus de l'union à deux qui caractérise le lien matrimonial, en rapport avec l'exclusion coexistante possible de la fidélité et de l'usage de la copule accomplie *humano modo*²¹ »

Les tribunaux ecclésiastiques sont familiers de ces critères de discernement mais la question du rapport entre la foi et le sacrement mérite encore d'être approfondie. Doit-on requérir un minimum de foi chez les fiancés pour la validité du sacrement ? Le fait qu'ils fassent la demande suffit-il pour qu'on juge qu'ils ont « l'intention de faire ce que fait l'Église ? » Il n'y a pas de réponse abstraite à ces questions car chaque cas doit être traité pour lui-même. Compte tenu du rôle de l'Église dans la célébration des sacrements, que nous avons évoqué plus haut, je dirais qu'il suffit de procéder par voie négative, c'est-à-dire de refuser l'accès au sacrement (ou plus tard de reconnaître la nullité du mariage) si les fiancés ne se reconnaissent pas membres de l'Église par leur baptême, s'ils se déclarent ouvertement incroyants et/ou ne manifestent aucun intérêt à suivre un certain parcours de préparation au-delà d'une rencontre jugée comme une pure formalité juridique. Le dialogue pastoral avec les requérants, mené avec respect et cordialité, doit alors leur faire comprendre l'obligation de l'Église à l'égard de la vérité des sacrements de la foi.

Thème

En tout état de cause on ne doit pas sous-estimer le potentiel évangélisateur que représente une requête de célébration du mariage à l'Église. Car peu de situations humaines sont aussi propices à l'annonce de l'Évangile et à la rencontre du Christ que l'événement de l'amour entre un homme et une femme qui leur fait expérimenter quelque chose du mystère de Dieu qui est Amour.

Conclusion

La question du mariage retient l'attention de l'Église depuis le concile Vatican II parce que l'avenir de l'évangélisation de l'humanité passe par la famille.

Cette conviction maintes fois exprimée par Jean-Paul II s'appuie sur le rôle du mariage et de la famille dans la sacramentalité de l'Église, dont la mission comme Corps et Épouse du Christ est de répandre la communion trinitaire dans l'humanité. Cette sacramentalité s'articule autour des sept sacrements qui structurent le rapport d'Alliance entre le Christ et l'Église comme un mystère nuptial dont la fécondité jaillit de la célébration du Baptême et de l'Eucharistie.

L'Église domestique fondée sur le sacrement de mariage s'inscrit dans cette architecture ecclésiale de la sacramentalité. Elle est évangélisée et évangélisatrice dans la mesure où la beauté de « sa communauté de vie et d'amour » laisse transparaître le témoignage de l'Amour trinitaire dans l'histoire, un peu comme la splendeur de la *Sagrada Familia* de Barcelone attire les regards du monde entier, fasciné par sa beauté et son originalité. En conséquence, proclamons hautement et courageusement notre conviction que la famille est la grande ressource pour opérer une authentique conversion pastorale dans une Église tout entière missionnaire.

En chaque famille fondée sur le mariage sacramentel des époux, le Christ et l'Église prolongent leur témoignage divin et humain d'amour indissolublement fidèle et fécond. Les fragilités, les fautes et les échecs de tant de couples aujourd'hui sont autant de motifs pour une annonce renouvelée de l'Évangile de la famille et pour une pastorale de la miséricorde qui apporte la paix, la réconciliation, et maints ressourcements à toutes les familles.

Stimulée par les débats en cours, la charité miséricordieuse des pasteurs sera d'autant plus efficace et consolatrice qu'elle s'appuiera sans ambiguïté sur la vérité de l'Alliance : la fidélité absolue du Christ et de l'Église, engagée en chaque mariage sacramentel, gage de bonheur et de joie pour l'humanité.

Cardinal
Marc Ouellet

« Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas ! »
(Matthieu 19, 19, 6 ; Marc 10, 9).

Le Cardinal Marc Ouellet (né en 1944 au Québec) fut primat du Canada et archevêque de Québec de 2003 à 2010. Il est préfet de la Congrégation pour les Évêques.

Compléments bibliographiques :

Note 3 JEAN-PAUL II, *L'amour humain dans le plan divin. Catéchèses sur la théologie du corps*, Paris, Cerf, 2014 ; *Exhortation apostolique Familiaris Consortio sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, 22 novembre 1981, *Lettre apostolique Mulieris Dignitatem sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'année mariale*, 15 août 1988 ; *Lettre aux familles*, 2 février 1994.

Note 6 Marc OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Siena, Cantagalli, 2007, 399 p. ; *La vocazione cristiana al matrimonio e alla famiglia nella missione della Chiesa* (coll. *Cathedra*), Roma, Lateran University Press, 2005, 43 p. ; Alain MATTHEUWS, *Les "dons" du mariage, Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Bruxelles,

Culture et Vérité, 1996; Giorgio MAZZANTI, *I sacramenti, simbolo e teologia*, vol. 1. *Introduzione generale*, Bologna, EDB, 1997; Carlo ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia*, Bologna, EDB, 1996; Dionigi TETTAMANZI, «La famiglia nel mistero della Chiesa. Fecondità teologico-pastorale di Familiaris consortio trent'anni dopo», *La rivista del clero italiano*, vol. 12, 2010, p. 822s.

Note 8 BORNKAMM, G., 'Mysterion' in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, Paideia, Brescia 1971; Carlo ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal "Mysterion" al "Sacramentum"*, Bologne, EDB, 1989; Louis BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986.

Thème

Sacramentum fidei – foi et mariage



José
Granados

Dans son traité des sacrements, Hugues de Saint-Victor (1096-1141) s'interroge sur l'expression *sacramentum fidei* : un premier sens se réfère au baptême et aux autres sacrements ; mais l'expression peut aussi indiquer la foi en tant que sacrement, c'est-à-dire dans la mesure où elle possède une structure sacramentelle¹ : elle préfigure et anticipe, sur le mode d'un symbole réel, la rencontre pleine et définitive avec Dieu.

Pour Hugues, la foi n'est pas comprise comme la conviction autonome de l'individu isolé. Si elle est la réponse à notre rencontre avec la Parole de Dieu, dans la situation concrète de notre corps et de notre temps, c'est bien cela qui nous est rappelé par les sacrements : comme les sacrements s'enracinent dans la chair pour nous communiquer la vie qui jaillit du Corps du Christ, ainsi la foi – parce qu'elle naît de la rencontre avec la Parole incarnée – est étroitement liée à la perception sensible par laquelle l'homme s'inscrit dans le monde ; l'encyclique du pape François *Lumen Fidei* a confirmé ce double lien : « S'il est vrai que les Sacrements sont les Sacrements de la foi, il faut dire aussi que la foi a une structure sacramentelle » (LF 40).

Le rapport entre foi et sacrement devient ainsi important non seulement pour une théologie des sacrements, mais aussi pour la théologie de la foi. Je me concentrerai sur un point précis : quel est le rôle de la foi dans la célébration du mariage² ?

Lorsqu'on insiste sur la nécessité de la foi pour que le mariage chrétien soit valide, on souligne d'habitude que tout sacrement est sacrement de la foi. Mais en disant cela, on ne parle pas de l'autre versant de la relation : la foi est sacramentelle, elle aussi doit se comprendre selon la logique des sacrements. Et le mariage étant un sacrement, la foi aura des traits communs avec la structure de l'amour conjugal. Il serait unilatéral d'insister sur la nécessité de la foi pour le ma-

1 Voir texte 1, en appendice.

2 Je me permets de renvoyer à J. GRANADOS, *Una sola carne en un*

solo Espíritu: teología del matrimonio, Palabra, Madrid, 2014, p. 255-267, (avec bibliographie).

riage sans se demander comment le mariage nous aide à mieux comprendre ce qu'est la foi.

Concrètement, je veux montrer comment deux traits spécifiques du mariage éclairent singulièrement l'acte de foi : le rapport du mariage avec la création, et sa dimension ecclésiale. La foi aussi devra avoir des racines dans l'expérience originelle de l'homme créé et être en étroite connexion avec la communion ecclésiale. C'est ici une voie féconde pour comprendre le lien entre foi et mariage.

Cela concerne d'abord les baptisés dont la foi est pauvre, et qui s'approchent de la célébration – mais avec la baisse de la pression sociale pour un mariage religieux, ces cas diminuent un peu partout. L'intérêt de notre approche peut au contraire être positif : souligner le rapport entre foi et mariage devient essentiel pour la Nouvelle Évangélisation. La famille, en effet, possède tant de traits qui appartiennent à l'horizon de la foi (*Lumen Fidei* 52).

Il ne s'agit donc pas seulement de renforcer la foi pour enrichir le consentement matrimonial ; mais aussi de renforcer les expériences de la famille afin que puisse mûrir la foi. De la sorte, la solution pour les cas difficiles pourra provenir du cœur de la proposition chrétienne, et non d'une "mondanisation" de l'amour, d'une adaptation à la mentalité actuelle favorable au divorce.

Thème

Après avoir considéré brièvement les fondements bibliques de la sacramentalité du mariage (1), je passerai à son rapport particulier avec la création (2 et 3) et avec l'Église (4). À partir de là, on pourra déterminer le rôle de la foi dans l'acte du consentement matrimonial (5) et en tirer les conséquences pastorales (6).

1. L'Écriture : *Matthieu 19, 8-9, Éphésiens 5, 21-32 et sv. : le mariage enraciné dans l'expérience du corps physique et ecclésial*

Deux textes sont fondamentaux pour comprendre la sacramentalité du mariage : *Matthieu 19,8-9* et *Éphésiens 5,21-32*.

En *Matthieu 19,8-9*, le Seigneur inscrit la nouveauté de sa personne et de sa prédication (nouveauté contenue dans la formule : "Moïse vous a permis ... [moi] je vous dis») en affirmant l'indissoluble *una caro* de la Création. Le Christ, en apportant la dernière et définitive annonce de la fidélité de Dieu, ouvre la voie vers cette origine où se trouvent les fondements de l'expérience humaine de l'amour. La sacramentalité du mariage est marquée par ce double rapport (avec

l'origine, et avec la nouvelle plénitude de Jésus) : le mariage est précisément le sacrement pour lequel le langage de la création est accueilli dans l'horizon de la rédemption. La vie nouvelle apportée par Jésus ne peut se vivre si l'on n'y intègre pas cette dimension originelle du rapport vécu dans la chair, qui est constitutive des expériences familiales.

Saint Paul (*Éphésiens 5, 21-32*), relie cette *una caro* de la Genèse à l'*una caro* du Christ et de l'Église. Les mariages entre chrétiens tiennent une place singulière : puisqu'ils appartiennent, par leur baptême, au Corps du Christ (*Éphésiens 5, 30* : « Nous sommes membres de son corps »), les chrétiens ne peuvent s'unir en une seule chair qu'à la manière de la chair du Christ avec l'Église ; c'est de cette manière, dans leur appartenance au corps du Christ, qu'ils sont rendus capables de représenter dans leur amour l'amour entre Jésus et son Église, comme le leur demande Paul.

En *Éphésiens 5, 21-32*, donc, pour comprendre l'unité de la création et de la rédemption dans le mariage, l'appartenance à l'*una caro* de Jésus et de l'Église rend nouvelle l'*una caro* des époux, en la scellant de la même indissolubilité que l'amour du Christ pour les siens. Ce contexte ecclésial est aussi présent en *Matthieu (19,1 sv)* : la dureté de cœur intéresse non l'individu, mais tout le peuple³ ; par conséquent, la rédemption apportée par Jésus ne pourra être vécue qu'à l'intérieur de ce nouvel Israël qu'est l'Église. Le mariage n'est jamais une question privée – au contraire, on trouve en lui le génome de la vie ecclésiale et publique – et il est juste que tout ce qui le concerne ait une dimension communautaire.

José
Granados

Pour comprendre le sacrement du mariage, le temps de la création tout comme le temps de l'Église sont des éléments essentiels du rapport entre foi et sacrement.

2. Le mariage, entre nature et révélation

Parmi ceux qui ont insisté sur le rôle de la foi dans le mariage, figure Eugenio Corecco⁴. Il part de la formule *ius divinum, sive naturale, sive positivum* (« droit divin, soit naturel soit positif ») comme présentant les deux moments de l'institution divine du mariage : dans la créa-

3 J. MARÍAS, "Matrimonio y divorcio", en *Sobre el cristianismo*, Planeta, Madrid 2000, p. 90-99.

4 E. CORECCO, "Il sacramento del matrimonio : cardine della costituzione della Chiesa", en *Id., Ius et Communio*,

vol. II, 564-591, p. 573. Le canoniste Eugenio Corecco (1931-1995), évêque de Lugano, en Suisse (de 1986 à sa mort), a appartenu aux rédactions italienne et francophone de *Communio*.

tion (accessible à la raison humaine) et dans la révélation (accessible à la foi). Ces deux moments, dit-il, se sont articulés au fil de l'histoire de sorte que le moment du *ius positivum*, propre à la révélation biblique, a perdu progressivement sa force tandis que le moment naturel, héritage de la philosophie grecque, en gagnait.

E. Corecco a raison de signaler que dans la théologie néoscolastique du mariage, la grâce se mesure à partir des propriétés naturelles, du domaine de l'éthique philosophique⁵. On acceptait l'unité des deux moments, mais tout semblait se réduire dans la pratique au *jus naturale*. Cette approche est déficiente : elle ne part pas de la Révélation, et ne discerne pas bien ce qu'il y a de spécifiquement chrétien dans le sacrement de mariage. E. Corecco demande alors s'il ne faudrait pas partir plus clairement du *ius positivum*, qui ne se connaît que par la Révélation. Ce qui implique de déterminer à partir de la foi les conditions pour établir la validité du sacrement⁶.

Il faut cependant répondre à cela que le *ius divinum naturale*, en tant que *ius* associé à la création, ne procède pas seulement de la philosophie grecque, mais possède aussi des racines dans la Bible. L'Écriture, en effet, ne se borne pas à faire connaître la Révélation de Dieu dans l'histoire, mais aussi sa présence constante dans la création⁷. La nature n'est donc pas une nature métaphysique abstraite (comme semble le penser Corecco), mais plutôt l'expression de la procession originelle du tout à partir du Créateur ; les lois naturelles se comprennent à partir de la fidélité du Créateur à son œuvre. Voilà pourquoi le mariage naturel lui-même contient une référence à Dieu, à « ce que Dieu a uni », et ne saurait se réduire à un contrat qui naît uniquement de la volonté de l'homme et de la femme⁸. Dans l'amour conjugal naturel, l'homme et la femme s'ouvrent à un mystère qui les précède, les embrasse et les élève au-dessus d'eux-mêmes.

Dans la mesure où il tend originellement vers Dieu, ce mystère vise dès le début la plénitude de la manifestation du Père dans le Christ, récupéré et dévoilé en plénitude dans la Révélation chrétienne. La nature est ainsi toujours considérée dans sa réalité concrète historique, provenant de Dieu (nature, de *nasci, naître*) : elle tend vers une plénitude en communion avec Lui. C'est ainsi que Jésus a pu assumer l'amour humain, non seulement pour le porter à sa plénitude (en

5 Voir, par ex., F. SOLÁ, "De matrimonio", in *Patres Societatis Iesu Facultatum Theologicarum in Hispania Professores, Sacrae Theologiae Summa*, vol. IV, BAC, Madrid 1953, p. 831.

6 E. CORECCO, "Il sacramento del matrimonio" vol. II, p. 586.

7 Voir à ce propos C. WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, C. Kaiser, Munich, 1968.

8 Contrairement à ce que semble penser E. CORECCO, "Il sacramento del matrimonio", *op. cit.*, vol. II, p. 582.

Thème

tant que « point *omega* de la Création »), mais aussi pour se montrer comme son Seigneur originel, « point *alpha* de l'histoire, » offrant aux chrétiens la clé pour vivre pleinement la dimension du mariage dans la Création.

Il s'ensuit que le chemin propre de la foi ne passe pas seulement par un approfondissement du *ius divinum positivum*, mais aussi par un retour à la *nature* du mariage (*ius divinum naturale*). Par conséquent, pour accroître la foi, il faut suivre les deux voies : la révélation de la plénitude des temps en Jésus, et l'exploration de l'expérience originelle de tout homme, que Jésus a récapitulée. Insister sur la foi en négligeant la nature pourrait faire perdre également la foi et sa vérité concrète, selon des formes gnostiques de christianisme.

La double crise de la foi et de la famille dans les sociétés occidentales vient confirmer cette connexion, de deux manières : la sécularisation fait perdre les valeurs familiales, mais l'inverse est vrai⁹. Devant la sécularisation, il faut donc non seulement reprendre la question de la foi, mais aussi la vérité humaine naturelle sur le mariage. La *sécularisation* n'est pas équivalente à une *naturalisation* du mariage. Au contraire, la sécularisation s'effectue en refusant de reconnaître au mariage sa nature, le ramenant à un contrat, c'est-à-dire au mariage civil comme on l'a compris à partir de la Révolution française.

José
Granados

En conclusion, je suis d'accord avec E. Corecco sur la nécessité de prendre comme point de départ l'annonce de Jésus. Toutefois, c'est cette annonce même, lorsqu'elle se réfère au mariage, qui nous parle de sa nature originelle, selon la parole sur le retour à l'origine formulée dans *Matthieu* 19,1 sq et la citation de *Genèse* 2,24 dans l'*Épître aux Éphésiens* 5,32. Le rapport entre nature et sacrement reste donc toujours à double sens, il est impossible d'unifier les deux temps en un seul. Jésus a révélé la plénitude de l'amour sponsal précisément à travers un retour au commencement, qui permet aux chrétiens de vivre en plénitude le pacte naturel. Ce pacte naturel sera toujours un point de référence pour la théologie et pour le droit canonique et prendre en compte cette référence ne signifie pas diluer la vision théologique, mais l'approfondir selon la parole de Jésus et de Paul, en évitant ainsi des déviations spiritualistes et gnostiques.

3. Le contrat et le sacrement sont indissociables

L'unité dynamique de ces deux temps nous permet de comprendre le caractère indissociable du contrat et du sacrement pour les baptisés,

⁹ Voir M. EBERSTADT, *How the West Really Lost God*, Templeton Press 2013.

essentiel pour comprendre le rapport entre mariage et foi. Du fait de cette inséparabilité, il est impossible que les futurs époux contractent uniquement un mariage naturel, sans que cette union soit un sacrement. Il faut donc clarifier les raisons de cette inséparabilité.

L'Église des origines n'a jamais demandé un rite spécial pour la validité du sacrement du mariage. Les théologiens scolastiques ont considéré que le septième sacrement était singulier, parce qu'en lui, l'union naturelle même de l'homme et de la femme signifiait et contenait le mystère chrétien. La question se pose surtout dans le contexte du conflit entre l'Église et l'État moderne sur l'autorité du mariage et la prétention régaliennne de réserver à l'État le contrat naturel, qui serait ensuite élevé au statut de sacrement par l'Église¹⁰. En condamnant cette position, l'Église voulait affirmer que sa mission n'est pas extérieure à l'ordre social, mais que, par son autorité sur le mariage, elle possède des effets concrets pour le bien commun ; la connexion entre mission ecclésiale et société est une conséquence du rapport étroit entre grâce et nature.

La thèse refusée par le Magistère est celle d'une séparabilité absolue entre les deux moments, qu'elle soit déterminée par les époux eux-mêmes ou par l'État. Mais le Magistère n'a pas condamné la thèse d'une séparabilité *per accidens* et non *per se*, qui serait permise par l'Église dans des circonstances déterminées¹¹. Il y a toutefois de bonnes raisons théologiques pour soutenir que l'inséparabilité entre pacte naturel et sacrement est absolue, un mariage simplement naturel est donc impossible entre deux baptisés non seulement par la loi de l'Église, mais en raison de la nature même de la rédemption portée à son accomplissement par Jésus.

Qui a rencontré le Christ a rencontré l'*eschaton*, « celui qui est dernier et définitif », l'événement insurpassable de l'amour de Dieu dans l'histoire, que rien ne peut dépasser. En outre, Jésus, en révélant l'accomplissement de l'histoire, révèle aussi l'origine de toute la création : Il est *le dernier et définitif* parce qu'Il assume en soi aussi l'origine : une fois que l'on a rencontré Jésus, que l'on a été touché et transformé par Celui qui se révèle le principe et la fin de tout, il n'est plus possible de revenir en arrière. C'est parce qu'Il révèle le fondement premier qu'il n'est plus possible maintenant de revenir à

10 PIE VI, *Deesemus nobis*, DH 2598 ; Pie IX, *Syllabus* 1864, prop. 66 et 73 (DH 2966 ; DH 2973) ; LÉON XIII, *Arcanum*, DH 3144-3146 ; Lettre aux Evêques de Vénétie *Il divisamento*, 8 février 1893, ASS 25 (1892-1893)

459-474 ; PIE XI, *Casti Connubii*, AAS 22 (1930) 552. Voir l'article de Mgr LAFFITTE dans ce cahier.

11 E. CORECCO, "Il sacerdote, ministro del matrimonio ?", *La Scuola cattolica* 98 (1970) 343-372 ; 427-476.

Thème

un passé antérieur à sa venue, il n'est pas possible de vivre la réalité naturelle comme on vivait *avant* la rencontre avec le Christ.

Accepter la séparabilité (du moins en certains cas) du contrat et du sacrement voudrait dire que l'on accepte (dans ces cas déterminés) que quelqu'un qui a trouvé le Christ puisse revenir à la réalité de la Création, comme si le Christ n'était pas passé dans sa vie; la rencontre avec le Christ n'atteindrait pas radicalement la totalité de la vie humaine, et des domaines resteraient qui ne seraient pas transformés radicalement par Jésus. Et ces domaines ne seraient pas des zones accessoires de la vie humaine, il s'agit de ce qui constitue l'identité personnelle. Le mariage n'est pas n'importe quelle réalité créée, sans rapport avec l'identité et la vocation de la personne, qui pourrait rester hors du salut de l'homme; il s'agit au contraire du centre, là où l'identité de la personne se définit dans son enracinement corporel dans le monde, dans sa rencontre avec les autres et dans son ouverture à la transcendance de Dieu.

Les domaines que touche le mariage sont, en outre, ceux-là même que le Christ a assumés pour partager notre vie et nous apporter la plénitude du salut de Dieu. Jésus peut-il ne pas transformer notre présence corporelle au monde, dans son ouverture vers l'autre et vers Dieu, quand c'est justement cette présence corporelle qu'il a assumée pour nous communiquer la vie de Dieu ?

José
Granados

Une fois affirmée la thèse de l'inséparabilité, il faut répondre à une objection. Que se passe-t-il si deux baptisés refusent le Christ, de sorte qu'ils ne veulent pas contracter le mariage du point de vue du Christ ? Perdraient-ils alors un droit naturel fondamental qui est le leur, celui de pouvoir se marier ? Il faut dire que, en ce cas, il n'est pas surprenant que l'on perde le droit naturel au mariage : qui a trouvé Jésus gagne tout : même sa nature, son origine, son passé; mais si, une fois rencontré le Christ, on abandonne la foi, *alors on perd aussi l'accès à l'origine tel qu'on le vivait avant de trouver le Christ.*

Soulignons que des baptisés qui tiendraient le mariage pour une réalité strictement naturelle, en refusant explicitement son lien avec le Christ, ne le comprendraient pas pour autant comme le font des non croyants : une chose en effet est de vivre la nature avec une ouverture possible vers le Christ, avant de le trouver; une autre est de s'approcher de la nature en opposition au Christ. *Un refus direct du Christ rendrait impossible aux futurs époux de vivre le mariage dans sa dimension naturelle, parce qu'ils nieraient justement un élément intrinsèque du mariage naturel : l'ouverture, même inconsciente, vers une définitive plénitude dans le Christ.*

Il faut réaffirmer sans faille la thèse de l'*inséparabilité absolue entre contrat et sacrement pour les baptisés*. Celle-ci dépend de l'unité intrinsèque de la nature et de la grâce propre à la plénitude des temps qu'apporte Jésus, parce qu'il récupère radicalement l'origine et transforme irréversiblement la vie chrétienne dans ses strates les plus profondes. La pratique séculaire de l'Église, qui a accepté la sacramentalité du mariage entre les baptisés, sans requérir un rite déterminé pour sa validité, tout comme la doctrine de l'irréversibilité du baptême (qui touche l'identité la plus profonde de la personne), viennent confirmer cette conclusion théologique.

4. L'enracinement ecclésial du mariage

Comment l'enracinement dans le Christ rend-il possible un mariage sacramentel ? Selon *Éphésiens 5, 21-33*, la sacramentalité du mariage chrétien est liée à sa dimension ecclésiale. *L'una caro* des époux devient sacramentelle parce qu'ils appartiennent au Corps du Christ, à sa chair (*Éphésiens 5,30*). Le mariage des baptisés, leur devenir *una caro*, est transformé par leur fait d'être membres du Christ. Configurés au Corps du Christ dans leur chair par le baptême, ils ne pourront s'unir *en une seule chair* que s'ils le font selon la mesure du Christ. C'est ainsi qu'ils seront rendus capables d'un amour nouveau, qui unit le Christ et l'Église ; et qu'ils pourront obéir à l'exhortation de Paul : aimer à la mesure du Christ et de son Épouse.

De surcroît, en raison du lien singulier avec le Christ et l'Église, les époux sont incorporés de manière nouvelle (maintenant comme *una caro*) à l'*una caro* ecclésiale, et contribuent ainsi à l'édifier. Voilà pourquoi on a pu décrire au Moyen-Âge (à partir de la doctrine augustinienne) la grâce matrimoniale comme "se faire membres du Christ"¹². Si l'Église est structurée comme *una caro*, si être *una caro* (Épouse du Christ) contient sa définition fondamentale, alors le mariage possède un don singulier pour édifier l'Église.

En conclusion : le mariage est sacrement parce que les baptisés appartiennent au Corps du Christ et l'Église, et, dans le fait de s'unir, deviennent *una caro* à la manière du Christ et l'Église, édifiant ainsi, sous une forme spécifique, la communion de l'Église, *una caro* avec le Christ¹³.

12 Voir texte 2, en appendice.

13 Sur le rôle de l'Esprit sur l'*una caro*, qui complète ce que nous disons sur la dimension ecclésiale du mariage, J. GRANADOS, *op. cit.*, p. 359-382 ;

M. OUELLET, "The Holy Spirit, Seal of the Conjugal Covenant", in Id., *Divine Likeness. Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, Eerdmans, Grand Rapids, 2006, p. 79-101.

Thème

Cet enracinement ecclésiologique a clarifié une question importante dans le débat médiéval sur la consommation du mariage. Comme l'*una caro* ecclésiale est une communion dans la chair (parce que l'union du Verbe dans la chair à l'humanité est le présupposé de son don sur la Croix à l'Église), l'indissolubilité absolue n'advient que lorsque les époux s'unissent dans la chair. Le consentement matrimonial constitue bien un véritable sacrement (mariage conclu) ; mais non un sacrement complet, parce que les époux ne s'appartiennent pas encore pleinement l'un à l'autre de la manière incarnée par laquelle le Christ et l'Église s'appartiennent.

Cet enracinement ecclésiologique du mariage peut éclairer la question du rapport entre mariage et foi, au sens où par la foi nous nous incorporons pleinement à l'Église. Ce thème a été approfondi par la théologie et par le droit de deux façons :

a) La tradition théologique médiévale et la pratique canonique ont vu dans le « caractère baptismal¹⁴ » le *minimum requis pour déterminer l'appartenance à l'Église* et la possibilité qui s'ensuit du mariage sacramentel. Thomas d'Aquin discute à cet égard le cas des hérétiques qui, même s'ils n'ont pas la rectitude de la foi, possèdent le *sacramentum fidei* (caractère baptismal), qui suffit pour la validité de leur mariage¹⁵.

José
Granados

b) À cette nécessité du *caractère* (la marque du baptême) est venue s'ajouter avec le temps une précision, reconnue par la jurisprudence canonique¹⁶, à savoir l'intention nécessaire des époux de recevoir le sacrement. Si les futurs époux s'opposent à l'*intentio faciendi quod facit Ecclesia* (« la volonté de faire ce que fait l'Église ») alors leur mariage ne peut être considéré comme valide. Le raisonnement doit être comparé à celui qui est développé pour les autres sacrements en ce qui concerne l'*intention* du ministre. La question de l'*intention* se distingue de la demande sur la foi : un prêtre célèbre validement l'Eucharistie même s'il n'a pas la foi ; *il suffit qu'il veuille faire ce que fait l'Église*. D'après cette comparaison, on considère que le mariage est nul si l'on exclut, par un acte de volonté, vouloir accomplir dans le mariage l'acte que veut accomplir l'Église.

Faudrait-il demander quelque chose de plus aux futurs époux ? Le dernier argument que nous venons de signaler sur l'*intention* devrait

14 Du grec *charaktēr* : « marque », « empreinte ». Le *caractère* est l'effet premier et durable des sacrements non réitérables : baptême, confirmation et ordre (NdE).

15 Saint Thomas d'AQUIN, *Super Sent.*, IV, d. 39, q. 1, a. 1, ad 5 (éd. Parma, col. 1024-1025).

16 Voir texte 3, en appendice.

être approfondi dans le cas du mariage. Les époux sont ministres, mais leurs actes humains sont aussi la matière du sacrement ; un minimum d'acceptation personnelle du sens sacramentel de l'acte qu'ils accomplissent (et donc un minimum de foi) semble alors nécessaire, outre l'intention de faire ce que fait l'Église.

La difficulté consiste à déterminer ce minimum de foi sans tomber dans un subjectivisme qui mettrait en doute la validité de beaucoup de mariages et risquerait de discriminer beaucoup de chrétiens jugés arbitrairement mal préparés, selon ce qu'indiquait *Familiaris Consortio* 68¹⁷.

L'enracinement ecclésiologique du mariage permet d'envisager la question de manière plus convaincante. Il s'agit d'évaluer le minimum de foi comme volonté d'appartenir à la foi de l'Église, d'être inclus en elle. Ce que l'on demande aux époux, c'est qu'ils veuillent se marier comme chrétiens, comme appartenant à la communauté ecclésiale, avec la conscience que leur mariage n'est pas une question privée. La solution se trouverait dans la ligne ouverte par le baptême des enfants : celui-ci est possible, même si les enfants ne peuvent accomplir un acte individuel de foi, du fait d'une participation du baptisé à la grande foi de l'Église. Cependant, la comparaison avec le baptême vaut jusqu'à un certain point seulement : comme le mariage requiert le consentement personnel, il semble qu'il faille ajouter, par rapport au cas du baptême des enfants, la requête d'un consentement personnel de vouloir appartenir à la foi de l'Église. Ne pas avoir l'intention de faire ce que fait l'Église devrait être interprété dans ce cas comme : ne pas vouloir se marier comme membres du Christ et de l'Église. On exige ainsi plus qu'une pure intention de faire ce que fait l'Église : on demande une implication dans la foi de l'Église, accepter d'être inclus dans la foi ecclésiale. On évite ainsi le risque d'évaluer les différents degrés de foi, en considérant que la foi est une pour tous les membres du corps du Christ. *L'acceptation de la forme canonique du mariage, si elle n'est pas feinte, serait une preuve suffisante, en ce cas, de ce minimum requis pour la validité du consentement*, parce que ce qu'on demande n'est pas un niveau personnel important de foi, mais *l'acceptation à entrer dans ce grand sujet de la foi qu'est l'Église*¹⁸. L'expression "minimum de foi" n'implique pas alors différents niveaux de foi, mais se réfère plutôt à un *noyau central* de la foi, à une dimension essentielle de la foi, qui est son insertion dans la foi de l'Église.

Cette thèse pourrait, je pense, nous aider à examiner une hypothèse suggérée par Winfried Aymans¹⁹, à propos du mariage des baptisés

Thème

17 Voir texte 4, en appendice.

18 Voir texte 5, en appendice.

19 Né en 1936, Mgr Aymans a longtemps enseigné le droit canon à Munich.

non catholiques. Selon Aymans, Vatican II affirme que les chrétiens non catholiques s'incorporent à l'Église non par une union directe avec l'Église catholique, comme l'indiquait le code de 1917, mais à travers leurs Églises ou communautés ecclésiales²⁰. Cette nouvelle perspective, explique-t-il, nous invite à regarder différemment le mariage de baptisés appartenant à des communautés ecclésiales où l'on a perdu la foi dans la sacramentalité du mariage. Comme il s'agit, objectivement, d'une appartenance incomplète à l'Église, par manque d'une foi pleine, peut-on encore parler d'une inséparabilité entre contrat et sacrement ? Aymans propose la possibilité d'une séparation *per accidens* entre contrat et sacrement ; l'inséparabilité ne serait absolue que pour les catholiques, qui appartiennent pleinement à l'Église.

La valeur principale de cette proposition consiste à saisir la nature ecclésiale du mariage, et à raisonner sur cette base. L'approfondissement de la question œcuménique à Vatican II conclut à des degrés divers d'appartenance au Corps du Christ ; pour jouir de la *communio plena* dans le Corps du Christ, le baptême ne suffit pas ; encore faut-il la pleine foi de l'Église, l'incorporation dans le corps hiérarchique, comme le rappelle Aymans. Or, dans la mesure où les protestants sont incorporés au Christ par le baptême, on ne peut douter de la sacramentalité de leur mariage : ils appartiennent au Corps du Christ, et donc s'unissent entre eux selon la mesure du Christ. Pour eux aussi vaut le principe que, ayant rencontré le Christ et confessant la foi en sa rédemption, ils ne peuvent revenir à une situation antérieure, à une union naturelle, comme si le Christ n'avait pas été : l'inséparabilité entre contrat et sacrement est donc aussi valide dans le cas des protestants.

José
Granados

On pourrait toutefois proposer autre chose, à partir de la conscience nouvelle du rapport entre mariage et Église et des plus récents développements ecclésiologiques. De même qu'il n'y a pas pleine appartenance au Corps du Christ des baptisés non catholiques, ne pourrait-on pas parler d'une sacramentalité qui n'atteint pas sa plénitude ? Puisqu'ils ne sont pas complètement incorporés à l'*una caro* du Christ et de l'Église, leur union en *una caro* pourrait-elle ne pas participer totalement de l'indissolubilité de l'union entre le Christ et l'Église ? Il y aurait des degrés dans la sacramentalité du mariage,

20 Voir W. AYMANS, "Die sakramentale Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz. Erwägungen zu einer Reform des kirchenrechtlichen Grundverständnisses von der christlichen Ehe", *Theologische Jahrbuch*

1 (1981) 184-197 ; Id., "Die sakramentale Ehe - Gottgestifteter Bund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz", *Revista Española de Derecho Canónico* 47 (1990) 611-638.

non selon l'attitude subjective des futurs époux, mais selon les différents degrés objectifs de leur appartenance au Corps du Christ (appartenance pleine pour les catholiques, incomplètes dans les autres Églises et communautés ecclésiales).

Le point décisif ne serait pas alors le manque de foi dans la sacramentalité du mariage de ces baptisés, mais leur incomplète incorporation au Corps du Christ. La clé, me semble-t-il, pourrait se trouver dans le fait de déterminer que les futurs époux se marient *en tant que membres du Corps du Christ*, à partir de leur appartenance pleine à l'Église. Le baptême garantit la sacramentalité du mariage, mais le mariage, à la différence du baptême, est un sacrement qui exige un consentement personnel, il semble donc qu'il requière, pour être dans sa plénitude, une incorporation pleine dans le Corps du Christ. Un critère clair pour parler d'une sacramentalité pleine, devrait être *la confession de foi eucharistique*, parce que l'Eucharistie est le sacrement de la communion ecclésiale dans le corps unique. En ce sens, on ne pourrait douter de la pleine sacramentalité du mariage des orthodoxes, ce qui coïncide avec leur théologie du mariage.

Thème

Cette distinction entre sacramentalité pleine et incomplète pourrait se comprendre comme un développement de la doctrine, comparable au débat médiéval sur la consommation du mariage (où l'on distingua deux degrés de l'indissolubilité, à partir de la signification théologique du mariage en rapport avec l'amour incarné de Jésus et de l'Église). Ainsi on ne mettrait pas en question l'inséparabilité entre contrat et sacrement, mais *la possibilité de reconnaître des degrés de sacramentalité selon le critère* (de nouveau, objectivement déterminable) *de l'appartenance pleine à l'Église catholique*.

La sacramentalité incomplète du mariage des protestants pourrait soulever la question de savoir si ces mariages sont indissolubles. Dans la mesure où il y a un manque dans l'unité avec l'Église, on pourrait considérer la possibilité que le Pontife Romain dénoue le lien sacramentel en faveur d'une foi pleine. Le pape peut dissoudre le mariage consenti et non consommé même s'il est sacramentel, parce qu'il ne reflète pas pleinement l'unité du Christ et de l'Église. Le Pontife Romain par contre ne peut dissoudre le mariage consenti et consommé parce qu'il contient pleinement la même unité dont vit l'Église : dissoudre ces mariages est exclu, car ce serait attenter à l'être même de l'Église, comme si elle voulait s'auto-dissoudre. Jean-Paul II a dit clairement que cette doctrine est à conserver de façon définitive²¹.

21 Saint JEAN-PAUL II, « Discours du 22 janvier 2000 » : AAS 92 (2000) 355; voir CEC 1640; voir J. Kowal,

« L'indissolubilità del matrimonio rato e consummato. Status quaestionis », *Periodica* 90 (2001) 305-370.

Or la possibilité que j'invite à considérer ne concerne pas cette affirmation très claire du Magistère, qui n'envisage pas le cas particulier de ceux qui ne sont pas incorporés pleinement au Corps du Christ, parce qu'appartenant à d'autres communautés ecclésiales. En effet, la raison de l'impossibilité de dissoudre le lien est justement le plein symbolisme de l'*una caro* des baptisés par rapport à l'unité de l'Église.

Si cette hypothèse s'avérait acceptable, la sacramentalité incomplète pourrait éclairer également le cas des baptisés sans la foi. Si l'acceptation totale de l'appartenance à l'Église, d'une manière rendue objective par le droit canonique, faisait défaut, il serait possible de penser à des formes non pleines de sacramentalité, à moins qu'il n'y ait un refus direct et explicite du Christ (ce refus direct ferait qu'il serait impossible qu'il y ait un sacrement). Ceci ne signifie pas qu'il y aurait des degrés dans l'indissolubilité à la mesure de la foi personnelle (on tomberait alors dans le subjectivisme contre lequel *Familiaris Consortio* 68 mettait en garde). Ici, en effet, ce n'est pas le degré de foi comme vertu personnelle dont il est question, mais cette foi qui est une, car partagée par tous les croyants dans le corps de l'Église (*Lumen Fidei* 47, voir texte 5 en annexe) et qu'il est possible de déterminer objectivement. Pour la sacramentalité pleine, il suffirait d'avoir la volonté d'être admis dans la foi de l'Église, c'est-à-dire d'accepter le fait que le mariage n'est pas une affaire privée.

José
Granados

5. Le rôle de la foi dans le consentement matrimonial

Ce qui précède permet à présent d'élaborer une synthèse sur les éléments du consentement matrimonial et sur son rapport avec la foi, en rassemblant les points principaux que nous avons signalés. Il est important de considérer trois temps :

1. La vérité naturelle du mariage comme indice d'une foi naissante et chemin vers la foi ;
2. Le « caractère baptismal » et sa signification dans l'existence chrétienne ;
3. La participation de la foi des futurs époux dans la foi de l'Église.

5.1 Qui accepte la vérité de Création du mariage est désormais ouvert au mystère de Dieu dans sa vie, il est désormais en chemin vers la foi

Vu le rapport circulaire entre foi et mariage, et vu que le rétablissement de la vérité créationnelle constitue un élément intégral de l'Évangile de Jésus, celui qui accepte les propriétés naturelles du mariage s'inscrit désormais dans l'horizon de la foi, emploie désormais le langage de la foi. Ce lien était présent dans les discussions

médiévales sur la sacramentalité du mariage des infidèles. Hugues de Saint Victor, par exemple, se demande si cette union peut s'appeler sacrement : « Je dis, répond-il, que quand l'infidèle prend femme pour avoir des enfants, se maintient fidèle au lit conjugal, aime et protège sa compagne, ne va pas avec d'autres tant que sa femme est en vie [...], bien qu'en d'autres choses il soit infidèle, puisqu'il ne croit pas, en cela du moins il n'agit ni contre la foi ni contre l'institution divine²². » Pour citer un exemple moderne, nous pouvons rappeler W. Pannenberg, qui prend ses distances de Luther pour affirmer que l'acceptation de l'indissolubilité du mariage est désormais, dans notre société sécularisée, un témoignage de foi chrétienne²³.

Cela nous permet de mieux comprendre la *naturalis inclinatio* au mariage indissoluble, affirmée par la tradition théologique. Je pense qu'il faut maintenir cette vérité, car il ne s'agit pas seulement d'un élément d'origine philosophique, mais d'une conséquence de l'annonce évangélique. Justement parce que cette *inclinatio* existe, l'Évangile peut être annoncé comme plénitude de l'expérience humaine, comme une annonce qui trouve une réponse dans le cœur de chaque personne.

Thème

La preuve classique pour affirmer cette *inclinatio* est fondée sur la détermination des fins du mariage, à laquelle seul le mariage indissoluble pourrait rendre justice²⁴. Dans la perspective contemporaine, on peut proposer de nouveau cette approche à partir d'une étude de l'amour conjugal et de sa capacité de promettre pour toujours²⁵. En ce sens, la *naturalis inclinatio* est liée au mystère de Dieu qui se révèle dans l'amour et dans la réponse libre de l'homme, qui se produit dans l'histoire. C'est pour cela qu'elle reste ouverte à un éventuel accomplissement dans l'amour définitif du Christ et de l'Église.

On n'exclut pas que dans certains cas (infertilité, abandon du conjoint) cette inclination naturelle soit difficile à prouver du seul point de vue de l'analyse créationnelle de l'amour, si l'on considère aussi le *vulnus* de la concupiscence (la « dureté de cœur » dont parle

22 Hugues de SAINT-VICTOR, *De sacramentis christianae fidei*, II, 11, 13 (ed. Berndt, 456). Même attitude chez saint Bonaventure : voir J. GRANADOS, "Bonaventure and Aquinas on Marriage: between Creation and Redemption", *Anthropotes* 28 (2012) 339-359.

23 Voir W. PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 398 : "Tandis que la Réforme a tendance à considérer le mariage monogame seulement comme

un ordre divin reposant sur la Création, sans aucun rapport avec la Révélation en Jésus Christ, dans la société contemporaine sécularisée, un mariage stable dans la durée est presque devenu un témoignage de vie chrétienne".

24 Par exemple, *Summa contra Gent.* III, 123 (ed. Leonina, vol. XIV, 383-383).

25 R. SPAEMANN, *Personen : Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, chap. 17.

Jésus) ; c'est pour cette raison que presque toutes les cultures ont accepté des exceptions à l'interdiction du divorce.

En effet, l'indissolubilité absolue (même dans les cas d'infidélité et d'infertilité) apparaît historiquement avec le christianisme, et sa découverte concrète provient certainement de la foi. Ceci signifie que, si la foi n'est pas agissante, la possibilité est plus grande que l'on ne saisisse pas les vérités naturelles du mariage. Ceci est un critère à considérer dans l'admission au mariage ou dans les procès de nullité²⁶.

Certainement la *naturalis inclinatio* est plus occultée dans notre société ; alors que dans la plupart des cultures le divorce est accepté comme une exception, la nouveauté moderne est d'affirmer le divorce comme un droit, dans la mesure où l'on fait dépendre totalement le mariage d'une décision humaine (selon la culture des rapports « purs » et « liquides », qui dépendent uniquement de la volonté du sujet²⁷).

Je pense en tout état de cause que, comme la vérité créationnelle du mariage est inscrite dans l'expérience originelle la plus profonde de l'homme, dans sa nature, la culture d'aujourd'hui n'a pas pu la corrompre ; penser autrement serait se rapprocher de l'anthropologie protestante, en concédant que la nature humaine est corrompue, non plus, comme disait Luther, par le péché originel, mais par la culture post-moderne. En ce sens, il ne semble pas pertinent de modifier la *praesumptio iuris* en faveur de la validité.

José
Granados

On doit enfin relever que le mariage naturel présuppose l'ouverture vers le mystère de Dieu, en ce qu'Il se fait présent dans l'amour humain. Il est important à cet égard de considérer le cas particulier du mariage civil, qui naît du refus de cette ouverture, à partir de la Révolution française. Si les futurs époux n'ont pas cette ouverture vers le Créateur, il faut se demander si le consentement naturel a été vicié. En effet, la capacité de dire « pour toujours » tout comme l'ouverture à la procréation et à l'éducation des enfants, requièrent une certaine ouverture vers le mystère de Dieu pour pouvoir être accueillies. Le problème peut se poser plus clairement en ce qui concerne les mariages de baptisés non catholiques qui parfois n'exigent aucun rite ecclésial, et que l'Église accepte comme sacramentels. Le manque de toute reconnaissance du Créateur pourrait être l'indice d'un manque

26 Voir à ce propos le discours de BENOÎT XVI à la Rote romaine, 26 janvier 2013.

27 Le sociologue allemand Ferd. Tönnies (1855-1936) distingue, en

analogie avec les états de la matière (solide, liquide, gazeux), trois « états d'agrégation de l'opinion publique » en fonction de son homogénéité et de sa fermeté (NdE).

d'acceptation des propriétés naturelles du mariage. Cette absence, toutefois, on le sait, ne devrait pas se trouver uniquement au niveau intellectuel, mais toucher aussi la volonté.

5.2 Le « caractère baptismal » et son appartenance à l'acte de foi

Le baptême est la condition indispensable pour recevoir le sacrement du mariage. Il faut rappeler que les baptisés qui ont peu de pratique religieuse ou qui se sont éloignés de la foi possèdent de toute façon le « caractère » baptismal²⁸. On présente parfois le « caractère » baptismal comme un simple *factum*, une réalité donnée et automatique, sans rapport avec l'agir concret de la personne. Une fois perdue la foi, le caractère baptismal resterait comme un lien ontologique abstrait, témoin d'un fait désormais oublié. Je pense que c'est là une vision très réductrice de ce caractère, lequel a, au contraire, des effets véritables sur l'expérience de celui qui l'a reçu.

Le caractère baptismal exprime, en effet, la valeur définitive de la rencontre avec le Christ, et c'est pourquoi le sacrement n'est pas réitérable. Le baptême représente, comme nouvelle et définitive naissance, le point zéro de la vie de tout homme. De fait, le baptême porte avec soi un nouveau corps, un nouveau système relationnel, celui qu'a inauguré Jésus, qui est le fonds général de tout ce que le croyant est et fait : de même qu'il est impossible de se dépouiller de son propre corps, du système originel des relations qui nous a générés, de même il est impossible de se dépouiller de ce nouveau corps qu'est le baptême. Et tout comme le corps est la réceptivité originelle qui appartient à toutes nos actions libres, de même le caractère baptismal est présent dans tous les actes du baptisé, même quand on n'en est pas conscient et qu'on le refuse.

Le « caractère baptismal », intrinsèque à l'acte de foi, nous rappelle que la foi possède aussi un aspect corporel. De même que notre connaissance est déterminée par notre appartenance corporelle au monde, et donc à l'ensemble des rapports que cette existence a rendus possibles, de même la foi est le regard de celui qui est entré dans le Corps de Jésus, dans son réseau relationnel ; c'est précisément le regard de celui qui a été déterminé, dans l'espace de son « voir », par l'appartenance à Jésus.

On peut comprendre ainsi que le caractère baptismal n'est pas une simple donnée de fait. L'enfant baptisé n'est pas étranger à l'influence

Thème

de cette marque, qui lui arrive par la présence de ses parents et de la culture de ses ancêtres, à travers tout le milieu ecclésial qui l’entoure, et qui fait ainsi partie de son identité. Cela signifie que la présence du « caractère » introduit la personne dans le milieu relationnel ouvert par Jésus. Même pour le croyant qui a “perdu” la foi et ne s’intéresse plus à Jésus (ou, pour respecter les distances, pour celui qui, baptisé enfant, n’est jamais arrivé à assumer sa foi librement), ce fonds continue à déterminer sa conception du monde et la situation qu’il y occupe.

5.3 Union avec la foi de l’Église

Les deux éléments mentionnés ci-dessus (ouverture à la vérité naturelle du mariage, caractère baptismal) suffisent-ils pour que le mariage soit sacramentel ? Comme nous l’avons dit, il semble qu’il faille quelque chose de plus, justement en ce que le mariage signifie une incorporation plus profonde à l’Église, qui aille au-delà de celle qui s’effectue déjà dans le baptême, et qui exige un engagement personnel des futurs époux.

La réponse concerne la foi comme appartenance pleine du chrétien au Corps du Christ. La clé n’est pas alors la mesure de la foi personnelle, mais la volonté d’être inclus dans la foi de l’Église (dans ce sens que cette foi est une, pour tous ceux qui appartiennent à l’Église). Il suffit donc qu’il y ait une ouverture des futurs époux à vouloir se marier *en tant que* chrétiens, membres du Corps du Christ, dont l’acceptation de la forme canonique du mariage constituerait une preuve suffisante, comme nous l’avons déjà dit.

José
Granados

Ce caractère communautaire de la foi, qui nous permet de regarder à travers le regard des autres, évite une réduction individualiste. Le cas du baptême des enfants, qui participent à la foi de l’Église par la médiation concrète de leurs parents, peut nous aider. Saint Bernard l’a comparé à la femme cananéenne qui demande un miracle à Jésus. Si celle-ci a pu couvrir sa fille de sa foi, l’Église ne pourra-t-elle couvrir bien davantage encore, du manteau de sa foi, ses enfants ? Bien sûr, elle le pourra : “Grande est la foi de l’Église”, répond Bernard²⁹. L’analogie avec le mariage, qui n’est possible qu’entre adultes, n’est pas tout à fait juste, car on demande une participation libre des époux. Il suffirait de toutes façons pour les époux de vouloir être inclus dans ce grand acte de foi de l’Église, capable de les couvrir de son manteau.

29 SAINT BERNARD, *Serm. Super Cant.* 66, 10 (Opera II, ed. J. Leclercq, Rome 1958, p. 184).

Attention : il ne s'agirait pas (comme le proposait Corecco) de demander le consentement pas simplement au mariage créationnel, mais au mariage *chrétien*. L'objet du consentement dans le mariage chrétien n'est rien d'autre que l'*una caro* établie par le Créateur. La question est plutôt que les futurs époux veuillent donner leur consentement au mariage *en tant que* membres du Corps du Christ. Il suffirait pour cela que les fiancés acceptent leur appartenance à l'Église, même si leur foi et leur pratique sont faibles ou semblent inexistantes ; qu'ils acceptent d'être accompagnés par l'Église dans la célébration de leur mariage. L'Église n'intervient pas ici, pouvons-nous dire, comme *objet* de la foi, mais comme *sujet* de la foi, que les futurs époux consentent de recevoir au sein de leur mariage, de manière à être couverts du manteau de la foi de l'Église. Voilà, me semble-t-il, le noyau essentiel de foi requis pour qu'ils puissent donner leur consentement.

Pour résumer ce que nous venons de dire, les fiancés peuvent être inclus dans l'unique foi de l'Église tout comme la foi de l'enfant est incluse dans la foi de l'Église par l'intermédiaire de la foi de ses parents. Ce « quelque chose de plus » que l'on demande dans le mariage par rapport au baptême, dans la mesure où les noces sont un choix de vie qui exige le libre consentement, est l'acceptation libre de cette présence de l'Église dans le mariage. Dans cette dimension de la foi, comme appartenance à la foi de l'Église, il n'y a pas de degrés différents entre les baptisés catholiques, en ce que tous appartiennent de la même manière à l'unique foi de l'Église, même si la foi personnelle a pu se développer de manières différentes en chacun d'eux. On ne pourrait indiquer de degrés que dans les différences entre chrétiens de diverses Églises ou communautés ecclésiales.

Thème

6. Conclusion et perspectives pastorales

L'analyse que nous venons de faire entend éclairer le rapport entre foi et sacrement du mariage. Elle appelle les observations suivantes :

- En ce qui concerne la question du minimum de foi requis pour la validité du consentement, la demande concerne la foi en tant qu'elle nous rend membres de l'Église. Le consentement, certes, est déterminé par les propriétés naturelles du mariage mais, pour pouvoir être sacramentel, il doit être donné par les futurs époux *en tant que* chrétiens, c'est-à-dire en acceptant leur appartenance au corps ecclésial. L'acceptation de la forme canonique est une preuve suffisante de cette volonté d'être inclus dans la communauté ecclésiale. De ce point de vue, l'hypothèse pourrait se vérifier de l'existence de plusieurs degrés de sacramentalité du mariage selon différents degrés (objectivement

déterminables par le droit) d'appartenance au Corps du Christ (ce qui ouvrirait l'hypothèse d'une sacramentalité non pleine pour les protestants, qui n'atteindrait pas l'indissolubilité absolue propre au mariage entre catholiques, et pourrait dans certains cas être dissoute par le Pontife Romain).

● En ce qui concerne le consentement matrimonial naturel, il est important de relever que celui-ci doit inclure une ouverture vers le Dieu Créateur, du moins implicitement, en tant que mystère présent dans l'amour, en évitant de réduire le consentement à l'effet de la volonté des époux, volonté qui, dans la condition culturelle actuelle, est souvent réduite encore davantage à un simple vouloir émotif. L'ouverture au mystère est partie intégrante aussi bien de la possibilité de dire « pour toujours » à une unique personne, que de l'acceptation de la procréation et de l'éducation des enfants. En ce sens, il est possible que l'absence d'ouverture vers Dieu ait un effet sur le consentement qui peut de ce fait en être vicié et rendre nul le mariage.

Quant à la préparation au mariage, on pourrait indiquer en outre ces deux conclusions :

● Insister sur la vérité naturelle du mariage est désormais une invitation à entrer dans un chemin de foi ; une foi qui ne saisisse pas le rôle de la création et de la nature ne serait pas une foi vraie, et pourrait aller jusqu'à une faillite matrimoniale. D'autre part, la confession de foi donne l'assurance que l'on comprend mieux les vérités naturelles ; si la foi des futurs époux est pauvre ou inexistante, on devrait insister aussi davantage pour voir s'ils acceptent la vérité naturelle du mariage.

*José
Granados*

● Le fait que la dimension ecclésiale soit fondamentale pour cette question a une incidence sur la manière de prévoir la pastorale familiale : la préparation au mariage ne suffit pas, mais il devient d'une importance cruciale d'y ajouter, dans le contexte d'une pastorale familiale intégrale, d'autres éléments : écoles de parents qui soient capables de commencer avec leurs enfants la préparation lointaine au mariage ; relier la pastorale familiale à l'initiation chrétienne, de manière à ce que toute la famille soit impliquée ; penser la pastorale des jeunes comme préparation à la vocation à l'amour dans le mariage ou la virginité ; accompagner les jeunes familles, en impliquant d'autres familles.

Les orientations que nous proposons présentent l'avantage d'aider à offrir une réponse aux problèmes contemporains touchant l'échec matrimonial, non du point de vue de la société qui réclame une per-

missivité plus grande, mais selon la ligne propre de l'Évangile et de la vérité de l'amour conjugal, en approfondissant à la fois l'enracinement ecclésial du mariage (face à sa privatisation dans la culture actuelle), et son ouverture au mystère de Dieu (face à sa sécularisation et à sa réduction au vouloir ou au sentiment des futurs époux).

(Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli. Titre original : Fede e Sacramento del matrimonio)

Né en 1970 à Madrid, prêtre en 2000 (pour les Disciples des Cœurs de Jésus et de Marie, Burgos), docteur en théologie (2004), José Granados est vice-président de l'Institut pontifical Jean-Paul II pour les études sur le mariage et la famille à l'Université du Latran (Rome).

Dernières publications : Los Misterios de la vida de Cristo en Justino Martir, Analec̄ta Gregoriana, Rome, 2005; Signos en la carne : El matrimonio y los otros sacramentos, Monte Carmelo, Burgos 2011; La carne si fa amore. Il corpo, cardine della storia della salvezza, Cantagalli, Siena 2010; Una sola carne en un solo Esp̄ritu. Teología del matrimonio, Palabra, Madrid 2014. Il est co-auteur, avec Carl A. Anderson, de Called to Love : Approaching John Paul II's Theology of the Body, Washington, DC, 2012.

Thème

Texte 1 : Hugues de SAINT-VICTOR, *De sacramentis christianae fidei* 1, 10, 9 PL 177, col. 339D : « Par sacrement de la foi, on entend deux choses : soit la foi elle-même, qui est un sacrement, soit les sacrements de la foi, qui sont reçus dans la foi et qui ont été préparés pour la sanctification des fidèles » (voir R. Gerardi, “Fede e sacramento in Ugo di S. Vittore”, *Rivista di teologia morale* 12, 1980, p. 231-252). Sur la relation entre foi et sacrements, on verra aussi AUGUSTIN, Lettre 98, 9, PL 33 : “De même que sous un certain mode le sacrement du Corps du Christ est le Corps du Christ, et le sacrement du Sang du Christ est le Sang du Christ, de même le sacrement de la foi est la foi”.

Texte 2 : voir le traité anonyme de l'École de Laon : *Conjugium est secundum Ysidorum*, éd. Pl. F. Bliemetzrieder, *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale*, 3, 1931, p. 273-291, p. 275 : “ La chose [res] de ce sacrement est de devenir membre de Dieu. En effet, ceux qui vivent légitimement dans un mariage légitime servent Dieu par ce seul mariage et sont des membres de son corps”.

Texte 3 : pour une analyse de la jurisprudence, voir G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità del Matrimonio*, Cedam, Padova 2008, 2 vol. (vol. 1, p. 167-264). L'auteur soutient une thèse minimaliste sur le rôle de la foi ou de l'intention sacramentelle : “une position réaliste correcte et un personnalisme authentique postulent la vérification préalable de la présence ou de l'absence de la matière conjugale naturelle, sans laquelle semble être erronée l'enquête ultérieure sur les dispositions intellectuelles et volontaires spécifiquement relatives à la sacramentalité” (vol. 2, p. 323).

José
Granados

Texte 4 : *Familiaris Consortio*, 68 (1981) : “vouloir établir, pour l'admission à la célébration ecclésiale du mariage, d'autres critères qui concerneraient le degré de foi des fiancés, comporte de graves risques : avant tout, celui de prononcer des jugements non suffisamment fondés et discriminatoires ; le risque ensuite de soulever des doutes sur la validité de mariages déjà célébrés, non sans grave dommage pour les communautés chrétiennes, et de susciter de nouvelles inquiétudes injustifiées dans la conscience des époux. On tomberait dans le danger de contester ou de mettre en doute la sacramentalité de nombreux mariages de frères qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église catholique, et cela en contradiction avec la tradition ecclésiale”

Texte 5 : *Lumen Fidei*, 47 (2013) : “la foi est une parce qu'elle est partagée par toute l'Église, qui est un seul corps et un seul Esprit. Dans la communion du sujet unique qui est l'Église, nous recevons un regard commun. En confessant la même foi, nous reposons sur le même rocher, nous sommes transformés par le même esprit d'amour, nous rayonnons une unique lumière et nous avons un unique regard pour pénétrer la réalité ».

Pénitence et Eucharistie – de la guérison au banquet de l'Agneau



Jean-Robert
Armogathe

Les sacrements sont destinés à accompagner les hommes au long de leur vie ; ils constituent la « nourriture spirituelle » de l'humanité. Les plus anciennes liturgies baptismales témoignent de l'association du sacrement à une nouvelle naissance, le banquet eucharistique n'est pas une image : on y mange et on y boit réellement. Le sacrement des malades est orienté vers la guérison... Le statut sacramentel du mariage, on le sait, est plus complexe : l'action religieuse intervient en effet sur une réalité sociale et juridique antérieure. Quelle qu'ait pu être son évolution historique, le mariage est fondamentalement ordonné à la fondation d'une famille. Le plaisir sexuel peut être extraconjugal : la consommation du mariage, toujours tenue depuis plusieurs siècles pour nécessaire dans la validation de ce sacrement, est ordonnée à la procréation.

La participation active à un sacrement (sa « réception ») suppose une aptitude, une « capacité », à recevoir ce qui est donné : en dehors du baptême, cette aptitude est nécessaire. Par exemple, si la liturgie ne prévoit pas d'acte pénitentiel pour les messes célébrées à l'occasion de mariages¹, c'est que les fiancés, principaux « acteurs » dans la liturgie, sont censés avoir obtenu au préalable l'absolution de leurs péchés. La réconciliation elle-même est accordée à un pénitent dont la contrition témoigne de la conversion.

Juge et médecin

Juge et médecin, *judex et medicus* : c'est ainsi que le Code de 1983 (comme celui de 1917) définit le confesseur. Il doit écouter les fautes avouées et proposer les remèdes adéquats. Le sacrement de pénitence et celui des malades sont les deux sacrements de guérison. Il convient de rappeler que l'acte pénitentiel qui ouvre la célébration eucharistique ouvre le pardon aux péchés les moins graves – et à la ferme résolution de recourir au sacrement de guérison pour les péchés les plus graves, ceux qu'on appelle « mortels ». Bien des conditions sont

1 Le *Kyrie* n'est pas tenu pour un acte pénitentiel, c'est une triple louange au Christ Seigneur.

posées pour que l'absolution, la libération des fautes, soit valide : de la part du ministre, il doit s'agir d'un prêtre régulièrement ordonné, et qui ait reçu de l'évêque territorial le pouvoir de confesser : ce pouvoir « de lier et délier » appartient en effet en propre à l'évêque, qui le délègue à des prêtres. Le droit canon (can. 967, 2) prévoit que « ceux qui jouissent de la faculté d'entendre habituellement les confessions en vertu de leur office, ou par concession de l'Ordinaire du lieu de leur incardination ou du lieu où ils ont domicile, peuvent exercer partout cette faculté, à moins que, dans un cas particulier, l'Ordinaire du lieu ne s'y oppose, restant sauves les dispositions du can. 974, 2 et 3 [sur le retrait du pouvoir de confesser] ».

De la part du pénitent, l'aveu doit être complet, fruit d'un examen de conscience attentif – étant sauf l'oubli naturel de la mémoire –, et le repentir de ses fautes doit s'accompagner du « ferme propos » de s'en détacher. Cela est clairement exprimé dans l'« acte de contrition » traditionnel : « Je prends la ferme résolution, avec le secours de votre sainte grâce, de ne plus vous offenser et de faire pénitence ». Cette ferme résolution inclut l'éventuelle réparation des torts causés : « L'absolution enlève le péché, mais elle ne remédie pas à tous les désordres que le péché a causés » (CEC, n. 1459). Tout cela est nécessaire pour obtenir de Dieu le pardon qui est signifié, rendu sensible par l'absolution donnée par le prêtre. Cette absolution n'a rien d'automatique.

Thème

Sans doute, avec justesse, le Code de droit canon (can. 980) prévoit que « s'il n'y a pas de doute pour le confesseur sur les dispositions du pénitent, et que celui-ci demande l'absolution, cette dernière ne sera ni refusée, ni différée ». Ce qui doit être compris en précision de termes : l'absolution est due au pénitent qui exprime en remplir les conditions : les dispositions sont le repentir sincère et la ferme résolution (can. 987 : « Pour bénéficier du remède salutaire du sacrement de pénitence, il faut que le fidèle soit disposé de telle manière que, en réprouvant les péchés qu'il a commis et en ayant le propos de s'amender, il se convertisse à Dieu »).

L'absence de ces conditions ne permet pas d'absolution valide ; on a tort de parler de « refus d'absolution » de la part du ministre. On devrait plutôt dire qu'il y a de la part du pénitent un refus de l'accueillir. « Dieu veut donner, dit Augustin, mais il ne donne qu'à celui qui demande pour ne pas donner à qui ne pourrait pas recevoir » (*non dat nisi petenti, ne det non capienti*)². Il ne sert à rien au ministre de transmettre le pardon à qui n'est pas en mesure de le recevoir. Le

refus du repentir peut consister à ne pas vouloir reconnaître ses torts, à justifier un péché objectif ou à persévérer dans une attitude, un comportement, un état objectivement pécheur.

Il convient alors au confesseur de différer l'absolution, ce qui doit se faire en priant avec le pénitent et implorant sur lui la bénédiction divine, seule capable d'obtenir la conversion du cœur. Le sacrement de pénitence ou de réconciliation est aussi, en effet, le sacrement de la conversion. La conversion est une attitude forte, radicale : il s'agit de changer de vie – ce qui, entre autres, peut signifier abandonner un concubinage hétéro- ou homosexuel, une situation de polygamie ou polyandrie, une relation incestueuse ou pédophile, bref tout état de désordre.

Conversion et Eucharistie

La participation à l'Eucharistie a donné lieu, pendant le Synode extraordinaire, à des débats confus. Il est certain que la participation plénière à l'Eucharistie est réservée aux baptisés ; les catéchumènes peuvent aussi y prendre part. Ce qu'on nomme la participation active (*participatio actuosa*) est distincte de la participation plénière. Par participation plénière, il faut entendre la communion physique au Corps et Sang du Seigneur. Mais cette participation n'est pas offerte à tous les participants – qui sont tous appelés à une participation active. La participation active consiste d'abord dans la prière, l'adhésion de l'esprit et du cœur aux rites liturgiques, au chant des hymnes et cantiques, aux oraisons prononcées par le ministre au nom de tous.

Jean-Robert
Armogathe

Elle se poursuit dans l'écoute attentive de la Parole, par sa méditation et par la participation à l'offrande présentée à l'autel. Elle n'aboutit pas nécessairement à la communion physique. Aujourd'hui, on voit un grand nombre de fidèles prendre part à la communion physique. Ce qui suppose qu'ils ont observé un jeûne raisonnable³ et qu'ils sont en « état de grâce », autrement dit, qu'ils ont reçu l'absolution d'éventuels péchés mortels.

Ne pas s'avancer pour communier revient à s'autodésigner comme un pécheur public. Une telle attitude peut permettre un progrès spirituel personnel, mais peut aussi être mal comprise et perçue comme une occasion de scandale. On sait qu'aujourd'hui les catéchumènes (ou les enfants n'ayant pas fait leur première communion) sont in-

³ Jeûne d'une heure pour la nourriture solide et les boissons alcoolisées, pourvu que celles-ci n'excèdent pas de petites quantités (PAUL VI, Discours du 24

novembre 1964) ; voir le cahier de *Communio* sur « Jeûne et eucharistie » (2014/3).

vités à se joindre aux communiants pour recevoir une bénédiction : on pourrait imaginer que les baptisés qui ne sont pas en situation de communier puissent faire une démarche semblable ou analogue.

Les personnes en situation irrégulière

L'accès à la communion de personnes divorcées et remariées (ou vivant dans une situation « irrégulière ») n'est donc pas la solution pastorale ni théologique que l'on présente parfois : il s'agit en amont de l'absolution sacramentelle de ces personnes.

On sait que l'absolution ne peut pas être partielle ; si elle ne porte que sur les péchés avoués, énoncés, elle ne peut pas en exclure une partie. Le refus de réparation, la persistance dans un comportement ou un état illégitime, l'obstination à ne pas reconnaître le contenu peccamineux, désordonné, d'un acte ou d'un état, entravent l'absolution « générale », c'est-à-dire l'absolution tout court.

Les pénitents qui ne sont pas en état de recevoir l'absolution de péchés graves (« mortels ») ne peuvent donc pas, en conscience, recevoir la communion (physique) qui manifeste la réalité d'une union physique au Christ que l'on reçoit.

Thème

Communion « spirituelle » ?

L'expression « communion spirituelle », qui a été utilisée pendant le dernier synode extraordinaire, me semble maladroite par son inexactitude : elle laisse supposer qu'il puisse y avoir plusieurs types, ou plusieurs degrés, de communion.

« Le problème est ici dans l'usage ambigu de l'expression : en fonction du contexte, elle peut se référer soit (a) au fruit ou à l'effet ultime de la réception sacramentelle de l'Eucharistie, c'est-à-dire à une communion spirituelle parfaite avec le Christ dans la foi et la charité ; soit (b) à la même communion spirituelle avec le Christ, mais sans la communion sacramentelle (par exemple, une personne qui communique tous les jours, qui manque une messe en semaine, et qui renouvelle ainsi, par un acte de foi vivante, la parfaite communion avec le Christ reçu précédemment sacramentellement) ; ou (c) au désir de communion d'une personne consciente d'être en état de péché grave ou vivant dans une situation qui contredit objectivement la loi morale, qui n'est pas encore en parfaite communion avec le Christ dans la foi et la charité. La troisième signification est très différente des deux autres, parce que la personne désire l'Eucharistie sans avoir encore renoncé à un grave obstacle

à la parfaite communion avec le Christ [...]. Ce désir a une valeur précisément dans la mesure où il aide la personne à renoncer à l'obstacle⁴ ».

Il serait plus conforme à la tradition de parler de *participation active* à l'Eucharistie. Tous les fidèles (et les catéchumènes) y sont appelés. Cette participation active, comme je l'explique plus haut, n'inclut pas de nécessité la communion physique :

« Celui qui mangera le pain ou boira la coupe du Seigneur indignement se rendra coupable envers le corps et le sang du Seigneur. Que chacun s'éprouve soi-même avant de manger ce pain et boire cette coupe, car celui qui mange et boit sans discernement le corps mange et boit sa propre condamnation » (1 Corinthiens 11, 28-29).

Car proposer la réalité d'une communion « spirituelle », distincte de la communion physique, conduit à se demander pourquoi distinguer les deux cas, si la communion est également réelle – et à ce moment-là, pourquoi écarter de la communion physique des personnes admises à la communion « spirituelle » ?

Il vaut mieux affirmer que nul n'est exclu de la participation à l'Eucharistie, ce qui rendrait à cette participation sa réelle importance : l'Église est d'abord eucharistique, et dans cette définition sacramentelle se trouvent réunies sa nature et sa fonction. Être présent dans l'assemblée eucharistique est le *signe* le plus réel de la vie chrétienne. Les attestations patristiques et liturgiques sont trop nombreuses pour être détaillées.

Jean-Robert
Armogathe

La victoire du jansénisme ?

Des souvenirs historiques surgissent lorsqu'on rappelle l'éminente dignité de la communion eucharistique : n'est-ce pas du jansénisme ? D'abord le « jansénisme » porte sur des questions de prédestination qui n'entrent pas ici en ligne de compte. Il s'agirait plutôt de « rigorisme⁵ ». Mais précisément le « rigorisme » en morale est lié à une mauvaise compréhension de l'examen de conscience et de l'attention portée aux fautes : contre le rigorisme, il faut défendre la ca-

4 Cf. les « Récentes propositions pour l'accompagnement pastoral des personnes divorcées remariées – évaluation théologique » rédigées par des dominicains américains (*Nova et Vetera*, English Edition, vol. 12, 3, 2014) ; texte franç. : <http://tiny.cc/nv-08-2014>, dans la même revue, p. 631-655, Paul J. KELLER, « Is

Spiritual Communion for Everyone ? » (*Ibid.*) et, dans l'édition francophone (86, 2011, p. 147-153, en libre accès <http://tiny.cc/en-nv-12-3>), B.-D. de LA SOUJEOLE, « Communion sacramentelle et communion spirituelle ».

5 J.-L. QUANTIN, *Le rigorisme chrétien*, Paris, Cerf, 2001.

suistique, dans son acception la plus récente⁶. L'acte moral est personnel, mais son évaluation relève de règles objectives : la tâche du confesseur consiste à aider le discernement du sujet moral compte tenu de ces règles et de leur application dans le cas précis. Dans *La fréquente communion* (1643), Antoine Arnauld a confondu deux choses : le *délai d'absolution*, qui peut intervenir quand le pénitent n'a pas les « dispositions » requises pour l'accueillir, et *l'absence de communion* – pour des fidèles en état de grâce –, ce « jeûne » de la sainte Eucharistie étant supposé en augmenter le désir. Mais l'Eucharistie est nourriture et médecine, et il semble illogique de s'en priver, par mortification, alors que les conditions pour la recevoir sont réunies. Tout autre est la démarche qui consiste à accueillir la communion dans l'état de libération des péchés que confère la pénitence.

Éléments de conclusion

Tant que le (premier) mariage est présumé valide, la cohabitation sexuelle avec un autre partenaire constitue un désordre objectif, et un deuxième mariage sacramentel n'est pas envisageable. Il est toutefois essentiel de rappeler que la validité d'un mariage suppose chez les deux partenaires la liberté de l'engagement, le choix de la fidélité (dans l'indissolubilité du mariage) et le désir de progéniture. Si une seule de ces trois conditions vient à manquer chez une des parties « par un acte positif de la volonté » (can. 1101, 2), le mariage n'est pas valide, autrement dit : il n'y a pas de mariage sacramentel. Le mariage peut être « consommé » par l'union sexuelle, il n'est pas pour autant valide. Il faut bien distinguer à cet égard la dissolution d'un mariage (conclu, mais non consommé), qui est une procédure rare, du constat de nullité lorsque a fait défaut une des conditions objectives de validité (vice de forme ou de consentement). Rappelons par ailleurs qu'en cas de constat de nullité de mariage (religieux), les enfants nés de cette union sont considérés légitimes par le droit canon (can. 1137 : « sont légitimes les enfants conçus ou nés d'un mariage valide ou putatif »).

Les conditions d'intégration dans la communauté chrétienne de croyants se trouvant dans cette situation difficile doivent être étudiées. Il convient d'abord d'éviter tout effet de scandale, qui aurait pour conséquence de dévaloriser la fidélité conjugale et la confiance dans l'indissolubilité du sacrement. Il convient aussi de tenir compte

6 Sur la casuistique, voir l'article du P. John CONLEY, *Communio* 2004, 2, p. 95-104 ; la très fine introduction de Serge LANDES à ce cahier sur

La confession, sacrement difficile ? (p. 7-14), ainsi que l'article *Casuistique* de Nigel BIGGAR, *Dictionnaire critique de théologie* (éd. J.-Y. Lacoste), Paris, PUF.

Thème

des dispositions des personnes : « Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. Je suis venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs » (*Marc 2, 17*). Une fine casuistique est donc indispensable pour accompagner ces personnes et permettre leur accueil dans la communauté locale. Une telle attitude est essentielle à l'exercice de la charité ; mais elle doit aussi permettre de raviver chez tous les fidèles le recours au sacrement de pénitence, le désir de la communion eucharistique et le fondement mystique du mariage sacramentel :

« Comme dit l'Écriture : 'À cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne feront plus qu'un'. Ce mystère est grand : je le dis en référence au Christ et à l'Église » (*Éphésiens 5, 30-32*).

La sécularisation généralisée ne doit pas conduire l'Église à des procédures d'exclusion, pour rester entre « purs » : la tentation du catharisme n'est jamais très éloignée. Elle ne doit pas pour autant dévaluer son héritage doctrinal, ni évacuer l'enseignement des Écritures et de la tradition. La ligne de crête est étroite : entre laxisme et rigorisme, le pied des marcheurs a souvent trébuché. Mais le renouveau de la recherche théologique sur la famille, illustré par Jean-Paul II et poursuivi par François, doit permettre de retrouver un pas assuré sur un chemin clairement balisé.

*Jean-Robert
Armogathe*

Né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976), Jean-Robert Armogathe a été aumônier de l'École normale supérieure (1981-2013). Directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études, correspondant de l'Institut, il appartient au Comité de rédaction depuis la fondation de Communio. Dernière publication : Descartes, Correspondance, 2 vol., Paris, Gallimard, 2012.

Du bon usage des sacrements –

spécialement le baptême, l'Eucharistie et le mariage – dans la condition de divorcé engagé dans une nouvelle union



Gérard
Berliet

La souffrance religieuse majeure des fidèles divorcés engagés dans une nouvelle union – en dépit d'un mariage sacramentel valide – est de ne pas pouvoir accéder en plénitude aux sacrements. Dès lors, certains exigent l'accès à la vie sacramentelle : sacrement de réconciliation ou communion eucharistique, d'autres, estimant qu'il n'y a plus rien à vivre dans le cadre de la liturgie, prennent plus ou moins longuement leurs distances avec la communauté catholique. Existerait-il une voie pastorale médiane ? Nous croyons que dans l'Église Sacrement, les sacrements sont des actions du Christ, destinées à rejoindre chacun des fidèles, pourvu qu'ils y soient le moins possible disposés, même si, pour le moment, certains ne peuvent les vivre en plénitude.

C'est dans cette confiance qu'à la suite du Père Jacques Nourrissat¹, nous avons cherché comment aider les fidèles qui n'ont pas accès à la plénitude des sacrements à vivre du Christ, en s'appropriant leur baptême qui reste le fondement de toute existence chrétienne. En un second temps, nous voyons avec eux comment accueillir le Christ qui vient à leur rencontre par de multiples chemins lors de la messe et en dehors de la messe. Enfin, nous les aidons à découvrir une manière nouvelle de vivre de leur sacrement de mariage – présumé valide – qui reste à jamais une bénédiction du Seigneur.

Les lignes qui suivent sont le fruit d'une longue expérience pastorale – quarante ans de recherche humble et tenace. Elles sont pour l'essentiel extraites d'un petit fascicule qui synthétise les intuitions pédagogiques qu'a développées l'Association Miséricorde et Vérité, érigée en association privée de fidèles depuis le 8 décembre 2010².

1 Jacques Nourrissat, 1917-2014, prêtre du diocèse de Dijon, s'est intéressé à la pastorale des fidèles divorcés remariés dès les années 70. Il était alors prêtre « fidei donum » dans le diocèse de Montréal (Canada).

2 Cette association, placée sous l'autorité de l'archevêque de Lyon, promeut tout moyen susceptible de rendre service dans la pastorale des fidèles divorcés remariés. Contact : marie-pierre.martin21@wanadoo.fr ou gerardberliet@sfr.fr.

Pour chacun des sacrements, nous partons d'une question qui renvoie les fidèles divorcés remariés à leur expérience religieuse concrète. Comme tous les baptisés, ils vivent des forces baptismales – vertus théologiques – de foi, d'espérance, de charité, mais ne se le représentent presque pas. Ils se voient le plus souvent à travers leur échec conjugal et le sentiment d'exclusion qu'ils éprouvent. Les aider à relire comment ils aiment le Christ et l'Église, comment ils leur font confiance, et comment ils veulent continuer à aimer leur Seigneur et les leurs est un chemin simple et fécond pour restaurer leur image d'eux-mêmes et vivifier leur existence chrétienne. Nous voulons donc ici rendre compte de la pratique d'accompagnement que nous tenons du Père Jacques Nourissat et que nous avons affinée avec quelques autres³. Commençons par le sacrement de baptême, en l'introduisant, comme toutes les étapes de nos cheminements, par une question de relecture mise dans la bouche du Seigneur Jésus... car c'est lui qui est l'origine, le chemin et le but de toute vie chrétienne. Il ne cesse de vouloir rencontrer ses disciples, quelque soit leur situation.

1. À quoi reconnais-tu que tu es baptisé, que la source de mon Esprit Saint jaillit encore en toi ?

1.1 Pourquoi cette question ?

1. Beaucoup de fidèles divorcés remariés souffrent d'un sentiment d'exclusion de la communauté. Il existe plusieurs chemins pour sortir de cette souffrance, mais se réapproprier son identité de baptisé est de l'ordre du fondement. C'est aussi une joie de prendre conscience de l'œuvre de l'Esprit Saint en soi, absolument comme en tous les baptisés. C'est la preuve qu'on n'est pas « en dehors » de la communauté, puisque le dynamisme de l'Esprit au cœur du croyant est le propre de la vie baptismale.

2. L'expérience baptismale constitue le terrain le plus solide pour cheminer avec des fidèles divorcés engagés dans une nouvelle union. Certaines approches partent du nouveau lien, essayant de faire une sorte de parallèle avec le lien du sacrement de mariage. Ces tentatives ne sont pas heureuses, elles conduisent, à nos yeux, à une certaine confusion puisque ce nouveau lien est en contradiction objective avec le mariage valide. C'est pourquoi nous partons de l'identité de baptisé.

3 Dans les Foyers de Charité, le Père Alain Bandelier, dans la communauté de l'Emmanuel, le Père Eric Jacquinet, dans la communauté du Chemin neuf, Denise Vincent, et d'autres dans les

diocèses de France. Voir l'article de Denise Vincent, dans *Communio* 2011, 3 : « Cana Samarie, une pastorale pour couples engagés dans une nouvelle union après un divorce ou une séparation ».

1.2 Quoi vivre en Église pour aider des fidèles à se réapproprier leur identité de baptisé ?

On peut proposer, comme venant du Christ, la question suivante :

« À quoi reconnais-tu que tu es baptisé ? »

...et exprimer en groupe les réponses.

Il est rare que les personnes apportent d'emblée des éléments de leur vie concrète. Il est souvent utile de les réorienter vers leur expérience. Cette difficulté est normale. La question n'est pas habituelle. On s'intéresse, à travers elle, aux effets présents de l'œuvre de l'Esprit dans la vie de la personne. On fait donc l'acte de confiance, qu'ici et maintenant, la source du baptême jaillit toujours en elle. C'est l'essence même de la vie chrétienne. Il est bien rare que quelqu'un se demande ce que change actuellement et concrètement le fait d'être baptisé. Beaucoup de personnes ne voient pas leur identité de baptisé comme un *dynamisme*, mais comme un *état figé* lié à un événement passé. Ce n'est pas la réalité de la vie baptismale. Nous nous intéressons donc à l'expérience chrétienne actuelle des personnes. Elle est un donné dont elles n'ont pas nécessairement conscience et qu'elles mettent rarement en lien avec le fait d'être baptisées. Notre objectif est de les aider à mieux voir les manifestations en elles de cette vie de baptisé :

- pour qu'elles les reconnaissent, qu'elles en prennent conscience.
- pour qu'elles les développent.
- pour que leur expérience spirituelle, mieux reconnue, les aide à être moins affectées par les sentiments d'exclusion. Ces sentiments, en effet, ressortent souvent d'une image que les personnes se font, même s'ils s'enracinent, pour une part, dans l'attitude maladroite des communautés à leur égard. Ils peuvent se défaire par une meilleure identification du dynamisme spirituel actuel de ces personnes.

Quelles sont les manifestations courantes de l'Esprit Saint dans une vie de baptisé ? Nous les connaissons tous : le désir de Dieu, la prière, l'attachement à l'Église – même s'il peut être vécu de manière conflictuelle –, la soif des sacrements, l'aspiration à pardonner, le souci de la transmission de la foi aux enfants, le goût pour des gestes d'amour, de service, et tant d'autres choses... Il est très courant que les fidèles vivent cela sans percevoir que l'Esprit Saint est à la source de leur dynamisme dans tous ces domaines et pour faire face à toutes les difficultés qui peuvent se présenter sur leur route.

Il ne s'agit pas tant de faire ce lien de manière intellectuelle que d'aider la personne à s'intérioriser pour qu'elle perçoive intérieurement ce lien.

Gérard
Berliet

C'est le plus difficile : aider la personne à entrer en elle-même pour qu'il lui soit donné de voir. Il est évidemment requis, pour l'accompagnateur, d'avoir observé en lui-même quelque chose de l'œuvre de l'Esprit, d'en avoir une certaine conscience. Il lui est plus facile, ainsi, de trouver les questions qui vont aider d'autres à découvrir à leur tour l'œuvre intérieure de l'Esprit Saint en eux. Autrement dit, nous avons à accueillir cette question du Christ pour nous-mêmes, et à trouver ce qu'elle nous permet de voir, avant de la poser à d'autres.

Ce patient travail d'appropriation, d'intégration de l'identité de baptisé permet aux personnes de mieux se situer en disciples de Jésus devant le Père, en frères en sœurs des autres membres de la communauté ecclésiale. Il en résulte normalement un changement, un progrès dans la vie chrétienne. C'est sur ce fondement qu'on peut envisager comment vivre d'une manière nouvelle la relation au Seigneur dans l'Eucharistie. Nous introduisons cette deuxième étape par une nouvelle question du Christ :

2. Reconnais-tu par quels chemins je viens communier à toi à la messe et même en dehors de la messe ?

Thème

2.1 Pourquoi cette question ?

1. Nous avons tous conscience de la souffrance que représente le fait de ne pas être admis à communier sacramentellement lors de la célébration de l'Eucharistie. Il est certain que le Christ désire venir à la rencontre des fidèles divorcés vivant une nouvelle union. Comment donc les aider à trouver de justes dispositions d'accueil à l'égard du Seigneur, qui les conduisent à une nouvelle manière de communier à Lui ?

2. Beaucoup raisonnent, pour ce qui concerne la communion eucharistique, en termes de tout ou rien : « Si je communie sacramentellement, j'ai tout, sinon, je n'ai rien ! » Une telle attitude ne rend pas compte de la réalité vécue concrètement, ni de l'enseignement de l'Église. D'après le Concile et dans l'expérience religieuse des fidèles, il y a quatre modalités de la présence du Christ dans la liturgie : l'assemblée qui prie, le ministre, la Parole de Dieu, et au plus haut point les espèces consacrées⁴. Notre perspective est donc d'aider ceux qui ne peuvent communier sacramentellement à reconnaître les chemins que le Seigneur Jésus choisit pour venir à leur rencontre.

3. Le sacrement de l'Eucharistie est, par essence, « le don ». Le Seigneur Jésus nous apprend à le recevoir comme tel. Personne n'en est

digne, personne ne peut l'exiger comme un « dû ». Quand une personne est portée à l'exiger, l'Église l'invite à entrer dans la logique du don. C'est cette entrée dans la *logique du don* qui permet de renoncer à la communion sacramentelle pour communier au Seigneur autrement.

2.2 Comment éduquer à la communion non-sacramentelle en Église ?

1. Par une relecture de l'expérience concrète de la participation à la messe

La question que nous utilisons est celle-ci :

« Comment le Seigneur Jésus est-il venu à ta rencontre dans les dernières Eucharisties auxquelles tu as participé ? »

La première fois qu'on pose la question, la personne peut être déconcertée. Puis elle s'habitue à observer mieux ce qui se passe durant la messe, à reconnaître par quoi elle est touchée, et à faire un lien avec la personne du Seigneur. Petit à petit, elle devient capable d'identifier les grâces sensibles qu'elle reçoit et qui subjectivement la nourrissent, plus que ne le faisaient ses communions distraites d'autrefois.

Gérard
Berliet

2. Par la redécouverte de l'adoration du Saint Sacrement

C'est de fait un lieu de communion profonde avec le Seigneur Jésus, spécialement quand on adore en commun. Il faut en parler bien-sûr, mais rien ne remplace l'expérience, dès que la proposition devient recevable, pour ceux qui en ont besoin.

3. Il convient de rendre sensible aux liens entre le sacrement de mariage et l'Eucharistie et de donner sens au renoncement à la communion sacramentelle

C'est quand il devient un *renoncement* (autrement dit une décision qui s'enracine dans le cœur) que le fait de ne pas communier devient fécond, qu'il porte du fruit dans la personne. Une obéissance « parce qu'il faut » ne porte généralement pas beaucoup de fruit. L'accompagnateur doit donc veiller avec soin à ce que la personne prenne à ce sujet une véritable décision dont le sens s'enracine à la fois dans l'Écriture, dans ce que dit l'Église, et en elle-même.

Il est bien sûr nécessaire de rapprocher le contenu de l'engagement du mariage : « Je te reçois comme époux - épouse - et je me donne à toi pour t'aimer fidèlement tout au long de notre vie » de ce que fait Jé-

sus dans l'Eucharistie : « *Ceci est mon corps livré pour vous... ceci est mon sang versé pour vous.* » Mais on ne sait jamais à quel rythme les personnes peuvent s'approprier ces deux réalités et les liens qu'elles entretiennent entre elles. On ne peut évidemment pas en rester à une compréhension seulement intellectuelle. Le mariage, l'Eucharistie, sont affaire de corps livré...

Quant au renoncement à la communion sacramentelle, il y a au moins trois manières de lui donner sens :

Beaucoup de membres de la communauté chrétienne communient sans se soucier de la cohérence de leur vie avec ce que fait le Seigneur Jésus dans l'Eucharistie, peut-être même sans beaucoup de foi en la présence réelle. C'est pour la santé spirituelle de l'Église une atteinte grave. Ne pas communier sacramentellement parce que j'ai compris, parce que je crois que ma vie n'est pas en cohérence avec ce que fait le Christ dans l'Eucharistie est un acte prophétique à l'égard de la communauté chrétienne dont les membres sont appelés, eux aussi, à « scruter leur conscience » avant de communier.

Thème

C'est, et cela demeure un manque, même si ce n'est pas – et de très loin – une privation totale, de ne pas communier sacramentellement. Appartiennent au grand corps de l'Église, des baptisés séparés ou divorcés qui ont fait le choix de rester seuls par fidélité au Christ, à l'Église, à leur conjoint de sacrement de mariage. Ils sont, en raison de leur fermeté dans l'engagement, privés de tendresse conjugale pour toute leur vie. Par l'amour et le respect qu'ils portent à ces frères et sœurs, certains fidèles divorcés remariés enrichissent le sens de la décision qu'ils tiennent de ne pas communier sacramentellement. C'est un acte d'amour très fort, et fécond, qui construit l'unité de l'Église, et rend frères et sœurs dans la foi, de manière sensible, certains de ses enfants qui orientent leurs vies de manières diamétralement opposées.

Certains fidèles divorcés remariés ont une conscience vive des souffrances particulières qu'ils ont infligées aux enfants – les leurs ou ceux du nouveau conjoint – en prenant la décision de contracter une nouvelle union. C'est de fait ce nouvel engagement qui rend le plus souvent irréversible la rupture entre les époux... que les enfants ne peuvent jamais dissocier dans leur cœur, du fait qu'ils sont nés de leur union. Même si ces souffrances s'apaisent avec le temps, elles marquent les enfants pour la vie. À cause de cela, certains divorcés remariés préfèrent communier au Christ autrement que sacramentellement, aussi longtemps que dure l'union qui dissocie les époux

du couple parental légitime. C'est une marque de respect et d'amour pour les enfants.

Par ailleurs, les communautés ont tout à gagner à reprendre conscience de la profondeur de l'Eucharistie et du sacrement de mariage, de leurs liens, de la lumière qu'ils s'apportent l'un l'autre... tout intérêt aussi à réapprendre le sérieux de la communion sacramentelle. Il y faudra un travail pastoral conséquent.

Les cheminements des fidèles divorcés remariés à l'égard de l'Eucharistie et de la communion spirituelle peuvent être longs. Certains éprouvent d'assez profondes résistances. Il est malgré tout important que la démarche de donner la préférence à la communion spirituelle soit proposée, parce que c'est un chemin de croissance éprouvé. C'est en fait dans la pratique, dans le concret de l'expérience et en donnant sa confiance au Seigneur et à l'Église que la personne peut découvrir à quel point le Christ Jésus vient à sa rencontre. Il est important pour nous tous de Lui laisser l'initiative. Nous ne pouvons pas Lui imposer notre désir de Le recevoir. Le fidèle divorcé remarié, en raison de sa nouvelle union qui contredit objectivement ce que fait le Christ dans l'Eucharistie, est invité à manifester fortement qu'il laisse au Christ l'initiative de le visiter de la manière qu'il Lui plaira, comme Zachée, Lévi, ou le Centurion.

Gérard
Berliet

Aussi difficile et féconde qu'est la juste relation à l'Eucharistie est la juste relation au sacrement de mariage. S'il est valide, il demeure. Comment en vivre dans la nouvelle situation qui n'est pas en cohérence avec lui ? Nous partons de nouveau d'une question posée par le Christ, à travers l'Église :

3. Dans le sacrement de mariage, je t'ai confié un ministère d'époux ou d'épouse. À quoi reconnais-tu que ma présence dans votre lien – si le sacrement était valide – demeure encore, pour toi et pour tous, une source de bénédiction ?

3.1 Pourquoi cette question ?

1. Un sacrement, comme action du Christ, est toujours, en soi, source de bénédiction. Le sacrement de mariage, si les conditions étaient réunies pour qu'il existe, le demeure pour toujours. Il ne change pas de nature, du fait d'une nouvelle situation matrimoniale. Il ne peut devenir une malédiction ! Ce serait exactement contraire à la notion de sacrement. Les fidèles qui ont contracté une nouvelle union se trouvent donc devant un défi particulier et difficile que seul

le Christ peut les aider à relever : découvrir que leur mariage sacramentel, s'il existe, est toujours source de vie et de sens, même dans la nouvelle situation.

2. Très souvent, la conscience de la dimension sacramentelle de la première union est très petite ou inexistante. Et la conscience actuelle de ce qu'est le sacrement de mariage et de son caractère de « sacrement primordial » l'est tout autant. En raison du caractère central du mariage dans la tradition catholique,

- image de la communion Trinitaire,
- signe de l'alliance de Dieu avec les hommes,
- signe nuptial de la rédemption acquise dans la mort et la résurrection de Jésus,

il semble que nous n'ayons pas d'autre choix que de former à la compréhension en profondeur de ce sacrement ; tâche délicate s'il en est, du fait qu'une bonne théologie ne suffit pas. C'est dans le lien fait entre la théologie et l'expérience humaine, l'histoire personnelle, que s'ouvre le chemin. C'est laborieux, cela demande du temps, mais c'est possible, grâce à Dieu.

Thème

3. On entend parfois dire que le sacrement est mort parce que l'amour est mort. Pour bien des raisons, cette affirmation n'a pas de sens. Le sentiment, n'est pas la jauge de l'indissolubilité dont la source est... en Dieu, dans la communion du Père et du Fils, ou dans l'amour du Christ pour l'Église auxquels le sacrement de mariage fait participer. Par ailleurs, et même au plan humain, qui peut affirmer avec certitude qu'un amour est mort ? L'amour – même dans la compréhension la moins mûre qu'on peut en avoir en le réduisant au « sentiment » – est sujet à renaissance, en particulier quand est reçue la grâce du pardon.

4. Dans une histoire conjugale qui a duré plusieurs années, dans laquelle des enfants ont vu le jour, il y a nécessairement du bien, dont il est important, par loyauté, de garder la mémoire. Noircir le passé n'aide pas à bâtir le présent. L'accès à un regard aussi vrai que possible sur la sacramentalité du premier lien et nuancé quant à l'histoire commune est une œuvre de longue haleine, mais très utile pour vivre plus librement l'aujourd'hui : « La vérité vous rendra libres » (Jean 8, 32).

5. C'est très difficile d'accepter que la conjugalité du lien non sacramentel ne puisse être image de la communion trinitaire ou de l'amour du Christ pour l'Église. C'est comme s'il n'y avait plus de sainteté dans la conjugalité, alors que le sentiment du caractère sacré de l'amour est assez spontané chez des personnes de bonne volonté. C'est un de-

voir de la communauté d'accompagner cette prise de conscience pour qu'elle ne conduise pas au désespoir, mais devienne une source de vie et de progrès.

3.2 Comment la communauté ecclésiale peut-elle aider à prendre conscience que le sacrement de mariage demeure source de bénédiction pour tous, même dans le cadre d'une nouvelle union ?

1. Les membres de la communauté – qu'ils soient époux, célibataires, consacrés, prêtres, séparés ou divorcés demeurés seuls – sont conviés à la foi dans le sacrement de mariage. Les fidèles qui vivent une nouvelle union aussi. Cela requiert, comme toutes les autres questions de notre cheminement, une double attention :

- Un regard attentif accordé à la vie conjugale et familiale actuelle et passée, aux mouvements du cœur qui en découlent. Ces mouvements révèlent, normalement, dans la durée, ce qui exprime ou a exprimé le plus fidèlement la conjugalité évangélique.
- Pour cela, une écoute, attentive elle aussi, de la Parole de Dieu, de la Tradition, du Magistère, est nécessaire... Jusqu'à pouvoir faire des liens entre ce qu'ils disent de manière générale du projet de Dieu et ce qu'ils signifient relativement au cheminement particulier. Vient un moment où ils ne font plus peur, prennent sens, deviennent douce lumière pour la personne.

*Gérard
Berliet*

La pensée qu'a développée Jean-Paul II dans ses catéchèses sur la théologie du corps est une source considérable à exploiter (en particulier le premier point pour ce thème) :

- Homme et femme, à l'image de Dieu dans la communion des personnes.
- Le corps, le cœur et l'Esprit : les conséquences du péché originel et l'appel à vivre l'amour selon l'Esprit.
- Résurrection, mariage et célibat : la rédemption du corps.
- L'amour humain dans le plan divin : les liens entre union et procréation.

Ces catéchèses demandent aux accompagnateurs un effort laborieux et patient d'assimilation. Mais on peut y reconnaître une pensée qui parle avec finesse de l'amour humain et de sa signification religieuse. Il s'agit de la rendre accessible en y choisissant quelques points essentiels auxquels il faut associer des questions d'appropriation. On peut ainsi reconnaître, dans la vie concrète, la théologie qu'elle exprime.

2. « Sans doute reste-t-il encore quelque chose du lien ? » Cette question peut être posée avec délicatesse, même en groupe lorsque la confiance est là. On peut déjà la poser d'un point de vue strictement humain. Ceux qui acceptent d'en parler aident les autres à accueillir la question, même s'ils gardent le silence. Dans un deuxième temps, il est important d'essayer de reconnaître, devant Dieu, ce qui peut relever de la permanence du lien sacramentel : les enfants conçus ensemble, bien-sûr, mais aussi la parole et le corps donnés... une unité indissoluble si elle a été choisie librement et dans une conscience suffisante des engagements qu'on prenait : fidélité, fécondité, unité.

3. Sur le plan humain, considérer que « l'amour est mort » peut conduire au déni sur ce qui a pu être bon dans toute une tranche de vie, souvent très longue. Il convient donc de favoriser une mémoire moins schématique. C'est souvent autour des enfants et petits-enfants qu'on a accès à quelque chose du lien qui reste vivant. Dans les dialogues d'accompagnement personnel ou de groupe, il peut être bon de donner l'occasion de parler des efforts d'entente à cause des enfants.

4. La prise de conscience de la différence entre un mariage sacramentel et une union qui ne l'est pas ne peut se faire que dans la prière, l'ouverture à Dieu et à l'Église. Lorsqu'elle se fait, c'est un progrès considérable.

Vis-à-vis de ceux qui vivent la condition du remariage civil ou d'une nouvelle union de fait, il est important que les membres de la communauté qui ont pu rester fidèles à leur mari ou leur femme découvrent que leur lien conjugal a été sauvé par le Christ. Il n'y a aucune gloire à être fidèle, sinon celle d'être sauvé.

Ce qui est important, c'est que les uns et les autres découvrent la nature du projet de Dieu sur l'amour humain, quels obstacles ce projet magnifique a rencontrés et rencontre, et comment Jésus-Christ le sauve, en chacun.

5. Dieu nous surprend parfois. Parmi les fidèles ayant contracté une nouvelle union malgré le mariage valide de l'un d'entre eux, certains entendent, le plus souvent après un long chemin, l'appel à renoncer à la conjugalité. Si cela vient de Dieu, c'est un ultime pas de croissance en amour, une grande grâce. Ce choix n'est possible qu'en réponse à un appel du Seigneur. L'accompagnateur en est à l'occasion le témoin émerveillé. C'est le Christ qui peut rendre capable d'un tel renoncement dans la paix, par amour de Lui, par respect du conjoint du sacrement de mariage et des enfants.

Thème

4. Conclusion

Le 3 décembre passé, les médias ont fait connaître que le pape émérite Benoît XVI a publié une « retractatio » concernant la fin d'un article que le jeune Joseph RATZINGER avait écrit en 1972, contribution dans laquelle il évoquait un possible assouplissement de la discipline eucharistique relative aux divorcés remariés⁵. Voici les premières lignes de cette « retractatio », dans lesquelles nous voyons une expression très précise de ce qui nous a guidés dans nos recherches pédagogiques et pastorales :

L'Église est Église de la Nouvelle Alliance, mais elle vit dans un monde dans lequel cette « dureté de [...] cœur » (*Matthieu 19,8*) à cause de laquelle Moïse a légiféré continue à exister sans aucun changement. Que peut-elle donc faire de concret, en particulier à notre époque où la foi devient de plus en plus édulcorée, y compris au sein de l'Église, et où les « choses que recherchent les païens », contre lesquelles le Seigneur met ses disciples en garde (*voir Matthieu 6,32*), menacent de devenir de plus en plus la norme ?

Avant tout et essentiellement, elle doit annoncer le message de la foi de manière convaincante et compréhensible et chercher à ouvrir des espaces où elle puisse être vécue véritablement. La guérison de la « dureté de cœur » peut être obtenue seulement par la foi et c'est seulement là où celle-ci est vivante qu'il est possible de vivre ce que le Créateur avait destiné à l'homme avant le péché. Voilà pourquoi la chose principale et vraiment fondamentale que l'Église doit faire est de rendre la foi vivante et forte⁶.

Gérard
Berliet

Gérard Berliet, prêtre du diocèse de Dijon, président de l'association Miséricorde et Vérité, prêtre coopérateur de la paroisse Dijon Sacré-Cœur/St-Jean Bosco, professeur au séminaire provincial Saint-Irénée de Lyon et responsable de la pastorale des fidèles divorcés-remariés du diocèse de Dijon, fait partie des 253 participants au synode sur la famille, convoqué par le pape François, du 5 au 19 octobre 2014, sur le thème : « Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation ».

5 Il n'a pu le faire, à mon sens, sans être en profonde communion avec le pape François.

6 J. RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Einführung in das Christentum. Bekenntnis, Taufe, Nachfolge*, Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Band 4, Verlag Herder, Freiburg, 2014.

Grégory
Solari



L'économie comme ontologie fondamentale? Lecture de *Schau der Gestalt*¹

Introduction

La première phrase de *Schau der Gestalt* annonce d'emblée le projet de Hans Urs von Balthasar dans ce volume de *Herrlichkeit* consacré à l'« Apparition de la Figure » : « On a tenté, dans cet ouvrage, de développer la théologie chrétienne à la lumière du troisième transcendantal, c'est-à-dire de compléter la considération du vrai et du bien par celle du beau². » Balthasar se livre ici à ce que Jean-Yves Lacoste considère comme un acte d'une « insolence incontestable à l'égard de l'histoire de la philosophie³ ». Pourquoi? Parce qu'en même temps qu'il situe *Schau der Gestalt* dans l'horizon de la métaphysique (en partant des transcendants), Balthasar amorce une sortie hors de celle-ci en remplaçant l'ens par un autre transcendantal : *pulchrum* – le beau – qui était jusque-là subordonné au vrai.

Cette substitution, on le sait, a rendu possible le rapprochement de la notion de *Gestalt*, que Balthasar reprend à l'esthétique de Goethe, avec le Christ; la Gloire (*Herrlichkeit*) qui se manifeste, c'est le Christ en tant que Figure. La *Gestalt* ne forme pas le contenu de la Révélation; elle est la Révélation même : dans la Figure, ce qui apparaît est inséparable de l'économie qui constitue son mode d'apparaître. Le Fils se donne tout entier dans la Figure du Christ, sans réserve ni rétention de sa divinité, comme l'affirme saint Paul (*Philippiens 2*, 6-11). Peut-on qualifier *Schau der Gestalt* d'entreprise « phénoménologique »? Parce que le Verbe de Vie s'est manifesté « dans sa réalité corporelle », l'expérience de foi doit être conçue, écrit Balthasar, « comme la rencontre de tout l'homme avec Dieu. [...] Tout l'homme, c'est-à-dire l'homme non seulement avec sa raison

1 Titre du premier volume de la trilogie de Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. I. Schau der Gestalt*. Les pages mentionnées entre parenthèses renvoient à la traduction française : *La Gloire et la Croix. Apparition*, Aubier, Paris, 1965. Notre lecture se limite aux pages 185-217 de la première partie (sur « L'évidence subjective »), consacrées à « L'expérience de foi ».

2 « *Die Sicht des Verum und des Bonum zu ergänzen durch die des Pulchrum* » (I, 11).

3 « *Minima balthasariana* », *Revue thomiste*, 1986, IV, p. 125.

Signet

(qu'il devrait sacrifier à une vérité non évidente), mais immédiatement aussi avec sa volonté; non seulement avec son âme, mais aussi et de la même manière avec son corps» (p.185). L'expérience de foi est inséparable du mode de manifestation de Dieu dans le Fils « devenu homme » (*Menschwerdung*). C'est ce qu'affirme d'entrée de jeu Balthasar : il n'y a pas d'autre accès à la foi que « l'acte d'existence de Jésus-Christ lui-même » (p. 185). On pourrait donc définir l'économie au sens où l'entend Balthasar en empruntant les termes du § 47 des *Ideen I* de Husserl : « Une intuition donatrice originaire [...], source de droit pour la connaissance. [...] Tout ce qui s'offre à nous dans l'intuition de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors⁴ ». Dans la Révélation, « ce qui s'offre à nous [...] de façon originaire (dans sa réalité corporelle [*leibhaften Wirklichkeit*]) », c'est le Logos devenu chair ; et ce qui « doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne », c'est l'économie, en tant que mode de manifestation du Christ. « La

gloire, écrit Balthasar, apparaît pour Jean "dans la chair", dans une figure finie, unique, absolument privilégiée »; et il ajoute : « Parce que c'est l'être absolu lui-même qui apparaît [...], on n'entrevoit aucune possibilité philosophique, religieuse, mystique, de dépasser, de spiritualiser ou de dissoudre en quelque manière cette figure » (p. 197)⁵.

Il reste que si Balthasar renverse l'ordre des priorités et donne le primat à l'économie sur l'ontologie pour aborder la Révélation, il ne s'affranchit pas entièrement du cadre ontologique hérité de la métaphysique. « Ce qui apparaît » dans l'économie n'a pas entièrement le même statut que le phénomène chez Husserl. C'est pourquoi, plutôt que le terme de phénoménologie, nous préférons utiliser celui (heideggérien) d' « ontologie fondamentale » pour qualifier le projet de Balthasar. En lisant ces pages, il nous est apparu en effet que « l'expérience de foi » est conditionnée par deux éléments. Le premier est une temporalité spécifique ; le second est un existentiel. L'apparition de la Figure (c'est-à-dire la Révélation) comprend en elle-même tout ce qu'après Newman on appelle le « développement » de la doctrine. Il y a bien un écart, entre

Grégory Solari

4 HUSSERL, *Idees directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950, p. 78.

5 Ce qui fait dire à Peter Henrici : « À cause de cette attitude fondamentale qui ne construit pas *a priori*, mais se montre réceptive *a posteriori*, la théologie de Balthasar n'est pas, comme celle de Hegel, une simple superstructure trinitaire de l'histoire des idées en Europe, mais est issue de la Trinité même ». « La Trilogie de Hans Urs von Balthasar : une théologie de la culture européenne », *Communio* 30, 2, p. 26.

tantôt l'apparition de la Figure et sa reconnaissance, tantôt son intuition et le dépliement de sa signification, mais cet écart de temps n'induit paradoxalement aucune distance entre les deux moments. Tout est toujours déjà donné dans la Figure. Le développement semble s'éloigner de la source de la Révélation; en réalité, c'est « un chemin qui ne mène nulle part », sinon à ce qui est déjà-là. À cette temporalité s'ajoute ce que Balthasar, dans son « analyse existentielle théologique », désigne par le terme d'*Einstimmung* (concordance), qui recouvre les différentes modalités de l'expérience de foi comme « rencontre de tout l'homme avec Dieu ». [...] c'est - à - dire l'homme non seulement avec sa raison [...], mais [...] aussi avec sa volonté; non seulement avec son âme, mais aussi et de la même manière avec son corps » (p. 185). On voit que le caractère du *Dasein* balthasarien s'apparente sur deux points au *Dasein* heideggérien : il est conditionné par un rapport à une *temporalité spécifique* (temps « authentique » chez Heidegger, temps « économique » chez Balthasar⁶), et il se rapporte à la question de l'être (ici la Figure) via une *disposition* (*Stimmung*), spécifique elle aussi.

Peut-on inférer de cette similitude que Balthasar mène un dialogue implicite avec Heidegger dans ce chapitre? Tente-t-il de reconduire l'analytique philosophique heideggérienne du *Dasein*, de l'horizon de la finitude dans laquelle Heidegger l'a enfermée, à l'horizon théologique d'où celui-là l'a dégagée? Le fait que Balthasar propose dans ces pages une « analytique existentielle théologique » permet de ne pas interdire *a priori* une telle possibilité. Ces lignes se proposent donc de tester cette hypothèse en plaçant ce chapitre de *Schau der Gestalt* dans l'horizon heideggérien des cours du semestre d'été 1920 sur *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*⁷. Heidegger montre la difficulté que pose l'émergence de la « conscience historique » aussi bien pour l'histoire de la philosophie que pour le christianisme. Comment, à l'intérieur de ce cadre, justifier la prétention à la vérité d'un jugement philosophique, ou celui d'un dogme, puisque le concept de temps mobilisé par l'historicisme est pensé ontiquement? La présence d'un Absolu sera toujours pensé diachroniquement : tantôt il se situera à l'origine de l'histoire, tantôt à son terme – ou bien

Signet

6 Balthasar traite de la question du temps (du point de vue de la théologie de l'histoire) dans les livres suivants (voir compléments bibliographiques, à la fin de cet article).

7 Balthasar n'a pas assisté à ces cours mais il a pu prendre indirectement connaissance de leur contenu grâce à Karl Löwith, qui figurait parmi les auditeurs de Heidegger à cette époque. L'essai de Löwith sur l'articulation de l'histoire et du salut (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1952) dérive en grande partie de ce cours (suite de cette note en fin d'article).

encore « au-dessus » du plan de l'histoire, dans une éternité surplombant le temps –, mais jamais comme accompagnant celui-ci de l'intérieur, sans pour autant se confondre avec lui.

Heidegger identifie clairement la difficulté dans *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*⁸. Le projet de *Herlichkeit* – dans ce premier volume – semble rouvrir la question du rapport de l'être et du temps là même où Heidegger a puisé la première inspiration de son « analytique existentielle » : dans la facticité chrétienne et l'économie dont elle dérive⁹. À cette différence près que ce n'est pas l'être qui est donné à penser dans l'économie, mais l'amour, à savoir le dessein divin de salut révélé dans l'apparition de la Figure du Christ – le mystère pascal. De sorte que la réponse balthasarienne à l'aporie de l'historicisme « détruit » en quelque sorte à distance le

point de départ heideggérien (on pourrait parler ici d'un « dommage collatéral ») et reconduit la temporalité du *Dasein* authentique à la source évangélique d'où Heidegger l'a fait procéder dans les années 1920, avant qu'il n'orchestre son oubli à partir de *Sein und Zeit*. C'est en ce sens aussi que *Schau der Gestalt* – en tout cas ces pages – s'apparente à un geste phénoménologique. L'analytique existentielle philosophique commandée par la question du lien entre l'être et le temps se voit reconduite à une analytique existentielle théologique gouvernée par la question du lien entre l'amour et le temps. Mais qu'est-ce alors que le temps du point de vue de la charité ? Commençons par placer les deux aspects (temps et disposition) induits par l'apparition de la Figure dans l'horizon heideggérien du cours de 1920. Cela nous permettra d'esquisser une réponse en conclusion.

Grégory Solari

Schau der Gestalt comme *Phänomenologie der Anschauung*

« Le développement de la conscience historique, écrit Heidegger dans *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*¹⁰, et avec elle l'avancée de la vie en devenir comme archi-phénomène (*Urphänomen*) dans le *Dasein* contemporain, remet en

question l'absolu et la possibilité de la connaissance de cet absolu et de ses systématisations dans des philosophies telles que celle préfigurée déjà par Platon et sa doctrine des Idées ». Parmi les problèmes soulevés par l'émergence de la conscience historique,

8 GA 59, Klostermann, Frankfurt, 1993.

9 Voir les cours de 1920-1921, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Klostermann, Frankfurt, 1995. Voir en particulier la première partie, p. 3-62.

10 Voir § 4, « *Leben als Urphänomen* », GA 59, p. 20-21.

Heidegger mentionne « la question de la relation entre le relatif et l'absolu, le problème de l'histoire (temporalité et supra temporalité), le problème de la culture (la validité absolue de la valeur et la valeur relative de la fabrication des biens) et le problème de la connaissance possible de l'absolu (appréhension de la validité à partir de formes relatives) » (p. 21). Comment, dans cette nouvelle configuration, le christianisme peut-il tenir ensemble l'affirmation de son caractère absolu et en même temps son caractère d'emblée historial ?

Heidegger répond en commençant par déplacer la question : du christianisme en tant que tel (ou de ce qu'il appelle la « christianité ») en direction du dogme. « Avec la formation de la conscience historique – plus exactement le développement de l'histoire des religions et des recherches en histoire comparative des religions – ce problème est entré dans une nouvelle phase pour la doctrine chrétienne et la dogmatique » (p. 21). Auparavant, le christianisme était professé comme la seule vraie religion, continue Heidegger, « sur la base d'une métaphysique spécifique » – autrement dit (la chose est sous-entendue), sur une métaphysique à l'intérieur de laquelle la question de la temporalité n'est pas, ou peu, prise en compte. Ce qui fait que le christianisme, une

fois perdu de vue ce qui constitue sa spécificité – à savoir le caractère inhérent de la temporalité dans la Révélation –, peine à pouvoir être pensé autrement que comme une forme de platonisme ; le critère de vérité peut bien avoir été transféré des Idées au Dogme, ce n'est que par opposition au temps que ce dernier, comme c'est le cas pour les Idées, peut affirmer son caractère absolu. On retrouve ici « le vieux problème platonicien, écrit Heidegger, mais amplifié et rendu plus complexe par le phénomène du caractère historique de la vie » (p. 23).

Le recours à l'histoire des religions pour justifier l'axiome « *extra Christum nulla salus*¹¹ », (p. 22) comme l'a fait la théologie au XIX^e siècle, s'avère insuffisant aux yeux de Heidegger, et cela pour deux raisons. La première est d'ordre philosophique : le concept d'histoire mis en œuvre dans l'histoire comparative des religions demeure tributaire de ce que *Sein und Zeit* appelle la « temporalité inauthentique » du *Dasein*. Il faut une autre conception de la temporalité pour que, sur le plan de l'histoire, le caractère absolu du christianisme puisse être dégagé. À défaut, la démonstration sera circulaire : elle demeurera à l'intérieur de l'« historique », et restera ainsi... temporaire – et donc aussi relative –, jusqu'à ce qu'une découverte

11 On reconnaît l'axiome catholique « *extra ecclesiam nulla salus* », que Heidegger « réduit » à son origine (le Christ), mais non sans le « luthéraniser ». Voir compléments bibliographiques.

hypothétique vienne remettre en question l'absoluité du fait chrétien. La seconde raison tient à la spécificité de ce qu'Heidegger appelle *Urchristentum* : « Le christianisme originaire n'avait pas de concept d'histoire des religions ; il n'arrivait pas à la conviction de foi qu'il n'y a *extra Christum nulla salus* à travers l'histoire comparative des religions, et il ne le pouvait pas, car il n'avait pas encore d'histoire » (p. 22). Il faut retenir deux choses ici. La première, c'est que le christianisme originaire possède une « métaphysique spécifique », c'est-à-dire autre que celle dont il dispose au moment de l'émergence de la conscience historique. La seconde chose, c'est qu'il n'a « pas encore d'histoire » ; cela signifie non pas que l'*Urchristentum* est « anhistorique » – cela reviendrait, contradictoirement, à l'assimiler à l'image platonisante que le christianisme donnera de lui-même quand il devra justifier l'absoluité du dogme –, mais qu'il n'a « pas encore » chuté dans le temps inauthentique : l'histoire. Heidegger induit donc une corrélation entre la « métaphysique spécifique » du christianisme des origines et sa conception du temps.

Pour « dépasser les oppositions » et « résoudre les tensions » apparues avec la conscience historique, il faut non pas « concevoir un nouveau système » (l'allusion

visé ici Hegel), ni « proposer une nouvelle solution au moyen d'une nouvelle combinaison ou d'un remodelage [...] des concepts fondamentaux du schéma du problème » ; « tout autre chose est en jeu ici, continue Heidegger ; il s'agit de faire sortir la philosophie hors de son aliénation, et de la ramener à elle-même (une destruction phénoménologique) » (p. 28). À cette condition – qui s'apparente sous la plume de Heidegger, remarquons-le, à ce que l'on pourrait appeler une réduction « pascalienne » de la philosophie : sortie de la métaphysique, mort (destruction), résurrection –, le caractère authentique du temps peut être recouvré, et avec lui le caractère authentique du *Dasein*¹². « L'authentique, continue Heidegger, est toujours nouveau, parce que l'ancien est toujours dans un certain sens nécessairement devenu inauthentique pour nous ». Et il continue, dans des lignes qui forment philosophiquement la conception théologique du développement balthasarien : « Je ne trouve l'authentique que lorsque l'ancien est aussi donné, car une certaine rétrocession (*Rückgang*) accompagne celui-ci au long de son chemin. C'est toujours dans une nécessité existentielle que l'acte philosophique trouve le motif de son effectuation » (p. 29).

Le temps authentique possède donc trois propriétés :

Grégory Solari

12 Ce caractère, on le sait, Heidegger en a trouvé le paradigme – ou plutôt la source – dans la facticité chrétienne, telle que l'ont dégagée ses cours de 1920-1921, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, op.cit. Voir en particulier la première partie, p. 3-62.

1. il est « toujours nouveau » – à savoir, « eschatologique » (au sens où l'entend Heidegger dans *Sein und Zeit*);
2. il est originaire – c'est ce que souligne le préfixe allemand *Ur*;
3. il ne se donne pas sinon dans la permanence paradoxale de

l'ancien (*Rückgang*) dans le neuf. À quoi s'ajoute la condition de possibilité de son dé-couvrement, hors de l'inauthentique : une « nécessité existentielle ». Avec ces éléments à l'esprit, nous pouvons nous tourner vers Balthasar.

La Révélation comme découverte

En tant qu'elle conjoint la Révélation et l'économie, la Figure n'est pas provisoire dans la théologie de Balthasar. « Il y a dans la conscience chrétienne la plus intime, écrit-il, le développement spontané du dogme à partir de l'expérience qui n'est justement pas une expérience psychologique [...], mais une expérience par avance "dogmatique", puisque le témoignage de l'Esprit qui nous est donné dans notre intimité ne peut jamais être interprété comme un dialogue de l'enfant de Dieu avec lui-même. En effet, que nous soyons enfants de Dieu, l'Esprit ne nous l'atteste qu'en nous montrant en même temps d'où nous le sommes devenus » (p. 195)¹³. Ces lignes induisent deux choses ; la première est une double corrélation : 1. une corrélation du développement avec

l'économie ; 2. une corrélation de l'esprit avec l'Esprit qui atteste que nous sommes devenus fils dans le Fils. La seconde, c'est une simultanéité ; même s'il existe un écart chronologique entre le moment de la Révélation et celui du dogme formulé, ces deux moments sont inséparables : la Révélation – et donc l'expérience de foi – comprend le développement¹⁴. Plus qu'une « différence ontologique », c'est une différence « chronologique » qu'il convient de penser ici : quel concept spécifique de temps l'économie induit-elle ? Ce que Balthasar écrit de « l'interprétation johannique de la Révélation » peut nous mettre sur la voie. Avec « le Christ comme apparition de l'Être absolu [...], un simple élan vers le futur du Christ est dépassé. Non pas supprimé – la foi es-

Signet

13 Autrement dit, ce qui se donne dans l'« évidence subjective » de la Révélation ressortit à la Figure et au Dogme : les deux concepts se recouvrent exactement. Balthasar coupe à sa racine la possibilité d'un christianisme tantôt « anonyme » (Rahner), tantôt purement évangélique, c'est-à-dire purifié de toute « hellénisation » (Harnack).

14 C'est ce qui fait « le caractère structuré, complexe, de l'expérience chrétienne [...], écrit Balthasar, qui ne peut jamais être ramenée définitivement à un contenu ou à un état particulier, à une impression sensible ou spirituelle, à un sentiment ou à une expérience vécue, mais qui signifie l'entrée progressive de l'homme croyant dans la réalité totale de sa foi, sa "réalisation" progressive. Ce n'est pas autrement que Pascal, Kierkegaard, Newman ont compris l'expérience chrétienne » (p. 202).

père ardemment et attend impatientement ce retour (1 Jean 2, 28), mais déjà en quelque sorte atteint par un "avoir déjà" [...], un "posséder déjà la vie éternelle", qui est donné – ou dé-couvert – « dans la prière » (p. 204) [...], une "victoire déjà acquise sur le monde" (p. 204). On pourrait dire ici que la Révélation tient ensemble deux

propriétés : d'un côté, elle est *archéologique*, en ce sens qu'elle est la manifestation du Père – le Principe, dans la Figure du Christ découverte par l'Esprit; d'un autre, elle est *eschatologique*, car le mouvement qui va du Principe vers son « terme » (l'Esprit) et « repart » en quelque sorte de lui, est infini.

Le concept d'*Einstimmung*¹⁵

À l'instar du concept de Révélation comme découverte-développement, celui de *Einstimmung* (accord, concordance), employé par Balthasar pour désigner la reconnaissance « subjective » de la Figure, comprend l'idée d'une simultanéité. Ce concept synthétise les différentes métaphores musicales (« vibrer », « résonner », « être un violon », « s'adapter ») par lesquelles Balthasar décrit la réponse « théo-esthétique » que doit susciter l'expérience de Dieu. « Ce n'est pas seulement par une faculté particulière que l'homme est ouvert par la connaissance et par l'amour, au toi, aux choses et à Dieu; il est, en tant que totalité (c'est-à-dire à travers toutes ses facultés), *accordé* [c'est nous qui soulignons] à la réalité totale » (p. 206). On trouve déjà ici, dans l'immanence mutuelle de la « totalité » et de la « réalité totale » induite par le concept de concordance, le concept d'« intégration » développé dans *Das Ganze im Fragment*, (1970). La publication de ce livre est posté-

rieure à celle du premier volume de la trilogie (1959), mais ici déjà Balthasar confère à son concept d'*Einstimmung* les caractères d'une totalité (la Figure) présente dans le fragment (le chrétien qui la reconnaît). « L'expérience chrétienne nous a paru susceptible d'être déterminée [...] à partir d'une totalité de vie qui intègre en soi les actes particuliers de foi, de charité et aussi ceux qui relèvent du sentir pour faire apparaître et laisser s'affirmer dans cette intégration la vérité de ce qui est cru » (p. 204).

Grégory Solari

Cette « totalité de vie », c'est la Figure du Christ – « l'être absolu [...] qui apparaît » écrit Balthasar (p. 197). À l'intérieur de cette Figure sont compris :

1. l'existence du chrétien (comme le fragment dans le tout);
2. les principaux éléments qui déterminent l'« expérience chrétienne » – à savoir les actes de foi et de charité;
3. les actes qui font « apparaître et laissent s'affirmer dans cette

15 Voir « L'expérience de foi », pages 185-204.

intégration la vérité de ce qui est cru ».

Retenons cette dernière phrase. Ces actes ont deux caractéristiques :

1. ils manifestent la « vérité de ce qui est cru » : ils ont une propriété phénoménalisante ;

2. ils introduisent et *en même temps* ils présupposent un « jeu » entre la reconnaissance de la Figure (ou son intuition : ce qui se donne dans la Révélation) et son expression : ils « laissent s'affirmer ce qui est cru ».

Mais cet écart n'induit pas de solution de continuité : « c'est dans

cette intégration » (du chrétien dans la Figure), précise Balthasar, qu'« apparaît » et s'« affirme » la vérité. Cet écart ne doit pas être surmonté, comme il faudrait surmonter une différence pour recouvrer l'unité ; il est au contraire la condition de possibilité d'une unité qui sauvegarde la différence (entre le chrétien et le Christ). Balthasar conçoit l'apparition de la Figure comme celle de l'« être absolu » ; une lecture ontologique de l'économie permet-elle de penser cet écart paradoxal ?

L'économie comme ontologie fondamentale

« La personne de Yahvé, écrit Balthasar, restait si fortement "l'Autre" dans le rapport d'alliance, qu'il était constamment saisi par les Juifs comme l'Absolu, et non comme celui qui occupe le lieu de l'être. C'est ce que Hegel a montré, et c'est en quoi il a vu l'aspect nouveau et définitif de l'incarnation néotestamentaire, où Dieu est en même temps lui-même et l'autre que lui-même, se manifestant ainsi réellement pour la première fois comme l'Être absolu » (p. 199). La propriété de ce dernier réside non pas dans un dépassement de tout conditionnement, mais dans une capacité, attribuée à l'Esprit Saint, que Balthasar appelle le « franchissement » des distances (p. 215) : dans l'incarnation, Dieu manifeste qu'il « est en même temps lui-même et l'autre que lui-même » pour reprendre la formule de Hegel reprise par Balthasar.

C'est donc via l'économie que Dieu sinon acquiert du moins révèle le caractère « absolu » de son être. « L'incarnation du Fils est, répond Balthasar – en soulignant le « est » –, l'amour révélé du Père, et de Dieu tout entier » (p. 198). Ce qui se donne dans « l'évidence objective » de l'apparition de la Figure, via « l'évidence subjective » de l'expérience de foi, c'est ce qu'il y a d'absolu en Dieu : l'amour. Voilà pourquoi Balthasar peut affirmer que « seul l'amour est digne de foi » : ce qui est à penser dans l'économie relève non de l'ontologie, du moins pas au premier chef, mais de la charité. « Au fond de l'acte de foi [...], écrit Balthasar, il y a déjà psychologiquement ce paradoxe irréductible : se connaître soi-même (comme amour) dans le mouvement vers l'aimé, donc faire dans ce mouvement l'expérience de Dieu et de soi-même, et pour-

Signet

tant n'avoir pas le droit de réfléchir sur soi parce qu'il y aurait, dans ce regard en arrière, une perte de l'amour. Car la vérité [...] se trouve dans l'abandon sans condition de son être propre pour se donner à l'aimé» (p. 200). Autrement dit, le propre de la vérité, c'est d'être «kénologique».

Peut-on voir dans cet «abandon sans condition de son être» une invitation à dépasser l'ontologie pour rendre compte de l'économie? Disons plutôt qu'ici Balthasar confère à l'ontologie abstraite de la métaphysique (ainsi qu'à son épistémologie) les propriétés de l'«être absolu» manifesté dans la Figure. L'économie n'est pas encore une «ontologie fondamentale», mais avec le concept d'«expérience originelle de Dieu» (p. 207), que Balthasar introduit dans son ontologie, via la notion thomasiennne de «complaisance spirituelle», elle s'en rapproche.

Cette «expérience originelle» de Dieu consiste dans un mode d'appréhension particulier, mi-actif mi-passif : le *Gespür*, dans lequel on peut voir l'existential spécifique

du *Dasein* chrétien. Cet «[as] sentir» ne se «situe» pas à côté de la raison, ni de la volonté. À l'instar du «point central de la réalité humaine», que Balthasar ne définit pas, il doit être compris, écrit-il, «comme l'intégration de toute la vie personnelle» (p. 207), ou comme une «disposition permanente au plus intime de la créature». Cette disposition confère un caractère paradoxal au sentir, décrit en trois temps par Balthasar : 1) il n'est jamais exclu des actes que la raison «rend possibles» (p. 208); 2) ces actes sourdent du «fond essentiel de la créature [...], qui est comme tel adhésion à l'être et à Dieu – joie ontologique» (p. 208); pourtant 3) cet existential échappe à la conceptualisation : dans cette «expérience originelle», écrit Balthasar, Dieu se «révèle à partir et dans la profondeur de l'être [créé] qui [...] renvoie à Dieu comme à son principe» (p. 207); et il ajoute : «l'impossibilité de fixer cette expérience originelle n'est que le reflet noétique de l'impossibilité ontologique de fixer l'être dans son ensemble en face de Dieu. Comme tel, l'être renvoie par tout lui-même à la Source inaccessible» (p. 207). Il faut rete-

Grégory Solari

16 On pourrait dire de l'ontologie balthasarienne ce que Jean-Luc Marion écrit de «l'ambivalence de l'être» : «Pour cette pensée de l'être, le présent indique ce qui ne se restreint pas (à l'instant nul), mais se déverse et se surpasse; ce qui advient comme l'effet d'un don, donné non seulement au moment de son envoi dans le présent, mais donné intrinsèquement, y compris lorsque la présence n'y luit plus ou pas encore dans un moment présent. En sa vérité (sa découverte), l'étant, ou comme on voudra le nommer, ne dure qu'aussi longtemps et qu'en tant que donné; il reste donc donné (sa seule persévérance réside dans cette redondance) à chaque instant de sa présence, absence comprise; non pas donné une fois pour toutes et ensuite abandonné à soi, mais donné tout au long de son advenue, donné en sorte de se recevoir, de s'éprouver transpercé et tenu par la donation de part en part, du surgissement au départ, au rythme de la découverte». Jean-Luc MARION, «Dieu et l'ambivalence de l'être», in *Transversalités*, printemps 2013, p. 151-173.

nir cette dernière phrase : l'être, pour Balthasar, n'est pas une substance statique – une présence : c'est un mouvement dynamique¹⁶.

Or cette « source inaccessible », et le « principe » auquel est renvoyé l'être créé, que sont-ils ? Balthasar nous a déjà répondu : c'est « l'être absolu » manifesté comme amour dans l'incarnation. Ce qui veut dire que l'expérience originelle (ontologique) et l'expérience de foi (économique) sont toutes les deux déterminées par la Figure du Christ. C'est ce que confirme Balthasar : « Notre sentir et notre expérience de Dieu ont leur juste mesure dans le sentir et l'expérience du Christ » (p. 213). Voilà pourquoi, ajoute-t-il, le « dogme [de l'incarnation] n'est pas quelque chose "d'autre" qui se tient en face de lui [du chrétien] mais est incorporé à sa réalité jusqu'aux fondements de son moi et s'infiltré dans toutes fibres et vibrations de sa sensibilité : sans doute "il" vit encore, mais il n'est plus un je autonome,

depuis que le Christ vit en lui » (p. 215)¹⁷. Autrement dit, puisque l'économie conditionne l'« expérience [ontologique] originelle » de Dieu, et que c'est dans et par la Figure que le chrétien accède à son ipséité, on comprend maintenant comment l'économie peut être qualifiée d'« ontologie fondamentale ». Comme le *Dasein* heideggérien, le *Dasein* balthasarien arrive à son « authenticité » à travers un existentiel (le *Gespür*) ; mais à la différence de Heidegger, cet existentiel ne fait pas du *Dasein* un « être-au-monde » (ou « dans-le-monde »), mais un « être-au-Christ ». « C'est l'homme lui-même qui aime et goûte Dieu, et non un principe étranger à travers lui » écrit Balthasar (p. 211) ; puis il ajoute : c'est « un sentir donné, et, pour cette raison, [...] l'impression active d'un sentir divino-humain [celui du Christ] supérieur dans le croyant » (p. 215) ; « un sentir avec le Fils renonçant à la forme de Dieu et choisissant la forme d'esclave » (p. 213)¹⁸.

Signet

Conclusion

Balthasar a-t-il voulu indirectement prolonger la réflexion du « jeune Heidegger » dans ces pages ? Ou pour le dire autre-

ment : peut-on y voir une manière de destruction balthasarienne de la « destruction phénoménologique » opérée par Heidegger

17 Ce qui veut dire que ce sentir n'est jamais anonyme ; il est toujours christomorphique.

18 Soulignons les deux principales propriétés du *Dasein* balthasarien : 1) il est « donné » ; 2) il « renonce » à sa propre « forme ». On pourrait lui appliquer la définition de l'« adonné » de Jean-Luc Marion : un « moi second, celui de la réception et du répons ». Voir *De surcroît. Essai sur les phénomènes saturés*, PUF, coll. Quadrige, 2010, p. 54. On pourrait dire que le chrétien est lui-même une « apparition de la Figure » ; le « dogme [de l'incarnation], écrit Balthasar, [...] est incorporé à sa réalité jusqu'aux fondements de son moi » (p. 215). En ce (double) sens, le chrétien est un phénomène saturé, mais dérivé : ce qu'il « fait apparaître », et qui ne peut pas être vu sans lui, c'est ce que Balthasar appelle le « phénomène du Christ ».

ger, à savoir la reconduction par Balthasar de la temporalité du *Dasein* authentique à la source évangélique d'où Heidegger l'a extraite dans les années 1920, avant qu'il n'orchestre son oubli à partir de *Sein und Zeit* ? Disons au moins que par cette reconduction de l'analytique existentielle philosophique commandée par la question du lien entre être et temps à une analytique existentielle gouvernée par la question du lien économique entre l'amour et le temps, ce qui dans les cours de 1920 demeurerait une aporie pour une conscience historique tributaire de la métaphysique trouve un élément de résolution. « Le christianisme originaire, écrit Heidegger, n'avait pas d'histoire » (p. 22). On voit comment l'oubli de l'économie l'empêche de justifier son affirmation. Sans la prise en compte de la logique de la charité qui préside à l'apparition de la Figure, l'écart, tantôt temporel, tantôt herméneutique, entre la Révélation et le développement (ou le christianisme des origines et l'Église contemporaine) risque toujours d'être pensé dialectiquement. Or le propre de « la puissance de l'amour », écrit Balthasar (p. 217), consiste à « franchir tous les abîmes et les oppositions en apparence insurmontables » (p. 215), mais sans supprimer les différences. Nous nous demandions à partir de quelle perspective devait être pensé l'écart induit par le développement – ce que Balthasar appelle les « actes qui expriment et laissent s'affirmer la vérité de ce

qui est cru » ? Nous avons maintenant un élément de réponse : c'est la « puissance de l'amour » – à savoir l'Esprit, qui, en tant que troisième « terme » et « achèvement inconcevable » de la relation trinitaire, écrit-il, est « au-delà du Logos et de tout le monde du Logos » (p. 215). « Pourtant, précise Balthasar, il n'est Esprit et éclat qu'en baignant et en enveloppant de sa gloire le mystère de l'amour qui s'exprime entre le Père et le Fils, entre le principe et l'image » (p. 215).

Par la vertu de la puissance de l'amour, il n'existe aucun écart à résoudre dialectiquement : ni entre la Révélation et l'économie, ni entre un « *Urchristentum* » et l'Église contemporaine. Balthasar le souligne plus loin dans *Schau der Gestalt* (p. 390) : « Que le Christ soit ce centre – et non, par exemple, seulement le début ou l'initiateur d'une figure (*Gestalt*) historique qui se déploierait ensuite sans lui – cela fait partie du caractère particulier de la religion chrétienne et l'oppose à toute autre ». Ce qui appelle ce commentaire de Jean-Luc Marion : « Contre une tendance lourde et peut-être majoritaire dans la pensée, même chrétienne, Hans Urs von Balthasar entend montrer que l'acte même de la manifestation ne peut se dissocier de ce qu'il manifeste [...]. La Révélation ne détermine pas seulement et pour un temps le mode de la manifestation de Dieu en Jésus-Christ, mais elle détermine celui qui se manifeste lui-même,

Grégory Solari

en sorte qu'elle demeure comme lui – à jamais¹⁹».

Le concept de Figure doit permettre « la confrontation, dans la théologie dogmatique [...], de la beauté et de la Révélation²⁰ » écrit Balthasar. Ce qui se donne dans l'« Apparition de la Figure » (dans l'économie), c'est le Christ. D'où la comparaison que nous établissons au début de ces pages entre ce que donne à voir l'économie et le « Principe des principes » de la phénoménologie. Le Christ se donne-t-il sans rien retenir ? Ou bien faut-il penser l'économie comme on pense la « différence ontologique », à savoir en conservant la distinction entre deux plans d'être (économique et théologique) ? L'équivoque de *Schau der Gestalt* se trouve ici, nous semble-t-il ; la croisée de ses lectures possibles aussi. Certes, « il serait incongru de vouloir faire de H. U. von Balthasar ce qu'il ne prétendit jamais être, un philosophe ni, en particulier, un phénoménologue », reconnaît Jean-Luc Marion. Sa théorie de la Gestalt ne recourt pas au vocabulaire (canonique) de la phénoménologie, même si, continue Jean-Luc Marion, « on ne peut pas non plus négliger le recours à une problématique de la réduction (cosmique ou anthropologique) dans *L'amour seul est digne de foi*²¹ ». Il

reste que, comme le fait remarquer Vincent Carraud, « mettre en place une esthétique, fût-elle théologique, c'est ne pas faire de métaphysique. C'est même prétendre ne pas relever de la métaphysique²² ». Si Balthasar n'est pas allé jusqu'au bout de ce que son concept de Figure implique aux yeux de la phénoménologie, il a néanmoins sorti l'économie de l'oubli dans lequel l'avait plongé le règne de la métaphysique et montré que l'« être absolu » qui se manifeste dans le mystère du Logos fait homme n'est compréhensible – croyable – qu'à la lumière de l'amour. C'est ce qu'explicitera en 1963 *Glaubhaft ist nur Liebe*, qui constitue le véritable point de départ de *Herrlichkeit*. Comme mise en œuvre de l'*agapè*, l'économie nous donne à « voir », « entendre », « contempler », « toucher » la Figure du Christ – d'en faire l'expérience (de foi), *hic et nunc*, grâce à l'Esprit d'amour, dont nous avons vu que la caractéristique propre était de « franchir tous les abîmes, toutes les oppositions ». C'est l'Esprit qui « comble » toutes les distances, comme toutes les séparations. Ou plutôt, il les « réduit » pour « faire apparaître et laisser s'affirmer » non pas l'essence abstraite de la Révélation, mais ce qui constitue pour Balthasar, « l'unique relation normative d'amour entre

19 « Le phénomène du Christ selon Hans Urs von Balthasar », *Communio* 30, 2, p. 78.

20 *La Gloire et la croix*, p. 12.

21 « Le phénomène du Christ selon Hans Urs von Balthasar », *Communio* 30, 2, n. 3, p. 78.

22 « La Gloire et la croix et l'histoire de la métaphysique », *Communio*, 30, 2, p. 60.

Dieu et le monde : le mystère nuptial entre "l'Agneau égorgé" et "l'Épouse de l'Agneau" » (p. 216). Qu'est-ce que le temps du point de vue de la charité, nous demandons-nous dans l'introduction ? Peut-être une action de grâce.

Grégory Solari, né en 1965, est directeur des éditions Ad Solem et chargé de cours à l'Institut catholique de Paris, où il assure aussi la direction pédagogique de la formation édition de la faculté de philosophie. Il travaille actuellement à une thèse sur la philosophie de John Henry Newman et a traduit et présenté plusieurs livres de Newman (Quatre sermons sur l'Antichrist, Méditations sur la doctrine chrétienne, Livret de prières). Il a publié récemment *Le temps découvert. L'idée de développement et l'intuition de la durée chez Newman et Bergson* (Paris, Cerf, 2014).

Compléments bibliographiques

Note 6 *Theologie der Geschichte, Herrlichkeit* (III, II, 1 et III, II, 2), *Skizzen zur Theologie* (en particulier I et V) et *Theodramatik* II, 2, III et IV. Nous limitons ce travail au chapitre II du premier volume de *Herrlichkeit*, dans lequel Balthasar, nous semble-t-il, fournit les éléments d'une philosophie non pas de l'histoire mais du temps. Voir à ce sujet Edouard ADE, *Le temps de l'Église. Esquisse d'une théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Rome, 2002. Et aussi Philippe DOCKWILLER, *Le temps du Christ. Cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 2011.

Grégory Solari

Note 7 Balthasar en discute la thèse dans le premier volume des *Skizzen zur Theologie* (1960). Dans *Apokalypse der deutschen Seele*, Balthasar écrit de la conception heideggérienne du temps : « La philosophie de Heidegger demeure la forme philosophique de la nouvelle eschatologie en ce qu'elle a de plus significatif. Elle exprime [...] la face intime du temps » (*das innere Angesicht der Zeit*), vol. III, *Vergöttlichung des Tödes*, p. 271. Sur le dialogue Balthasar/Heidegger, voir M. IMPERATORI, « Heidegger dans la *Dramatique divine* de Hans Urs von Balthasar », *Nouvelle revue théologique* 122 (2000), p. 191-210, et aussi Werner LÖSER, « Hans Urs von Balthasar im Gespräch mit Martin Heidegger », *Religion in der Moderne* 25, Echter, Würzburg, 2012.

Note 11 Voir à ce sujet Christian SOMMER, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, PUF, Paris, 2005, p. 22-27. Voir à ce sujet Bernard SESBOÛÉ, « Hors de l'Église pas de salut » : Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation, Desclée de Brouwer, 2004

Collection Communio/ Parole et Silence

- Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
- Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
- Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
- Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
- Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
- Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
- Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
- Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
- Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
- Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
- Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012
- Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
- Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012
- Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
- Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
- Michel Sales et Communio : *Le décologue*, 2014

TITRES PARUS

Le Credo

La confession de la foi (1975/1)
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1997/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Le Père en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
Entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)

Les Sacrements

Eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
Baptême et ordre (1996/6)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)
Jeûne et eucharistie (2014/3)

Les Béatitudes

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés ? (1987/2)
Les cœurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/4)

L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
Heureux les miséricordieux (1993/6)

Politique

Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/2)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'Église

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1980/5)
Former des prêtres (1990/6)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/5)
Croire l'Église (2010/6)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)
La sainteté de l'Église (2013/6)
L'apologétique (2014/1-2)
Architecture et Liturgie (2014/4)
L'Église Une (2014/6)

Les Religions Non Chrétiennes

Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
L'Islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et le salut (1996/2)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

L'existence Devant Dieu

Mourir (1975/2)
La fidélité (1976/4)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)

La liturgie (1978/6)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/3)
Le catéchisme (1983/1)
Lenfanse (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
Tacte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1995/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
Sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et ritualité (2013/2)

Philosophie

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1977/4)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/3)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la glose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Un Dieu souffrant ? (2003/5-6)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Foi et féerie (2008/6)
Le droit naturel (2010/3)
Barth-Balthasar (2011/3)

Sciences

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)

Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
La bioéthique (2003/3)

Histoire

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)
l'Amitié (2013/5)

Société

La justice (1978/2)
Éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
La famille (1986/6)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
L'Église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
Image aujourd'hui (2003/4)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
Poésie et Incarnation (2007/4)
L'Action sociale de l'Église (2009/3-4)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)
L'idée d'Université (2013/1)
Littérature et Vérité (2014/5)

Le Décalogue

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
Tu ne voleras pas (1998/3)
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
La convoitise (2000/2)

En collaboration avec les éditions de Communio en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

BRÉSILIEEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

Communio Internationalis est présidée par le cardinal Angelo Scola, archevêque de Milan ;
président d'honneur : Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire ;
coordinateur : P. Jean-Robert Armogathe.

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Olivier Chaline. Rédacteur en chef : Serge Landes. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Secrétaire général : Patrick Cantin.

Conseil de rédaction en français

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Blois), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challioli, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (†), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

Comité de rédaction en français

Jean-Luc Archambault, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiler (Lyon), Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Jean Leclercq, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Piguët, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö, Dominique Weber, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires

Bulletin d'abonnement... et d'achat au numéro

À retourner accompagné de votre règlement à :
 Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43
 revue@communio.fr

- Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour
 - un an ou deux ans.
 - Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
 - Je parraine cet abonnement :
 - Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
- Nom : _____
- Adresse : _____

Je commande les numéros suivants, (port 2 € inclus) : 14 € simple, 20 € double
 Montant du règlement à joindre*

Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire :

Règlement en Euros selon les données IBAN suivantes :
 IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC : PSSTFRPPPAR
 La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet : www.communio.fr

Date : _____ Signature : _____

Tarifs abonnement

	Type de tarif	1 ans	2 ans	adresse
France et Belgique	Normal	60 €	110 €	<p style="text-align: center;">Communio 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN</p>
	Soutien	80 €	150 €	
Zone Euro	Normal	63 €	120 €	
	Soutien	80 €	150 €	
Autre pays	Économique	65 €	125 €	
	Prioritaire et Soutien	80 €	150 €	
Numérique		40 €	80 €	
Amis de Communio		20 €	40 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet : www.communio.fr

Dépôt légal : janvier 2015 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-56-9 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : louis-marie.fr
Impression : Imprimerie Soregraph à Nanterre – N° d'impression : xxxx

www.communio.fr