

La théologie du mariage après Vatican II : Perspectives théologiques et canoniques

Rapport de recherche

INTAMS

International Academy for Marital Spirituality



La théologie du mariage après Vatican II : perspectives théologiques et canoniques

Rapport de recherche

Thomas Knieps-Port le Roi
Kevin Schembri
Johan De Tavernier

Leuven 2026
© INTAMS

Auteurs

Thomas Knieps-Port le Roi, KU Leuven

Kevin Schembri, University of Malta

Johan De Tavernier, KU Leuven

Groupe consultatif d'experts

Emmanuel Agius, University of Malta

Aldegonde Brenninkmeijer-Werhahn, INTAMS, Brussels

Patrick Connolly, University of Limerick

Eva-Maria Faber, Theologische Hochschule Chur

Judith Hahn, Universität Bonn

Astrid Kaptijn, Université de Fribourg

Shaji George Kochuthara CMI, Dharmaram Vidya Kshetram, Bangalore

Martin M. Lintner OSM, Studio Teologico Accademico Bressanone

Adrian Loretan, Universität Luzern

Sigrid Müller, Universität Wien

Agbonkhanmeghe E. Orobator, SJ, Santa Clara University

Jochen Sautermeister, Universität Bonn

† Eberhard Schockenhoff, Universität Freiburg

Experts externes consultés

Paul Beré SJ, Pontificio Istituto Biblico, Roma

Philippe Bordeyne, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II, Roma

Bertrand Dumas, Université de Strasbourg

John D. Faris, Catholic University of America

Konrad Glombik, University of Opole

Claudia Leal Luna, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II, Roma

Jan Loffeld, Tilburg University

Angèle Makiang, Université Catholique d'Afrique Centrale

Nathalie & Christian Mignonat, Institut Pastoral d'Études Religieuses, Lion

Serena Noceti, Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze

Francesco Pesce, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II, Roma

Nenad Polgar, KU Leuven

Todd A. Salzman, Creighton University

Kerstin Schlögl-Flierl, Universität Augsburg

Martin Stowasser, Universität Wien

Vimal Tirimanna CSsR, Pontificia Accademia Alfonsiana, Roma

Assistante de rédaction

Dominique van Haelst, INTAMS, Brussels

Sommaire

Avant-propos	2
Résumé	4
I. Considérations préliminaires	6
I.1. Réalisations et souhaits non exaucés de Vatican II	6
I.2. Réalités vécues et défis pastoraux	7
I.3. Évolution de l'enseignement et de la législation dans l'Église	9
I.4. Théologie et droit canonique : à la recherche de points communs et de perspectives partagées	10
II. La théologie du mariage du Concile Vatican II :	
Acquis irréversibles et aspirations non réalisées	11
II.1. La théologie du mariage dans la perspective de Vatican II	12
II.2. La vision du mariage centrée sur la personne	16
II.2.1. Sources, contexte et implications de l'approche centrée sur la personne	16
II.2.2. Du contrat à l'alliance : un changement théologique et canonique	20
II.3. La théologie du mariage revisitée	24
II.3.1. Qu'est-ce qui crée un mariage ? Le consentement des époux revisité	24
II.3.2. Divorce et remariage : l'indissolubilité du mariage revisitée	26
II.3.3. Le mariage en tant que sacrement : la sacramentalité revisitée	35
II.3.4. Dimensions unitive et procréative du mariage : l'acte conjugal revisité	43
III. Un « visage pastoral » de la vie conjugale :	
des réalités vécues qui remettent en question la théologie du mariage	55
III.1. Donner la parole aux réalités conjugales et familiales	56
III.1.1. Divorce et remariage, contraception et sacramentalité du mariage	57
III.1.2. La cohabitation, le mariage tardif, le célibat et le mariage entre personnes de même sexe	64
III.2. Un cadre théologique pour les réalités vécues	70
III.2.1. L'approche pastorale	70
III.2.2. Le « sens des fidèles » au sein de l'Église	72
III.2.3. La transmission de la foi et le ministère de l'enseignement	74
III.2.4. L'expérience humaine comme source de connaissance théologique	76
III.3. Critères d'intégration des réalités et des expériences vécues	80
IV. Le <i>Code de droit canonique</i> de 1983 et le <i>Catéchisme de l'Église catholique</i> à la lumière à la lumière de l'évolution de l'enseignement et de la législation de l'Église	84
IV. 1. Le <i>Code de droit canonique</i> revisité	84
IV.1.1. Valeurs et avantages	85
IV.1.2. Incohérences et lacunes	87
IV.1.3. Suggestions pour le développement de la législation ecclésiastique	95
IV.2. Le <i>Catéchisme de l'Église catholique</i> revisité	97
IV.2.1. CEC 1601-1666 (« Le sacrement du mariage »)	98
IV.2.1.1. Valeurs et avantages	98
IV.2.1.2. Incohérences et lacunes	100
IV.2.1.3. Suggestions pour approfondir l'enseignement de l'Église	106
IV.2.2. CEC 2331-2400 (« Le sixième commandement »)	107
IV.2.2.1. La morale sexuelle : avantages et ambiguïtés	109
IV.2.2.2. Suggestions pour approfondir l'enseignement de l'Église	121
V. Conclusion	121

Avant-propos

Cela fait maintenant dix ans que le pape François a publié *Amoris laetitia* (« La joie de l'amour ») à la suite du Synode des évêques de 2014-2015 sur la famille et son fondement dans le mariage, qui s'était révélé prometteur. Ces deux événements ont revêtu une grande importance pour notre *Académie internationale pour la spiritualité conjugale* (INTAMS) et ont inspiré cet ouvrage.

Depuis que j'ai fondé notre organisation en 1989, nous nous sommes penchés de manière intensive – sous l'angle théologique, pastoral et spirituel – sur toutes les questions relatives au mariage, y compris celles qui étaient encore considérées comme taboues au cours des premières années. Nous avons organisé de nombreux colloques et symposiums sur ces thèmes et avons publié systématiquement chacun des sujets académiques et pastoraux dans notre revue internationale *Marriage, Families & Spirituality*.

Après des années de réflexion, de dialogue, de discernement et de recherche, une question urgente me tenait particulièrement à cœur : celle qui n'avait pas encore été suffisamment explorée, à savoir la compréhension du mariage du point de vue de la théologie et du droit canonique. Les théologiens et les canonistes ont joué un rôle clé dans l'élaboration de la théologie du mariage conformément au concept développé lors du Concile Vatican II, la plupart d'entre eux s'accordant sur leur vision du mariage, bien que pas toujours de la même manière. En 2018, nous avons réuni un groupe de théologiens et de canonistes de divers pays européens afin de discuter de la manière dont la théologie du mariage peut être développée davantage pour mieux relever les défis de notre époque. Avec une équipe de base composée de deux théologiens, Thomas Knieps-Port le Roi et Johan De Tavernier, tous deux de l'Université catholique de Louvain en Belgique, et des canonistes Kevin Schembri de l'Université de Malte et Astrid Kaptijn de l'Université de Fribourg en Suisse, nous avons lancé notre projet de recherche commun. Vous trouverez les résultats de ce travail dans le présent rapport de recherche.

L'approche intégrale et holistique que nous avons adoptée au cours des six dernières années de notre recherche répond à l'appel en faveur d'un développement de la théologie contemporaine du mariage. Sous la conduite de l'Esprit Saint (Jn 14, 26), notre Église, dans son processus constant de « développement », cherche sans cesse de meilleures façons de mettre son message en pratique et d'adapter ses moyens en conséquence, afin de renforcer toujours davantage le lien « entre la foi et la vie » (Pape François). Je me réjouis que cette étude démontre que la théologie et le droit canonique non seulement se complètent, mais qu'un dialogue créatif entre ces deux disciplines est mutuellement fructueux. Nous avons agi conformément au *sensus fidei fidelium*, selon lequel l'ensemble des fidèles, y compris les laïcs, est appelé à participer en tant que codécideurs au sein de l'Église.

Je crois que ce travail peut contribuer à renforcer de nombreux mariages et familles. Je l'offre en particulier à ceux qui ont traversé une période difficile à la suite d'un divorce. Dans leur amour pour Dieu et pour notre Église, ces enfants de Dieu continuent d'aspirer à vivre leur dignité inhérente dans leurs nouvelles relations et leur vie familiale recomposée. Puissent-ils bénéficier d'une pleine intégration afin de persévérer dans leur foi avec joie et en communauté, et trouver leur épanouissement.

Convaincu que l'humanité atteint l'intégrité dans l'harmonie, après mûre réflexion, notre groupe d'étude a reconnu que – s'exprimant à partir de sa spiritualité essentielle – le mariage est en effet avant tout une « alliance » entre les époux et Dieu, et non seulement un « contrat » juridique.



Artiste : Salvatore Sciascia

Comme l'indique le titre « *La théologie du mariage après Vatican II : perspectives théologiques et canoniques du rapport* », nous restons fidèles à la vision de Vatican II et à la Constitution pastorale *Gaudium et spes*. Notre groupe international et interdisciplinaire de théologiens et de canonistes espère qu'en proposant ce document, nous avons apporté une modeste contribution au développement du magistère.

Bien que notre rapport de recherche soit clairement rédigé dans une perspective occidentale, notre espoir et notre intention sont que ce document constitue un premier pas et fournisse une base sur laquelle d'autres continents et cultures pourront s'appuyer dans une perspective universelle.

En février 2026, nous avons achevé cet important travail, aboutissement d'un grand savoir et d'une grande persévérance. C'est pourquoi je tiens tout particulièrement à exprimer ma gratitude à Thomas Knieps-Port le Roi, Kevin Schembri et Johan De Tavernier. Je n'aurais jamais pu y parvenir sans leur grand engagement professionnel.

Ma gratitude va également à tous les précieux membres du groupe consultatif d'experts et aux experts externes qui ont été consultés.

Que le Seigneur « guide le début de notre travail, dirige son déroulement et en perfectionne l'aboutissement » (saint Thomas d'Aquin).

*Aldegonde Brenninkmeijer-Werhahn
Sint-Genesius-Rode, Pâques 2026*

Résumé

La théologie contemporaine du mariage ne peut être comprise sans référence à la vision du Concile Vatican II. En tant qu'« alliance intime de vie et d'amour », comme le définit si bien la Constitution pastorale *Gaudium et spes* (GS), le mariage est une alliance entre les époux et Dieu, à laquelle toutes les autres caractéristiques – telles que la procréation, la fidélité et l'indissolubilité – sont subordonnées. Cet amour conjugal, qui unit l'humain et le divin, conduit les époux à un don libre et réciproque d'eux-mêmes, attesté par une tendre affection et par leurs actes, et imprègne toute leur vie (cf. GS 49). Les Pères conciliaires ont délibérément préféré le terme biblico-théologique « alliance » au terme juridique « contrat », en se fondant sur leur vision centrée sur la personne : la relation conjugale ne concerne pas des « choses », des « obligations » ou des « droits », mais avant tout des « personnes », plus précisément deux personnes aux caractères et aux parcours de vie différents. Cependant, cette vision conciliaire du mariage a perdu une partie de sa fermeté et de sa cohérence dans certains documents postconciliaires. Cela a incité un groupe international de théologiens et de canonistes à rappeler à l'Église les enseignements fondamentaux du Concile Vatican II et à la libérer des vestiges contradictoires, erronés, déformés et, parfois, anti conciliaires qui se sont glissés dans la vie de l'Église (voir Partie I). Trois aspects ont guidé l'étude et la recherche, qui sont présentées en trois parties.

La deuxième partie vise à redynamiser la théologie du mariage telle qu'elle est exposée dans **Gaudium et spes**. Cependant, pour insuffler une nouvelle vie à l'Église et aux couples mariés en particulier, il faut d'abord identifier, puis réfuter les enseignements erronés, les normes néfastes et les pratiques restrictives. Un premier point concerne le *consentement* que les époux se donnent l'un à l'autre. Le consentement matrimonial est « irrévocable » (GS 48) en ce sens que la promesse des époux façonne et définit la vie conjugale pour toujours, trouvant son expression sublime au moment même de la promesse. Ce que l'on oublie, c'est qu'un simple consentement ne garantit pas automatiquement une fidélité éternelle, mais implique plutôt un processus dynamique, évolutif et continu qui établit, nourrit et renforce l'engagement conjugal. Le droit canonique met souvent l'accent sur le mariage au moment où il est contracté (*matrimonium in fieri*), tandis qu'une attention insuffisante est accordée à la nature de la vie conjugale (*matrimonium in facto*). Cela a des implications pour un deuxième point, à savoir la *nature indissoluble* du mariage, en particulier en ce qui concerne le divorce et le remariage, qui font désormais également partie de la vie conjugale pour de nombreux catholiques. Dans une perspective centrée sur la personne, le concept d'indissolubilité ne peut plus être affirmé comme une réalité objective et donc extra personnelle qui, une fois que les époux ont donné leur consentement et ont consommé sexuellement leur mariage, prend une vie propre indépendante du parcours de vie des époux. Puisqu'un mariage peut vaciller et finir par se briser, une approche théologique et pastorale analogue est nécessaire pour les mariages qui réussissent et s'épanouissent : le bonheur et l'échec du mariage dépendent du respect ou non des vœux matrimoniaux par les époux. Défendre l'indissolubilité à tout prix affaiblirait la vision centrée sur la personne. Cela nous amène à un troisième point, à savoir la *nature sacramentelle* du mariage. L'affirmation selon laquelle il n'existe pas de mariage entre personnes baptisées qui ne soit un sacrement (cf. CIC 1983, can. 1055 §2) contredit à la fois l'expérience de nombreux couples mariés et le principe théologique selon lequel la foi et le sacrement doivent être en interaction équilibrée l'un avec l'autre. Toute notion d'automatisme sacramentel comporte le double risque que les époux soient déchargés de leurs responsabilités humaines, ou que leur mariage sacramentel soit alourdi par des idéaux inatteignables. Un quatrième et dernier point concerne l'appel de Vatican II à une parentalité responsable, que les documents postconciliaires ont injustement restreint à la signification de *l'acte conjugal*. Une relecture du document conciliaire montre que, si l'amour conjugal inclut effectivement la volonté de devenir parents, cela ne signifie pas pour autant que le principe d'ouverture à l'enfant doive être maintenu lors de « chaque acte sexuel ». En d'autres termes, l'approche unilatérale du mariage, centrée sur la procréation, semble reprendre le dessus dans l'Église postconciliaire, une situation qu'il est urgent de réexaminer.

La partie III rappelle l'appel de la Constitution pastorale selon lequel les joies et les espoirs, les angoisses et les craintes des hommes d'aujourd'hui sont aussi les joies et les espoirs, les angoisses

et les craintes des disciples du Christ (cf. GS 1), et poursuit en affirmant que nous devons « reconnaître et comprendre le monde dans lequel nous vivons, ses explications, ses aspirations et ses caractéristiques souvent dramatiques » (GS 4). Cela ouvre une perspective sur une question théologique qui a été très peu abordée au sein de l'Église jusqu'à présent et qui en est encore à ses débuts : les « réalités et expériences vécues » qui nous sont propres, et en particulier les circonstances et les situations qui posent des défis aux croyants chrétiens et, surtout, aux couples mariés. Dans la première section, un effort minutieux est fait pour « donner la parole » aux époux et aux familles, contrairement à l'opinion longtemps tenue selon laquelle seule l'Église magistérielle a le dernier mot. Cela signifie que la diversité des expériences conjugales et familiales reflétées ici englobe non seulement les époux qui estiment vivre à la hauteur de l'idéal de Dieu, mais aussi les couples qui ne répondent pas toujours aux normes de Dieu. Deux axes de discussion principaux sont présentés : premièrement, le divorce et le remariage, la contraception et la sacramentalité du mariage – trois thèmes abordés dans les documents de Vatican II mais qui, à ce jour, suscitent encore le mécontentement de nombreux croyants ; et deuxièmement, la cohabitation, le mariage tardif, la vie de célibataire et le mariage entre personnes de même sexe – des thèmes qui, bien qu'ils ne figuraient pas à l'ordre du jour du Concile, soulèvent aujourd'hui de nouvelles questions concernant la conception du mariage. Cependant, donner la parole à des voix différentes, parfois même discordantes, est une chose ; attribuer aux croyants une place légitime et viable au sein de l'Église en est une autre. Telle est la tâche de la deuxième section, qui vise à fournir un cadre théologique susceptible de donner aux réalités et aux expériences de la vie quotidienne un point de référence ou un lieu théologique solide et vérifiable. Quatre thèmes sont abordés, tous en accord avec la vision du Concile Vatican II mais nécessitant une mise en œuvre plus appropriée : premièrement, *l'approche pastorale*, qui a été évoquée par le Concile et est considérée comme fondamentale pour l'Église, mais qui n'a pas encore été développée plus avant ; deuxièmement, le *concept ecclésiologique du sensus fidei fidelium*, qui, contrairement à l'enseignement préconciliaire, définit la manière dont les différents sujets ecclésiaux – qu'il s'agisse du pape, des évêques, des prêtres ou des laïcs – doivent interagir et s'engager les uns avec les autres ; troisièmement, *l'herméneutique théologique de la transmission de la foi*, qui a été reformulée dans la Constitution dogmatique *Dei verbum* (DV) en redéfinissant la place des différents détenteurs de l'autorité doctrinale au sein de l'Église ; et enfin, d'un point de vue épistémologique, la *fonction anthropologique et théologique de l'expérience humaine*, qui a pris sa place aux côtés de l'Écriture Sainte, de la Tradition et de la raison humaine parmi les sources classiques de la connaissance théologique – un aspect qui n'avait guère été pris en compte auparavant. La partie III se conclut par une série de principes et de critères.

La quatrième partie souscrit pleinement à la vision de Vatican II selon laquelle « le Christ appelle l'Église à une réforme continue pendant son séjour ici-bas », comme l'affirme le décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* (UR 6 ; italiques ajoutées). L'objectif de cette partie est de présenter des suggestions spécifiques susceptibles d'aider le magistère à *développer davantage* l'enseignement officiel et la législation sur le mariage. Pour ce faire, nous examinons le *Codex Iuris Canonici* de 1983, puis le *Catéchisme de l'Église catholique* (publié pour la première fois en 1992), en nous guidant toujours par le principe selon lequel la vision du Concile doit être préservée et défendue, et que le malaise ressenti par le *sensus fidelium* doit être respecté. Dans ces deux documents magistériels, le texte suit la même structure d'argumentation : tout d'abord, les points forts, c'est-à-dire les « valeurs et avantages », sont mis en évidence, avant que ne soient exposées les « incohérences et lacunes », qui font obstacle à une lecture conciliaire et orientée vers le contexte des documents. Il ne s'agit en aucun cas de considérer les déclarations du magistère sous un jour entièrement négatif, voire dépréciatif, mais plutôt d'examiner l'état actuel de ces documents en identifiant les domaines où des vestiges faussant le sens pourraient être supprimés, des éléments profondément enracinés cultivés, et de nouvelles graines semées.

En bref, le rapport de recherche ne vise pas à reformuler une théologie du mariage ni à en rédiger une nouvelle qui apporterait des réponses précises et appropriées à toutes les questions qui se posent aujourd'hui dans la vie chrétienne en général et dans le mariage en particulier. Il apporte une modeste contribution au développement ultérieur du magistère.

I. Considérations préliminaires

1. Nous sommes un groupe international de théologiens universitaires et de canonistes affiliés à l'*Académie internationale pour la spiritualité conjugale* (INTAMS)¹ et nous nous réunissons régulièrement depuis 2018 pour discuter de questions relatives spécifiquement à la théologie du mariage. Nos recherches approfondies ont abouti au document « La théologie du mariage après Vatican II : perspectives théologiques et canoniques », que nous souhaitons mettre à la disposition d'un public plus large, en particulier des responsables ecclésiastiques, des théologiens, des agents pastoraux et toute personne intéressée par la théologie du mariage.

2. Plusieurs motifs et raisons nous ont incités à accorder une attention particulière à la théologie du mariage à l'heure actuelle. Tout d'abord, inspirés et reconnaissants envers la vision et les enseignements du Concile Vatican II (1962-1965), nous constatons que les acquis du Concile n'ont pas encore été suffisamment mis en œuvre dans l'ère postconciliaire. Deuxièmement, nous sommes profondément touchés par les réalités vécues et les difficultés pastorales auxquelles sont confrontés nos frères et sœurs chrétiens, en particulier ceux dont les liens conjugaux et familiaux sont mis à l'épreuve par des défis sans précédent, souvent dus à un manque de sensibilité envers la diversité des réalités vécues et pastorales dans la vie et les enseignements de l'Église. Troisièmement, en réaffirmant la vision de Vatican II selon laquelle l'Église a constamment besoin d'une « réforme permanente »², Nous considérons nos réflexions dans ce document non seulement comme faisant partie de ce processus, mais aussi comme une incitation supplémentaire à rendre les enseignements et les disciplines plus pertinents et efficaces pour répondre aux besoins et aux défis des personnes d'aujourd'hui. Enfin, les deux disciplines théologiques que sont le droit canonique et la théologie n'ont pas toujours évolué dans la même direction au sein de l'Église, notamment en ce qui concerne leur compréhension des différents types de mariage, à savoir le mariage naturel, sacramentel et canonique – un dilemme qui persiste et qui doit être résolu. Dans ce qui suit, nous expliquerons plus en détail les motivations qui ont guidé nos réflexions.

I.1. Réalisations et souhaits inachevés de Vatican II

3. Le Concile Vatican II, annoncé par le pape Jean XXIII le 25 janvier 1959, a eu un impact profond sur la vie de l'Église et restera dans les mémoires comme un moment charnière, voire un tournant, de son histoire. En tant que théologiens et canonistes, nous sommes conscients que, même aujourd'hui, nous continuons à faire face aux défis posés par le Concile. Cela vaut également pour la théologie du mariage et de la famille, telle qu'elle a été exposée par les Pères conciliaires en 1965 dans la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde moderne, *Gaudium et spes*.³ Ici, le mariage est défini comme « la communauté intime de vie et d'amour conjugaux » (*intima communitas vitae et amoris conjugalis*, GS 48,1) qui a été établie par Dieu

¹ L'INTAMS est une organisation internationale à but non lucratif, fondée en Belgique en 1989 (voir <https://www.intams.org/>). S'inspirant du patrimoine intellectuel et culturel du christianisme et s'y engageant, l'INTAMS se consacre à l'étude et au dialogue sur la signification et la pertinence du mariage et de la famille dans le contexte de la société contemporaine.

² Voir CONCILE VATICAN II : *Décret sur l'œcuménisme, Unitatis redintegratio* (ci-après UR), 21 novembre 1964, 6,1, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html.

³ CONCILE VATICAN II : *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde moderne, Gaudium et spes* (ci-après GS), 7 décembre 1965, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-etspes_en.html.

et qui prend naissance par un consentement personnel irrévocable qui conduit les époux à un don libre et réciproque d'eux-mêmes. Puisque Dieu est la source et l'auteur de l'amour entre l'homme et la femme, l'amour conjugal est le fondement unique de la vie conjugale, qui n'est subordonnée à aucune fin extérieure supérieure. Par le don et la réception mutuels, par une « union intime de leurs personnes et de leurs actions » (GS 48,1), les époux créent un lien étroit qui sert le bien des époux eux-mêmes, de la descendance et de la société, et qui, ne dépendant plus de l'arbitraire humain, crée une union durable d'amour et de fidélité.

4. Les décennies qui ont suivi la publication des documents conciliaires ont une fois de plus démontré que le processus d'assimilation des enseignements magistériels n'est jamais simple, mais plutôt ouvert à des interprétations supplémentaires, parfois divergentes. Si la définition du mariage comme « union intime de vie conjugale et d'amour » semble, à première vue, être généralement acceptée dans l'Église et largement acceptée par les fidèles, cela n'empêche pas que des divergences d'opinion apparaissent dans la période postconciliaire. L'une des questions clés qui nous préoccupent est de savoir si ces divergences d'opinion contribuent à clarifier et à développer les enseignements du Concile, ou si elles conduisent parfois à s'en écarter. Plus d'un demi-siècle après la réception de Vatican II, nous n'avons guère de doute que la théologie du mariage élaborée dans GS a établi une base solide sur laquelle cette théologie peut être développée davantage. Cependant, nous devons reconnaître que certaines perspectives centrales et essentielles de la théologie renouvelée du mariage n'ont pas encore trouvé dans les enseignements et les pratiques de l'Église l'écho que nous avions espéré. Par exemple, le concept d'« alliance », que les Pères conciliaires ont jugé bon de privilégier pour décrire l'union conjugale, risque d'être à nouveau supplanté par le terme juridique de « contrat ». De même, plusieurs documents postconciliaires traitent le lien matrimonial comme une entité juridique qui existe indépendamment des situations et des circonstances réelles des personnes unies par ce lien, ce qui rend souvent difficile pour les couples de mettre en relation les normes magistérielles avec leurs propres expériences. L'affirmation selon laquelle la « consommation sexuelle » rend le mariage « absolument indissoluble » fait fi de la vision centrée sur la personne de Vatican II, car elle réduit le partenariat intime du mariage à un simple acte sexuel, au détriment du bien des époux. Ce ne sont là que quelques exemples des divergences et des incohérences de la théologie postconciliaire du mariage, que nous examinerons plus en détail dans la deuxième partie de notre document.

I.2. Réalités vécues et défis pastoraux

5. Vatican II a appelé l'Église à scruter les signes des temps, à déchiffrer les signes authentiques de la présence de Dieu dans notre monde et à répondre aux questions que se posent les hommes d'aujourd'hui sur leur vie (voir GS 4 et 11). La période qui a suivi le Concile s'est entièrement inscrite dans ce mandat. Entre-temps, nous avons appris à mieux comprendre comment l'Église doit répondre aux défis des temps modernes. La sensibilité aux diverses réalités vécues et pastorales est une exigence essentielle pour la mission de l'Église. Les enseignements et les lois de l'Église doivent rester à l'écoute de la situation concrète de chaque croyant, en reconnaissant ses découvertes, ses compréhensions et ses expériences. Deux décennies après le Concile, dans *l'Exhortation apostolique sur le rôle de la famille chrétienne dans le monde moderne*, le pape Jean-Paul II a réaffirmé que « le projet de Dieu sur le mariage et la famille touche les hommes et les femmes dans la réalité concrète de leur existence quotidienne, dans des situations sociales et culturelles spécifiques », et ainsi a exhorté l'Église à mieux comprendre les réalités dans

lesquelles le mariage et la famille sont vécus aujourd'hui.⁴ Aujourd'hui, cependant, nous devons reconnaître que l'Église n'a pas accordé suffisamment d'attention aux réalités vécues de la vie conjugale et familiale, comme le demandait le Concile. L'idée selon laquelle la Constitution pastorale n'est qu'un appendice (*adnexa*) à la *Constitution dogmatique sur l'Église*⁵ a de nouveau gagné du terrain. Selon cette conception, les questions pastorales sont considérées comme la simple application pratique de doctrines définies comme immuables par l'enseignement magistériel. À la suite de sa propre déclaration selon laquelle le Concile n'avait pas l'intention de définir de nouveaux dogmes, certains ont soutenu que Vatican II était un « concile pastoral » et qu'il n'avait donc pas la même importance que les autres conciles. Contrairement à cela, la Constitution pastorale avait déclaré dans une note de bas de page remarquable que le caractère *pastoral* de la Constitution avait une valeur *doctrinale*, en particulier lorsqu'elle cherchait à exprimer la relation de l'Église avec le monde moderne et avec l'humanité, soulignant ainsi que les circonstances changeantes dans lesquelles nous vivons constituent un sujet essentiel de l'enseignement de l'Église.⁶ Le verdict du Concile signifie que, d'un point de vue dogmatique, les questions pastorales ne relèvent pas simplement de l'application, mais revêtent plutôt une signification ecclésiale constitutive. Il serait donc tout à fait naturel de conclure que les réalités de la vie conjugale et familiale méritent un statut théologique approprié au sein des enseignements et des lois de l'Église. Mais le risque que les définitions dogmatiques, d'une part, et les applications pastorales, d'autre part, suivent à nouveau des voies différentes d'interprétation théologique, ces dernières étant subordonnées aux premières, restait bien présent dans l'ère postconciliaire.

6. Le pape François a rompu avec cette vision et insufflé une nouvelle vie au tournant pastoral de Vatican II. Il note que « l'une des principales contributions du Concile Vatican II a précisément été de chercher un moyen de surmonter ce divorce entre la théologie et la pastorale, entre la foi et la vie ». Et il poursuit : « J'ose dire que le Concile a, dans une certaine mesure, révolutionné le statut de la théologie – la manière d'agir et de penser du croyant ».⁷ Le pape n'appelle pas à un changement en douceur dans la vie de l'Église, et encore moins à laisser intactes les déclarations dogmatiques et les pratiques pastorales éprouvées, mais plutôt à une réorientation fondamentale. Le Concile perdrait son autorité et l'Église sa crédibilité si les réalités vécues des liens conjugaux et familiaux n'étaient pas prises au sérieux et si leur valeur

⁴ JEAN-PAUL II : *Exhortation apostolique sur le rôle de la famille chrétienne dans le monde moderne, Familiaris consortio* (ci-après FC), 22 novembre 1981, 4, disponible sur

https://www.vatican.va/content/john-paulii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html.

⁵ CONCILE VATICAN II : *Constitution dogmatique sur l'Église, Lumen gentium* (ci-après LG), 21 novembre 1964, disponible à l'adresse

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumengentium_en.html.

⁶ Voir GS, Préface, note de bas de page 1 : « La Constitution pastorale “De Ecclesia in Mundo Huius Temporis” se compose de deux parties ; elle constitue néanmoins une unité organique. À titre d'explication : la constitution est dite « pastorale » car, tout en s'appuyant sur des principes doctrinaux, elle cherche à exprimer la relation de l'Église avec le monde et l'humanité moderne. Il en résulte que, d'une part, une orientation pastorale est présente dans la première partie, et, d'autre part, une orientation doctrinale est présente dans la deuxième partie. Dans la première partie, l'Église développe son enseignement sur l'homme, sur le monde qui est le contexte enveloppant de l'existence humaine, et sur les relations de l'homme avec ses semblables. Dans la deuxième partie, l'Église examine de plus près divers aspects de la vie moderne et de la société humaine ; une attention particulière est accordée aux questions et aux problèmes qui, dans ce domaine général, semblent revêtir une plus grande urgence à notre époque. En conséquence, dans la deuxième partie, le sujet examiné à la lumière des principes doctrinaux se compose d'éléments divers. Certains éléments ont une valeur permanente ; d'autres, une valeur seulement transitoire. Par conséquent, la constitution doit être interprétée selon les normes générales de l'interprétation théologique. Les interprètes doivent garder à l'esprit – en particulier dans la deuxième partie – les circonstances changeantes que le sujet, de par sa nature même, implique. » .

⁷ FRANÇOIS : *Constitution apostolique Veritatis gaudium sur les universités et facultés ecclésiastiques*, 27 décembre 2017, 2, disponible à l'adresse

https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papafrancesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html.

et importance, aussi bénéfiques ou douloureuses soient-elles, n'étaient pas reconnues. C'est donc pour de bonnes raisons que le pape François a élevé le concept du *sensus fidei fidelium* à un niveau ecclésiologique nouveau et jusqu'alors peu connu, en désignant l'ensemble des fidèles comme des décideurs supplémentaires au sein de l'Église. La troisième partie est consacrée à cette question. Nous donnerons la parole à la diversité des réalités conjugales et familiales et leur fournirons un cadre théologique.

I.3. Évolution de l'enseignement et de la législation dans l'Église

7. L'Église vit dans l'histoire, et non dans une société parfaite qui garantirait le bien de la communauté chrétienne pour toujours. C'est là une autre leçon tirée du Concile Vatican II. Sous la conduite de l'Esprit Saint (cf. Jn 14, 26), l'Église est engagée dans un processus constant «d'évolution» de son enseignement, de sa législation et de sa pratique. Pour accomplir sa mission ecclésiale, l'Église doit sans cesse rechercher de meilleures façons d'appliquer son message et adapter ses moyens en conséquence. Le message chrétien étant un mystère inépuisable et insondable, la recherche par l'Église d'une compréhension plus profonde et plus précise de la foi est une tâche indispensable et infinie. Il est également important de garder à l'esprit que la source de la foi ne peut jamais être pleinement saisie et que ses manifestations ne peuvent jamais être exprimées de manière exhaustive. Dans ce contexte, le Concile a également défini certains critères quant à la manière dont ce développement doit s'opérer. Puisqu'il existe dans la doctrine catholique « une "hiérarchie" des vérités », les différentes déclarations doctrinales « varient dans leur rapport à la foi chrétienne fondamentale » (UR 11,3). Cela signifie que certaines vérités sont plus directement liées au cœur de l'Évangile et que les enseignements et les lois de l'Église ne partagent pas tous le même niveau de fermeté et d'importance. Ainsi, l'Église est appelée à s'engager dans une saine concurrence et à encourager une compréhension plus profonde et une expression plus claire de l'Évangile. De plus, étant donné que « les institutions, les lois et les modes de pensée et de sentiment hérités des générations précédentes ne semblent pas toujours bien adaptés à la situation contemporaine » (GS 7,2), le Concile a demandé une réévaluation continue afin de garantir que les enseignements et les règles de l'Église restent pertinents et efficaces pour répondre aux besoins et aux défis des personnes de leur temps. Cela n'exclut pas, mais implique au contraire, que les pratiques coutumières puissent être modifiées et, si nécessaire, remplacées par d'autres pratiques qui traduisent mieux la richesse de la foi. Enfin, la Constitution pastorale a placé ses réflexions sous la devise selon laquelle « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses » des hommes d'aujourd'hui *sont* « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ » (GS 1,1). En d'autres termes, ce qui nous aide à mieux comprendre le message chrétien, ce ne sont pas d'abord les doctrines, les règles, les principes ou autres, mais les personnes humaines elles-mêmes. Les réalités ne deviennent réelles que lorsqu'elles sont des « réalités vécues », c'est-à-dire des réalités vécues et expérimentées par des personnes. Si l'Église souhaite être « à l'écoute » des situations et des réalités, en particulier des situations et réalités nouvelles, les réponses doivent être trouvées dans la vie et les expériences des personnes, car ce sont ces expériences vécues qui fournissent le terreau sur lequel la foi peut croître et s'épanouir.

8. Le développement ultérieur de l'enseignement et des lois de l'Église fait l'objet de la quatrième partie. Après le Concile, deux documents clés ont été publiés pour articuler la foi chrétienne, le premier d'un point de vue canonique et le second d'un point de vue doctrinal et

pastoral, à savoir le *Codex Iuris Canonici* de 1983⁸ et, par la suite, le *Catéchisme de l'Église catholique*, publié pour la première fois en 1992⁹.

Dans cette partie, nous réévaluerons les passages des deux documents magistériels qui traitent des questions relatives au mariage et à la famille. Ce qui nous a motivés à entreprendre cette réévaluation, c'est notre conviction croissante que certaines parties du Code de droit canonique de 1983 et du Catéchisme de l'Église catholique entravent plutôt qu'elles ne facilitent le développement de la théologie contemporaine du mariage. Nous concluons cette réévaluation par une série de suggestions qui nous semblent essentielles pour un développement créatif et constructif de l'enseignement et de la législation de l'Église.

I.4. Théologie et droit canonique : à la recherche de perspectives et de points communs

9. La théologie et le droit canonique sont deux disciplines théologiques distinctes qui entretiennent une longue tradition d'association dans l'histoire de l'Église. Depuis l'Église primitive, deux domaines principaux de la vie ont été établis : la croyance (*fides*) et la pratique (*mores*). Pendant de nombreux siècles, ces deux sphères ont évolué de pair, bien qu'elles fussent liées à des modes de pensée différents : la réflexion sur la foi chrétienne s'articulait autour de « credos » et de doctrines (*symbola*, doctrine), tandis que la réflexion sur la pratique chrétienne s'exprimait à travers des déclarations disciplinaires et normatives (*kanones*, normes). Cependant, la théologie et le droit canonique n'ont pas toujours été en harmonie. Au fil du temps, ces deux sphères sont devenues davantage distinctes, et leur relation symbiotique a subi un processus d'éloignement. En effet, les derniers siècles de l'histoire de l'Église ont laissé peu de place à la poursuite du dialogue et à la conversation créative entre ces deux disciplines. Dans la mesure où les normes légales et juridiques ont commencé à prendre le dessus dans la vie de l'Église, l'expertise des théologiens s'est retrouvée au point mort, et leur efficacité pour le bien de la vie chrétienne a été sévèrement limitée.

10. En tant que groupe de théologiens et de canonistes, nous nous efforçons de surmonter les tendances antagonistes et les intérêts divergents qui persistent entre les deux disciplines. Notre objectif est de transformer l'interaction mutuelle qui a caractérisé la vie de l'Église depuis ses débuts en une collaboration saine, créative et durable pour aujourd'hui. Bien que la théologie et le droit canonique aient des fonctions et des compétences différentes au sein de l'Église, ils proviennent de la même source et accomplissent la même tâche, à savoir que le Peuple de Dieu « ait la vie, et qu'il l'ait en abondance » (Jn 10, 10). Ce sont aussi les différences entre ces disciplines qui les unissent. La théologie et le droit canonique font partie d'une *unité organique*, animée par l'Esprit Saint, où chaque discipline conserve son autonomie et son indépendance tout en entretenant une relation de dépendance mutuelle. Ce qui est vrai pour un croyant individuel l'est également pour l'Église. Le canoniste Ladislav Ůrsy, récemment décédé, l'a clairement exprimé : « Un être humain atteint l'intégrité lorsqu'il existe une harmonie parfaite entre sa vision et son action. Si quelqu'un pense d'une manière et agit d'une autre, il y a une rupture dans sa personnalité. Le même principe s'applique à une personne collective, en l'occurrence l'Église. Si la compréhension de la révélation ne gouverne pas et ne contrôle pas les décisions de l'Église telles qu'elles se reflètent dans ses propres lois, il y a une rupture, avec des conséquences potentiellement désastreuses. ¹⁰ Nous prônons donc une *approche intégrale*

⁸ *Code de droit canonique*, 1983 (ci-après CIC/83), disponible sur https://www.vatican.va/archive/codiduris-canonici/cic_index_en.html.

⁹ Catéchisme de l'Église catholique, deuxième édition, révisée conformément au texte latin officiel promulgué par le pape Jean-Paul II (ci-après CCC), Cité du Vatican : LEV, 2019 ; également disponible sur <https://usccb.cld.bz/Catechism-of-the-Catholic-Church/6/>.

¹⁰ L. ŮRSY : « Theology and Canon Law: An Inquiry into Their Relationship », dans : *The Jurist* 50 (1990), 402-434, Pour plus de détails, voir ID. : « Théologie morale et droit canonique : la quête d'une relation saine », dans :

et holistique dans laquelle les deux disciplines que sont la théologie et le droit canonique se complètent mutuellement, en se concentrant sur l'ensemble plutôt que sur les parties et en évitant toute tendance à des spécialisations qui s'excluent mutuellement. Lorsqu'une des disciplines ecclésiales fait défaut ou ne fonctionne pas, l'Église souffre de déséquilibres et de lacunes. Le résultat est évident : au niveau de la théologie, une vision « fondamentaliste » ou « idéaliste » qui se concentre exclusivement sur la connaissance doctrinale sans tenir compte de la diversité des activités ecclésiales ; et au niveau pratique du droit canonique, un « légalisme » juridique qui conduit à une vie fictive sans aucun lien avec les sources théologiques et l'expérience humaine. Nous mentionnons cette relation parfois discordante entre les deux disciplines théologiques car la *théologie du mariage* est un domaine distinct où différentes perspectives canoniques et théologiques se sont heurtées, souvent avec des conflits qui n'ont pas encore été définitivement résolus. Notre document est une tentative de rapprocher deux disciplines théologiques, dans la conviction que des approches, des herméneutiques et des méthodes différentes peuvent mener à un résultat théologique commun, en l'occurrence à une théologie du mariage qui soit fructueuse pour les deux parties.

11. Une dernière remarque à la fin de nos considérations préliminaires semble appropriée. Ce rapport de recherche est rédigé dans une perspective occidentale. Les idées et les réflexions sous-jacentes proviennent principalement des cultures européennes et nord-américaines, mais elles ne doivent pas être interprétées comme limitées à cette façon de penser. Nous considérons nos réflexions comme un premier pas vers la formulation d'une théologie du mariage qui vise à avoir une portée universelle, tout en s'efforçant de respecter les particularités du contexte local. Nous sommes bien conscients que nous ne sommes pas exempts de limitations euro-centrées ou influencées par l'Occident, mais nous souhaitons proposer nos réflexions comme une base de travail pour les autres continents du monde, afin qu'ils puissent contribuer à nos réflexions et développer leur propre théologie du mariage.

II. La théologie du mariage du Concile Vatican II : acquis irréversibles et aspirations non réalisées

13. Une théologie contemporaine du mariage continue de trouver son fondement et son terrain d'entente dans les documents du Concile Vatican II. « Scruter les signes des temps », les interpréter « à la lumière de l'Évangile » (cf. GS 4) et, plus spécifiquement, faire entrer l'Évangile de l'amour conjugal dans la foi et la compréhension des fidèles d'aujourd'hui a toujours été une préoccupation première des Pères conciliaires. Dans la *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde moderne*, ils ont donné une définition du mariage qui poursuivait deux objectifs : premièrement, prendre ses distances par rapport à la théologie du mariage qui avait été considérée comme solide et valable pendant des siècles, mais qui s'était depuis révélée obsolète ; deuxièmement, élaborer une théologie renouvelée du mariage fondée sur quelques principes fondamentaux susceptibles de convaincre dans un contexte moderne. Le processus de réception qu'a connu la théologie du mariage de Vatican II au cours des dernières décennies est aussi ambivalent que celui des nombreux conciles précédents : il y a des intuitions magistérielles et théologiques qui méritent d'être approfondies et d'autres qui ont des effets indésirables, voire destructeurs. Dans ce qui suit, nous allons d'abord récapituler l'essence de la théologie conciliaire du mariage, puis identifier les vestiges préconciliaires.

Theological Studies 50 (1989), 152-167 ; ID. : *Théologie et droit canonique : nouveaux horizons pour la législation et l'interprétation*, Collegeville, MN : The Liturgical Press, 1992 ; ID. : *Receiving the Council: Theological and Canonical Insights and Debates*, Collegeville, MN : The Liturgical Press, 2009.

II.1. La théologie du mariage dans la perspective de Vatican II

14. Afin de mieux comprendre les caractéristiques contemporaines de la théologie du mariage, il est utile de se référer brièvement à la période antérieure à Vatican II. Le mariage était généralement conçu comme un contrat dont le but premier est la procréation et l'éducation des enfants, avec l'« assistance mutuelle » (*mutuum adiutorium*) et le « remède à la concupiscence » (*remedium concupiscentiae*) comme buts secondaires, et l'unité et l'indissolubilité comme propriétés essentielles qui acquièrent une fermeté unique en vertu du sacrement. Le *Code de droit canonique* de 1917¹¹ décrivait ainsi la signification et le sens du mariage :

Can. 1012 §1. Le Christ Seigneur a élevé le contrat matrimonial lui-même à la dignité de sacrement parmi les baptisés (*Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos*).

§ 2. C'est pourquoi, parmi les baptisés, il ne peut y avoir de contrat matrimonial valide sans qu'il soit en même temps un sacrement (*Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum*).

Can. 1013 §1. La fin première du mariage est la procréation et l'éducation des enfants ; la fin secondaire est le soutien mutuel et le remède à la concupiscence (*Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles ; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*).

§2. Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité, qui, dans le mariage chrétien, acquièrent une fermeté particulière en raison du sacrement (*Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti*).

15. Pendant longtemps, deux aspects principaux ont contribué à définir le sens du mariage : d'un point de vue sociopolitique, la nécessité d'assurer la survie et la reproduction de l'espèce humaine, et d'un point de vue socio-éthique, la nécessité de maîtriser la sexualité humaine. La procréation était considérée comme la finalité principale du mariage, mais elle était toujours associée à une vision méfiante, pour ne pas dire pessimiste, de la sexualité humaine. Saint Augustin (354-430) insistait sur le fait qu'« après la Chute », le plaisir sexuel était intimement lié à la luxure et avait perdu l'innocence qu'il avait au paradis ; la seule justification des relations sexuelles était une vie chaste au sein du mariage, du moins lorsque la procréation en était le but. Pendant des siècles, l'idée a prévalu que le mariage et la vie familiale devaient être protégés d'une sexualité désordonnée par des tabous religieux et des interdits moraux. En conséquence, les confesseurs, les théologiens de la morale et les canonistes semblaient incapables de voir une quelconque valeur et dignité véritable dans l'union intime entre un homme et une femme. Il y a eu très peu de tentatives, pour la plupart infructueuses, d'attribuer un autre but que la procréation aux rapports sexuels, qui sont réservés au mariage. Une première exception peut être observée dans le *Catéchisme romain* commandé pendant la Contre-Réforme par le Concile de Trente (1566). Afin d'expliquer pourquoi deux personnes unissent leurs vies, le Catéchisme répondait que la cause première du mariage est « le fait que, parmi toutes les relations humaines, aucune n'est aussi étroite que le lien matrimonial, et... le fait que le mari et la femme sont liés l'un à l'autre par les liens de la plus grande affection et du plus grand amour ».¹² Le « soutien mutuel » que les époux s'apportent l'un à l'autre n'a pas pour but premier de « remédier à la concupiscence » – comme le voudraient les deux fins secondaires énoncées par le *Code de droit*

¹¹ *Le Code de droit canonique de 1917 ou Code Pio-Bénédictin*, en traduction anglaise (ci-après CIC/17), San Francisco : Ignatius Press, 2001, disponible en latin à l'adresse https://www.vatican.va/content/john-paulii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19901018_index-codex-can-eccl-orient.html.

¹² *Le Catéchisme romain : Catéchisme du Concile de Trente*, édité sous la direction de saint Charles Borromée, trad. par J.A.

McHugh, O.P., C.J. Callan, O.P., 1999, II, 8, q. 15, disponible en anglais à l'adresse https://www.catholicsociety.com/documents/Catechism_of_the_Council%20of_Trent.pdf.

canonique de 1917 –, mais s'étend plutôt à toutes les dimensions de la vie conjugale et inclut « l'assistance mutuelle pour supporter plus facilement les inforts de la vie et les infirmités de la vieillesse ». ¹³ Au cours des siècles qui ont suivi, cette vision du mariage comme « compagnonnage » est tombée dans l'oubli au profit de sa finalité procréative. Ce n'est qu'au cours de la première moitié du XX^{ème} siècle qu'une perspective différente et davantage centrée sur la personne a refait surface, bien qu'avec hésitation et à contrecœur.

16. Dans l'encyclique *Casti connubii* de 1930, le pape Pie XI fait explicitement référence au *Catéchisme romain* et affirme que « la formation réciproque des époux (*mutua coniugum interior conformatio*), cet effort déterminé à se perfectionner mutuellement, peut, en un sens très réel... être considérée comme la cause et la raison principales du mariage (*primaria matrimonii causa et ratio*) ». ¹⁴ L'encyclique s'appuie certainement sur l'enseignement de saint Augustin, salué comme « un splendide résumé de toute la doctrine du mariage chrétien » (CC 10) ; en effet, le pape continue de défendre la hiérarchie des fins primaires et secondaires, mais il ajoute qu'il ne faut pas considérer le mariage « au sens restreint », mais « plus largement comme la fusion de la vie dans son ensemble et l'échange et le partage mutuels de celle-ci » (CC 24). Tout aussi inédite est la référence explicite du pape au concept *d'amour conjugal*, « qui imprègne tous les devoirs de la vie conjugale et occupe une place prépondérante dans le mariage chrétien » (CC 23). Le caractère unique de CC apparaît clairement lorsqu'on voit comment Pie XI aborde la question du *bonum fidei*, c'est-à-dire le bien de la fidélité, l'un des trois « biens » classiques (*bonum prolis, fidei, sacramenti*) définis par Augustin. La fidélité conjugale ne se limite pas à la monogamie et à la cohabitation permanente, comme l'ont supposé Augustin et les générations suivantes de théologiens, mais revêt une connotation sexuelle directe que le pape décrit en termes de « chasteté » : fidélité et chasteté mutuelles, qui « s'épanouissent plus librement, plus magnifiquement et plus noblement lorsqu'elles sont plus enracinées dans l'excellent sol qu'est l'amour entre mari et femme ». Bien qu'un peu indirect et allusif, le pape est sans détour dans sa déclaration : l'amour « dont nous parlons n'est pas celui fondé sur la convoitise passagère du moment, ni ne consiste uniquement en paroles flatteuses, mais dans *l'attachement profond du cœur qui s'exprime par l'action*, car l'amour se prouve par les actes ». Il poursuit en affirmant que « *l'expression extérieure de l'amour au sein du foyer exige non seulement une aide mutuelle, mais doit aller plus loin* ». Elle « doit avoir pour but premier que l'homme et la femme s'aident mutuellement jour après jour à *se former et à se perfectionner dans la vie intérieure*, afin que, *par leur partenariat dans la vie, ils puissent progresser toujours davantage dans la vertu*, et surtout *qu'ils grandissent dans l'amour véritable envers Dieu et leur prochain* » (CC 23 ; italiques ajoutées). Cela a plusieurs implications. Premièrement, pour la première fois, l'aspect sexuel de l'amour conjugal reçoit une évaluation positive. Deuxièmement, outre les fins secondaires traditionnelles (*finis secundarii*), à savoir l'aide mutuelle et le remède contre la concupiscence, une troisième apparaît, à savoir l'amour conjugal. Troisièmement, cela signifie que les fins secondaires, y compris l'amour conjugal, peuvent assumer par substitution le rôle de la fin principale, mais seulement si la fin reproductive n'est pas prioritairement exclue (Pie XI fait référence aux rapports sexuels pendant les périodes d'infertilité ; voir CC 59). Et quatrièmement, l'amour conjugal ne se limite pas à des relations purement sexuelles, mais englobe les époux dans leur identité personnelle intégrale.

17. En quelques phrases seulement, le pape Pie XI a tenté de revisiter la doctrine du mariage et d'ouvrir légèrement la porte à une vision davantage centrée sur la personne. Au début du XX^{ème} siècle, il est également devenu de plus en plus difficile pour les papes de nier complètement l'évolution des conditions politiques, sociales et culturelles. En fin de compte, l'effort de Pie XI pour s'adapter à la nouvelle situation s'est avéré être un intermède très bref. Son encyclique retomba dans l'enseignement antérieur, où les fins procréatives du mariage prévalaient à

¹³ Ibid. II, 8, q. 13.

¹⁴ PIE XI : *Casti connubii*, Encyclique sur le mariage chrétien (ci-après CC), 31 décembre 1930, 24, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html.

nouveau. Néanmoins, *Casti connubii* resta le point de référence pour un groupe restreint de théologiens (principalement moraux) désireux de réviser l'enseignement de l'Église en relançant une perspective centrée sur la personne dans le mariage. Parmi eux figuraient des penseurs tels que Dietrich von Hildebrand (1889-1977)¹⁵ et Herbert Doms (1890-1977)¹⁶ dont les approches phénoménologiques et personalistes novatrices ne furent acceptées par l'Église qu'au Concile Vatican II. Auparavant, un décret de 1944 du Saint Office avait à nouveau rejeté explicitement l'opinion de « certains auteurs modernes » qui avaient affirmé que « la fin première du mariage n'est pas la procréation, ou que les fins secondaires ne sont pas subordonnées à la fin première mais en sont indépendantes » (DH 3838). Le même refrain a retenti, bien que pour la dernière fois, lors de la préparation du nouveau Concile ; dans le schéma de 1962 *De castitate, virginitate, matrimonio, familia*, la Commission préparatoire centrale avait réaffirmé le langage traditionnel de la hiérarchie des fins du mariage :

...le mariage a en lui-même – c'est-à-dire indépendamment de l'intention des parties contractantes – ses propres fins objectives qui ont été établies par Dieu. Parmi ces fins – et cela nous le savons d'après le plan de son institution divine, d'après la nature elle-même, ainsi que d'après le magistère de l'Église – la seule et unique fin première est la procréation et l'éducation des enfants, même si, dans un cas particulier, un mariage est stérile. Il s'ensuit donc que la procréation, même si elle n'est pas l'objet du consentement matrimonial, est en soi si inhérente à tout mariage, au point même d'en être essentielle, qu'aucune volonté humaine ne peut, par des actes contraires à la nature, l'exclure du mariage. Elle est essentielle en ce sens que tout consentement matrimonial valide doit inclure dans son objet l'échange du droit perpétuel et exclusif aux actes naturellement aptes à la procréation. La procréation est à ce point primordiale et prépondérante (*praevalens*) qu'elle ne dépend en aucune manière des autres fins visées, même si celles-ci sont naturelles au mariage ; elle ne peut non plus être réduite à un pied d'égalité avec elles ni confondue avec elles.

Les autres fins objectives du mariage, enracinées dans le caractère même du mariage mais néanmoins secondaires – telles l'aide mutuelle des époux et la maîtrise de la concupiscence – constituent des droits authentiques (même s'ils sont subordonnés) dans le mariage lorsqu'elles sont correctement visées. Par conséquent, ces fins secondaires ne doivent pas être rejetées ni dévalorisées en elles-mêmes, mais promues de manière juste et dans la véritable charité.¹⁷

Dans *Gaudium et spes*, Vatican II s'écarte de l'enseignement préconciliaire et décrit le mariage comme « la communauté intime de la vie et de l'amour conjugaux » (*intima communitas vitae et amoris conjugal*), instituée par Dieu et créée par un consentement personnel irrévocable (*irrevocabili consensu personali*)¹⁸. Dieu, en tant que source de l'amour, est aussi la source et l'auteur de l'amour entre l'homme et la femme ; l'amour conjugal est le fondement unique de la vie conjugale, non subordonné à une fin extérieure et supérieure. Par le don et la réception mutuels, par une « union intime de leurs personnes et de leurs actions » (*intima personarum atque operum coniunctio*), les époux créent un « lien sacré » (*vinculum sacrum*) qui sert le bien des époux eux-mêmes, de leur descendance et de la société ; ce lien, qui n'est plus soumis à l'arbitraire humain, crée une union durable d'amour et de fidélité. À mesure que les époux font l'expérience et concrétisent l'amour de Dieu dans leur vie conjugale, leur union s'enrichit de la

¹⁵ Voir D. VON HILDEBRAND : *Die Ehe*, Munich : J. Müller, 1929.

¹⁶ Voir H. DOMS : *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau : Ostdeutsche Verlagsanstalt, 1935. Pour plus d'informations, voir K. GLOMBIK : « *Zweieinigkeit* » : *Herbert Doms (1890-1977) und sein Beitrag zum personalistischen Eheverständnis* (Vergessene Theologen, 7), Münster : LIT Verlag, 2016

¹⁷ Pour la version anglaise, voir T. MACKIN : *What is Marriage ?*, New York : Paulist Press, 1982, 251. Pour le document officiel en latin, voir Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Série II (Praeparatoria), t. 2.3, Rome 1963, 893-937. Pour plus d'informations, voir J.A. KOMONCHAK : « The Struggle for the Council during the Preparation of Vatican II (1960-1962) », dans : G. ALBERIGO/J.A. KOMONCHAK : *History of Vatican II*, vol. 1, Maryknoll-Leuven : Orbis-Peeters Publishers, 1995, 166-356.

¹⁸ La version latine de GS est disponible à l'adresse

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html

puissance rédemptrice du Christ et s'élève à la dignité d'un sacrement. *Gaudium et spes* éclaire ainsi le sens profond et la signification du mariage :

La vie conjugale et l'amour, qui constituent une union intime, ont été établis par le Créateur et régis par ses lois ; ils trouvent leur fondement dans l'alliance conjugale, fruit d'un consentement personnel irrévocable. Ainsi, par cet acte humain par lequel les époux se donnent et s'acceptent mutuellement, naît une relation qui, par la volonté divine et aux yeux de la société également, est durable. Pour le bien des époux et de leur progéniture [sic] ainsi que de la société, l'existence de ce lien sacré ne dépend plus des seules décisions humaines. Car Dieu lui-même est l'auteur du mariage, doté qu'il est de divers bienfaits et finalités. (...) Tous ces éléments ont une incidence décisive sur la perpétuation de la race humaine, sur le développement personnel et la destinée éternelle des membres individuels d'une famille, ainsi que sur la dignité, la stabilité, la paix et la prospérité de la famille elle-même et de la société humaine dans son ensemble. De par leur nature même, l'institution du mariage elle-même et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants, et trouvent en eux leur couronnement ultime. Ainsi, un homme et une femme, qui par leur alliance d'amour conjugal « ne sont plus deux, mais une seule chair » (Mt 19 et suivants), s'apportent mutuellement aide et service par une union intime de leurs personnes et de leurs actions. Par cette union, ils font l'expérience du sens de leur unité et y parviennent avec une perfection croissante jour après jour. En tant que don mutuel de deux personnes, cette union intime et le bien des enfants imposent une fidélité totale aux époux et plaident en faveur d'une unité indissoluble entre eux.

Le Christ Seigneur a abondamment béni cet amour aux multiples facettes, qui jaillit de la source de l'amour divin et s'articule sur le modèle de son union avec son Église. Car, de même que Dieu, dans l'Antiquité, s'est rendu présent (...) à son peuple par une alliance d'amour et de fidélité, de même aujourd'hui le Sauveur des hommes et l'Époux (...) de l'Église entre dans la vie des chrétiens mariés par le sacrement du mariage. Il demeure ensuite avec eux afin que, tout comme il a aimé l'Église et s'est livré pour elle, (...) les époux s'aiment l'un l'autre d'une fidélité perpétuelle par un don mutuel de soi.

L'amour conjugal authentique est élevé dans l'amour divin et est guidé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'activité salvifique de l'Église, afin que cet amour conduise les époux vers Dieu avec une force puissante et les aide et les fortifie dans la sublime mission d'être père ou mère. (...) C'est pourquoi les époux chrétiens ont un sacrement particulier par lequel ils sont fortifiés et reçoivent une sorte de consécration dans les devoirs et la dignité de leur état. (...) En vertu de ce sacrement, tandis qu'ils remplissent leurs obligations conjugales et familiales, les époux sont imprégnés de l'esprit du Christ, qui imprègne toute leur vie de foi, d'espérance et de charité. Ainsi, ils progressent de plus en plus vers la perfection de leur propre personnalité, ainsi que vers leur sanctification mutuelle, et contribuent ainsi ensemble à la gloire de Dieu. (GS 48,1-2)

18. Les passages cités de GS 48,1-2 résument, en substance, le cœur de la théologie du mariage exposée dans la Constitution pastorale, couvrant à la fois ses significations naturelles et sacramentelles. Tous les aspects du mariage qui en découlent sont décrits plus en détail dans GS 48,3-4 (relation parents-enfants), 49 (l'amour conjugal), 50 (la fécondité du mariage), 51 (l'amour conjugal et le respect de la vie humaine) et 52 (la promotion responsable du mariage et de la famille) et feront, à des degrés divers, l'objet de notre relecture de la théologie conciliaire du mariage. Trois aspects guideront notre lecture : premièrement, la vision *personnaliste* ou *centrée sur la personne* de l'anthropologie chrétienne, sans laquelle la Constitution pastorale ne peut être comprise et qui, heureusement, est désormais entrée dans le savoir commun de l'époque postconciliaire ; il convient de rappeler cette vision avant d'adopter une perspective plus critique. Notre approche critique attire l'attention sur deux aspects : d'une part, une vision *axée sur le contrat* qui considère le mariage principalement d'un point de vue juridique, négligeant ainsi ses dimensions relationnelles et interpersonnelles ; et d'autre part, une vision *axée sur la procréation*, dans laquelle le mariage est principalement centré sur la reproduction, ignorant sa vision centrée sur la personne. Tout au long de l'histoire, ces deux visions ont trouvé le moyen de se renforcer et de s'enrichir mutuellement, formant une combinaison étroitement

liée. Démêler le nœud gordien signifie dépasser les approches unilatérales qui ont façonné la théologie du mariage jusqu'à ce jour. Les sections suivantes aborderont cette question, mais nous souhaitons d'abord saluer la vision centrée sur la personne du Concile, qui a trouvé dans le passage d'une approche contractuelle à une approche d'alliance une expression appropriée du mariage à l'époque moderne.

II.2. La vision du mariage centrée sur la personne

II.2.1. Sources, contexte et implications de l'approche centrée sur la personne

20. Une vision « centrée sur la personne » du mariage fait écho à une école de pensée philosophique qui affirme que la personne humaine est le lieu principal de l'investigation et le principe suprême de l'éthique chrétienne (voir l'affirmation de saint Irénée : « *Gloria Dei, vivens homo* »). Dans sa perspective traditionnelle, une morale centrée sur la personne fait référence à la volonté et aux actions humaines librement consenties, à l'intelligence et à la capacité humaine de spiritualité et d'intersubjectivité, en soutien à la conviction que les êtres humains ont été créés à l'image de Dieu. Thomas d'Aquin définit la personne comme « une substance, complète, subsistant par elle-même, existant séparément des autres (*substantia, completa, per se subsistens, separata ab aliis*) ».¹⁹ Le mouvement personnaliste en France (Alexandre Marc, Emmanuel Mounier) a décrit la primauté de la personne comme un « absolu » car elle est « un être libre qui adopte, assimile, vit et affirme des valeurs » qui constituent son unicité. Si la personne humaine possède en soi une valeur et une dignité inaliénables, elle ne s'exprime et ne se réalise qu'en communion avec d'autres personnes ; la personne est une personne-en-communauté, différente de l'individu bourgeois des sociétés modernes.²⁰ Suivant les traces de son maître inspirateur Henri Bergson, Jacques Maritain (1882-1973) a souligné dans *Humanisme intégral* (1936) la différence entre l'individu et la personne. À travers les relations communautaires, les êtres humains apprennent à se traiter mutuellement comme des personnes. Tout commence par la vie familiale et les groupes sociaux locaux, qui sont toujours antérieurs à l'État. Les communautés relient le monde du soi, en cercles concentriques, au monde des autres. Ce n'est pas l'individualité, mais la personnalité qui permet de sortir de soi vers les autres dans la liberté et l'amour : *capable de donner et de se donner*. La vocation au don de soi, souvent désignée par le terme de charité ou d'amour, est si essentielle à la constitution de la personne que c'est précisément en devenant un don pour les autres que l'on devient pleinement soi-même.

21. Le mouvement personnaliste allemand a reçu une contribution significative lorsque Max Scheler (1874-1928) a achevé sa thèse d'habilitation à Iéna sous la direction de Rudolf Eucken, tout en étant en contact avec les cercles personnalistes de Paris, dont faisait partie l'émigré russe Nikolaï Berdiaev. Dans la deuxième partie de *Formalismus* (1916), il a introduit la notion de « personne », qui est pour lui intrinsèquement liée à l'éthique non formelle. Il a soutenu que nous n'avons pas besoin d'une théorie formelle pour illustrer l'autonomie et la dignité de la personne humaine, et il a critiqué l'identification unilatérale de la personne avec le rationnel chez Kant. La personne est avant tout une réalité intuitive. Les valeurs trouvent leur fondement dans les actes de ressentir, de vouloir, de juger, de penser et d'aimer. La réalité des valeurs précède toujours la connaissance, car « l'homme est, avant de pouvoir penser ou vouloir, *ens amans* ». En somme, Scheler présente la personne comme « l'unité d'actes de natures différentes ». Et enfin, il y a son idée d'intersubjectivité. Les autres personnes ne peuvent être réellement connues que par la co-exécution d'actes (*Mitvollzug*), en agissant, coopérant et pensant ensemble. Par

¹⁹ THOMAS D'AQUIN : *Summa Theologiae*, III, q. 16, a. 12, ad 2um.

²⁰ Voir E. MOUNIER : *Manifeste au service du personnalisme*, Paris : Éditions Montaigne, 1936.

conséquent, les personnes ne peuvent être comprises que dans et à travers leurs interrelations. Puisque la sphère de la personne tout entière se trouve dans chaque acte, le personnaliste louvaniste Louis Janssens (1908-2001) a conclu que la personne est une totalité complexe, existant toujours dans un contexte spatiotemporel particulier. Ce qui caractérise une morale centrée sur la personne, c'est qu'elle considère la personne humaine comme l'acteur de sa propre existence. En tant qu'être social et relationnel, on doit non seulement assumer la responsabilité de soi-même, mais aussi celle des autres, des communautés environnantes et des écosystèmes. La polarité entre ce qui est déjà et les potentialités de devenir décrivent le processus d'actualisation d'une personne. « Une personne est une destinée. Pour la personne, vivre consiste donc à ce que chacun/chacune réalise sa propre valeur en tant que personne. »²¹ Cette idée est au cœur des nouvelles perspectives sur la dynamique de l'amour conjugal.

22 La morale chrétienne dans le Concile est présentée comme une réponse personnelle à l'appel de Jésus-Christ. La *sequela Christi* prend comme point de départ « l'appel de Dieu » qui aboutit à « la réponse libre d'une personne humaine ». Le tournant personnaliste de Vatican II trouve ses racines dans une forte conviction que la liberté transcendantale accentue la responsabilité personnelle de ses actes : « En montrant que Dieu nous invite à répondre librement à son appel et à assumer la tâche d'agir de manière responsable, l'anthropologie chrétienne fait de la liberté personnelle le fondement commun de l'engagement moral. »²² L'exercice de la liberté, aspect inhérent à la nature humaine et donc essentiel à une éthique de la responsabilité, s'inscrit toujours dans un contexte social et historique particulier et en relation avec les autres. Par conséquent, la liberté et l'autonomie dans la vie chrétienne ne doivent pas être assimilées à l'autonomie individualiste que l'on trouve dans la culture libérale. Il s'agit plutôt d'une autonomie-en relation, car les personnes ne peuvent pleinement réaliser leur potentiel dans l'isolement. Au contraire, elles vivent en communautés, cheminant aux côtés des autres dans un engagement communautaire et intersubjectif.²³ La personne humaine est une entité ouverte à la communion et atteint sa plénitude dans les relations d'amour. Pour Dietrich von Hildebrand, l'intention de bienveillance et le désir du bonheur de la personne aimée doivent être considérés comme le cœur même de l'amour conjugal.²⁴ Sa bonté est considérée comme antérieure à l'autre trait le plus distinctif de l'amour, le désir d'union. Le vrai bonheur résulte de l'affirmation de l'autre pour lui-même. Il doit être considéré comme un don surabondant, non pas comme le motif premier de l'amour, mais comme le résultat « de l'affirmation d'une personne en réponse

²¹ D.L. CHRISTIE : *Adequately Considered : An American Perspective on Louis Janssens' Personalist Morals* (Louvain Theological and Pastoral Monographs ; 4), Louvain : Peeters Publishers, 1990, 31.

²² S. MÜLLER : « La responsabilité morale comme réponse à l'appel de Dieu : anthropologie personnaliste et cercle herméneutique des normes et des valeurs, discernement et conscience », dans : V. PAGLIA (dir.) : *Éthique théologique de la vie : Écriture, tradition, défis pratiques*, Cité du Vatican : LEV, 2022, p. 209.

²³ Voir, par exemple, FRANÇOIS : Lettre encyclique *Fratelli tutti* sur la fraternité et l'amitié sociale (ci-après FT), 3 octobre 2020, disponible à l'adresse

https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa_francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html :

« La personne humaine, avec ses droits inaliénables, est par nature ouverte à la relation. Au plus profond de nous est ancré l'appel à nous transcender par la rencontre avec les autres. C'est pourquoi « il faut veiller à ne pas tomber dans certaines erreurs qui peuvent découler d'une mauvaise compréhension du concept des droits de l'homme et de son utilisation abusive. On observe aujourd'hui une tendance à revendiquer des droits individuels – je serais tenté de dire individualistes – toujours plus étendus. Derrière cela se cache une conception de la personne humaine détachée de tout contexte social et anthropologique, comme si la personne était une « monade » (monás), de plus en plus indifférente aux autres... À moins que les droits de chaque individu ne soient harmonieusement ordonnés au bien commun, ces droits finiront par être considérés comme illimités et deviendront par conséquent une source de conflits et de violence. » (FT 111)

²⁴ D. VON HILDEBRAND : *Das Wesen der Liebe*, Ratisbonne : Verlag Josef Habbel, 1971 (pour la version anglaise : *The Nature of Love*, South Bend, IN : St. Augustine's Press, 2009, trad. par J.F. Crosby et J.H. Crosby). Voir en particulier les chapitres un (« Liebe als Wertantwort ») et sept (« Intentio benevolentiae, Wertantwort und Überwertantwort »).

à sa valeur » pour elle-même.²⁵ Von Hildebrand situe le sens du plaisir sexuel au sein de cet amour qui répond à la valeur de l'autre. En résumé, von Hildebrand est fermement convaincu que la motivation première de l'acte du mariage est l'amour conjugal. Il reconnaît le changement qui s'est opéré dans les sociétés occidentales, où l'amour en tant que raison du mariage a remplacé une conception plus fonctionnelle du mariage.

23. Mais il faudra attendre le Concile Vatican II pour assister à un changement de paradigme, qui valorise et promeut une vision du mariage centrée sur la personne. *Gaudium et spes* accorde la priorité au sujet moral et à sa dignité, dont la conscience est la clé de voûte. Elle l'exprime de manière remarquable :

La conscience est le sanctuaire le plus secret de l'homme. C'est là qu'il est seul avec Dieu, dont la voix résonne au plus profond de lui-même... D'une manière merveilleuse, la conscience révèle cette loi qui s'accomplit dans l'amour de Dieu et du prochain... Fidèles à leur conscience, les chrétiens s'unissent aux autres hommes dans la recherche de la vérité et de la solution authentique aux nombreux problèmes qui surgissent dans la vie des individus et dans les relations sociales. (GS 16) La Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae* ²⁶ part d'un point de vue similaire : « le sens de la dignité de la personne humaine s'impose de plus en plus profondément dans la conscience de l'homme contemporain » (DH 1), ce qui est « conforme à leur dignité de personnes – c'est-à-dire d'êtres doués de raison et de libre arbitre et donc privilégiés de porter une responsabilité personnelle – que tous les hommes soient immédiatement poussés... à rechercher la vérité » (DH 2).

24. Le fait que la conscience soit considérée comme un sanctuaire inviolable dans lequel l'individu rencontre Dieu seul ne signifie pas que la conscience soit une entité isolée. La conception communautaire et relationnelle de la personne a des conséquences sur la manière dont la conscience morale est perçue. La personne qui est responsable devant sa conscience est également chargée de la former. La formation de la conscience, l'acquisition d'une connaissance morale personnelle et le développement de la capacité de discernement moral s'opèrent au sein d'une communauté, à travers un dialogue de conscience dans un contexte culturel particulier. L'examen du thème de la formation de la conscience est donc crucial pour clarifier l'interaction entre la conscience et les lois ou les normes morales. Si les lois et les normes morales sont essentielles, elles ne peuvent à elles seules déterminer comment agir dans une situation spécifique. La loi est incomplète sans la conscience d'un agent moral, qui est le critère ultime pour formuler la règle d'action précise. Pour Müller, la conscience, le discernement moral et les normes ou valeurs morales constituent un cercle herméneutique, compris comme une réflexion continue qui prend en considération un contexte particulier, les expériences vécues, les circonstances et les nouvelles connaissances scientifiques. Prendre les personnes au sérieux implique le respect de leur histoire personnelle, d'un moment et d'un contexte particuliers, en reconnaissance du fait que « l'acceptation de l'appel à la responsabilité... est l'aspect le plus fondamental de la conscience, alors qu'en raison de la complexité de nombreuses situations, il n'est pas toujours clair ce qui, dans le cas spécifique, est objectivement juste ou faux ».²⁷ Par exemple, la décision concernant le nombre d'enfants qu'un couple peut avoir relève en dernier ressort de la responsabilité du couple devant Dieu, comme le mentionne *Amoris laetitia*.²⁸

²⁵ P. TAKOV : « Dietrich Von Hildebrand on Love as a Value Response », dans : International Journal of Research and Innovation in Social Science V/II (2021), 564-576, 564.

²⁶ CONCILE VATICAN II : Déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis humanae* (ci-après DH), 7 décembre 1965, disponible sur https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html.

²⁷ S. MÜLLER : « La responsabilité morale comme réponse à l'appel de Dieu », 213.

²⁸ Voir FRANÇOIS : Exhortation apostolique post-synodale **Amoris laetitia** sur l'amour dans la famille (ci-après AL), 19 mars 2016, n° 222, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortatione/documents/papa_francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Voir également GS 50.

Reconnaissant le rôle particulier de la conscience et du discernement, le pape François souligne – dans la lignée de Vatican II – que l'Église a été « appelée à former les consciences, et non à les remplacer » (AL 37).

25. En effet, les pierres angulaires d'une anthropologie chrétienne personnaliste en matière de vie familiale sont la parentalité responsable et le respect de l'inviolabilité d'une conscience bien formée. À cet égard, feu Eberhard Schockenhoff fait l'observation suivante concernant *Amoris laetitia* : « Le pape ne se préoccupe de rien de moins que du passage d'une doctrine morale objectiviste fondée sur une métaphysique statique de l'essence à une théologie pratique fondée sur l'Évangile et caractérisée par une plus grande pertinence pour la vie. »²⁹ Le débat post Vatican II sur la théologie du mariage pourrait être décrit comme un débat entre « l'option pour la préférence des normes sur la conscience » et « l'option pour la préférence de la conscience sur les normes ». Alors que le tournant personnaliste de Vatican II a écarté la première option, la seconde risque de devenir subjectiviste. Cependant, pour Müller, cela ne devrait pas nécessairement être le cas : « si l'« option pour la préférence de la conscience sur les normes » se réfère au sens plein de la conscience morale qui inclut des éléments objectifs de discernement moral, alors il ne s'agit plus d'une « option pour la préférence de la conscience sur les normes » mais d'une « option pour la préférence de la conscience ». Selon une telle interprétation, il est trompeur d'opposer norme et conscience l'une à l'autre. »³⁰ L'inviolabilité d'une conscience bien formée implique, selon *Dignitatis humanae*, que « nul ne doit être contraint d'agir d'une manière contraire à ses propres convictions » (DH 2). Toute théologie du mariage découle de l'idée que le consentement libre et mutuel des époux rend le mariage valide (GS 48). C'est le consentement du couple qui fait du mariage une alliance.

²⁹ E. SCHOCKENHOFF : « Rupture avec la tradition ou évolution nécessaire ? Deux lectures de l'exhortation post synodale « Amoris Laetitia » », dans : *Stimmen der Zeit* 235 (2017), 147-158, 148 : « Il s'agit pour le pape ni plus ni moins que de passer d'une doctrine morale objectiviste, fondée sur une métaphysique statique de l'essence, à une théologie évangélique et orientée vers la pratique, qui se caractérise par une plus grande pertinence pour la vie...Au contraire, il laisse transparaître dès le début son scepticisme personnel face à l'application de règles générales à des 25 situations pastorales complexes et à une confiance excessive dans l'efficacité d'une méthode déductive qui tire de vérités générales des conclusions de grande portée pour toute dérive de la situation particulière de chacun (cf. AL 2). François reconnaît expressément que l'unité nécessaire dans la doctrine et la pratique de l'Église n'empêche pas que « subsistent des interprétations différentes de certains aspects de la doctrine ou de certaines conclusions qui en sont tirées » (AL 3). »

³⁰ S. MÜLLER : « Moral Responsibility as an Answer to God's Call », 211.

II.2.2. Du contrat à l'alliance : un changement théologique et canonique

26. Les Pères conciliaires de Vatican II étaient bien conscients de l'urgence d'adapter l'enseignement et la législation sur le mariage aux défis des temps modernes. Les premières avancées décisives qu'ils ont appelées de leurs vœux se manifestent dans le domaine de la terminologie. Afin de saisir plus adéquatement le sens du mariage, la Constitution pastorale emploie le terme « alliance » (*foedus* ; en hébreu *berith*, en grec *diathēkē*). Les Pères conciliaires ont évité le terme « contrat » (*contractus*), une notion qui avait prévalu dans l'enseignement et la législation de l'Église pendant des siècles et qui réapparaissait, bien que sans autre explication, dans le CIC de 1983 (voir can. 1055 §2 : *matrimonialis contractus*)³¹ et dans le *Catéchisme de l'Église catholique* promulgué en 1992.³² Le choix du terme « alliance » plutôt que « contrat » ne visait pas à rendre le concept traditionnel plus acceptable sur le plan théologique et pastoral, ni à abandonner la notion de contrat par inadvertance ou par négligence. Au contraire, les Pères conciliaires ont délibérément opté pour l'alliance parce qu'ils souhaitaient définir la nature du mariage d'une manière plus significative.³³ Et ils l'ont fait en s'appuyant sur leur vision centrée sur la personne : ils ont compris que la relation conjugale ne concerne pas des choses, des services et des droits, mais avant tout des « personnes », en fait deux personnes issues de sexe, de caractère, d'histoire personnelle et parfois même de culture différents. Rétrospectivement, il faut toutefois ajouter que les différentes dimensions et composantes personnelles de l'union conjugale n'étaient pas encore dans le champ de vision des Pères conciliaires.

27. La métaphore et le concept d'« alliance » trouvent leurs racines dans la Bible hébraïque et se sont développés davantage dans le droit romain et la théologie chrétienne, en particulier protestante³⁴. Ils représentent l'accord contraignant ou le lien entre Dieu et l'humanité, une relation qui a subi diverses modifications au cours de l'histoire. Néanmoins, la relation particulière que Dieu avait établie avec son peuple élu a toujours été plus qu'un contrat pouvant être facilement modifié et dissout, si nécessaire. L'engagement de Dieu envers les Israélites – « Je vous prendrai pour mon peuple, et je serai votre Dieu » (Ex 6, 7 ; voir aussi Lv 6, 12 ; Dt 26, 16-19 ; 29, 13) – témoignait d'un accord mutuel qui liait de manière permanente des parties libres. Les premiers prophètes Osée (Os 2), Jérémie (Jr 3, 6-13), Ézéchiel (Ez 16) et Isaïe (Is 54) ont été les premiers à utiliser la métaphore de l'alliance pour décrire la relation du Seigneur avec son peuple en termes de mariage : les mariages infidèles et adultères servent d'exemples illustrant les vicissitudes du lien divin avec les Israélites, mais malgré tous les cas de trahison, la métaphore conjugale reste le point de référence idéal pour la fidélité à l'alliance. Les premières connotations théologiques explicites n'apparaissent que lorsque le prophète Malachie (Mal 2, 10-16) renverse la métaphore de l'alliance en l'utilisant pour donner une instruction morale sur le mariage humain : puisque tout mariage brisé nuit au lien de Dieu avec Israël, le

³¹ Outre son utilisation comme substantif dans le can. 1055 § 2 et le can. 1097 § 2 (*causam contractui*), des dérivés verbaux de contract sont utilisés dans le can. 1086 § 3 (*contracti matrimonii*), le can. 1121 § 2 (*matrimonium contrahitur*) et au can. 1122 § 1 (*matrimonium contractum*). Il convient de noter que le terme *contractus* n'apparaît pas dans le *Code des canons des Églises orientales* de 1990, voir *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 1990 (ci-après CCEO/90), disponible à l'adresse https://www.vatican.va/content/john-paulii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19901018_index-codex-can-eccl-orient.html.

³² Des termes contractuels persistent également, bien que de manière incidente, dans le CEC à divers endroits ; voir les paragraphes 1628, 1629, 1631, 1649, 1650, 1660, 1662, 2364, 2381 et 2384.

³³ Voir B. HÄRING : « Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Hauptteils der Pastoralkonstitution », dans : *LThK*, Erg.-Bd. III, Fribourg : Herder, 1968, 423-446 ; H.-J. SANDER : « Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* », dans : P. HÜNERMANN/B.J. HILBERATH (éd.) : *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 4, Fribourg : Herder, 2005, 770-779. Voir également N. LÜDECKE : *Eheschließung als Bund : Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution « Gaudium et spes » in kanonistischer Auswertung* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft ; 7), Würzburg : Echter, 1989, p. 259-690.

³⁴ Pour un aperçu général, voir J. WITTE JR. : *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition*, Louisville, KY : Westminster John Knox Press, 2012.

divorce doit être éliminé à tout prix. À partir de ce moment, l'analogie entre l'alliance divine et la relation conjugale n'est plus considérée comme unidirectionnelle, c'est-à-dire partant de l'expérience humaine du mariage pour aboutir au lien divin, mais s'étend à la perspective inverse, à savoir que les instructions de Dieu pour un lien divin-humain fidèle deviennent le test décisif et la mesure de relations conjugales significatives. Quelque chose de similaire s'est produit dans le Nouveau Testament lorsque, dans l'ordre du salut, la relation d'alliance de Dieu avec l'humanité a été transférée à la relation entre le Christ et l'Église sous la forme d'un amour inconditionnel. Dans un effort pour ordonner et organiser la communauté chrétienne, l'auteur de l'épître aux Éphésiens (5, 21-33) a vu en Christ plus qu'un simple exemple pédagogique d'harmonie. La lettre met l'accent, sans aucune référence à la métaphore de l'alliance, sur la réciprocité entre mari et femme en tant que valeur spécifique du mariage entre chrétiens. L'exemple de l'amour du Christ pour l'Église développe la question de la réciprocité en introduisant une notion de priorité. L'amour du Christ précède l'obéissance de l'Église ! Cette dernière est la réponse, et non la condition préalable. Il est demandé au mari d'aimer, et selon la comparaison, c'est lui qui doit prendre l'initiative. La caractéristique chrétienne du texte consiste donc à réaffirmer selon la tradition la relation des genres (réciprocité) et à modifier la structure hiérarchique des mariages antiques précédente (primauté de l'amour du mari). En rappelant l'exemple de l'amour du Christ pour l'Église, l'amour désintéressé devient la valeur centrale du mariage. L'unité des époux en une seule chair aimante (Gn 2, 24) est comprise comme une icône de la relation du Christ avec son Église, soulignant l'idéal d'un amour sans limite. En comparant l'amour du Christ pour l'Église et, en même temps, l'amour du mari et de la femme en une seule chair aimante à la relation de soin du Christ pour l'Église, l'amour est à nouveau érigé en valeur centrale du mariage. La réflexion théologique ultérieure transformera l'analogie d'Éphésiens sur la relation mutuelle des époux en une « préfiguration » et une « représentation » de la relation entre le Christ et son Église : c'est la relation du Christ avec l'Église qui façonne le mariage et l'élève à une plus grande perfection.

28. Vatican II a repris les références bibliques et a affirmé en termes théologiques que « [...] de même que Dieu, dans l'Antiquité, s'est rendu présent (...) à son peuple par une alliance d'amour et de fidélité, de même aujourd'hui le Sauveur des hommes et l'Époux (...) de l'Église entre dans la vie des chrétiens mariés par le sacrement du mariage » (GS 48,2).³⁵ Dans la perspective de Vatican II, « l'amour conjugal » devient le type par excellence de relation d'alliance. Ce qui caractérise l'alliance matrimoniale, c'est l'engagement mutuel dans lequel le mari et la femme se donnent et se reçoivent l'un l'autre ; en se donnant et en s'acceptant mutuellement, « naît une relation qui, par la volonté divine et aux yeux de la société aussi, est durable » (GS 48,1). . C'est par un « consentement personnel irrévocable » que l'engagement mutuel se manifeste et devient contraignant ; par ce consentement, les époux créent une « union intime d'amour et de vie » – une union qui engage toute la personne et englobe le « corps et l'esprit » (GS 49,1) des époux.

29. Déjà à l'époque biblique, le concept d'alliance avait des implications sociales, institutionnelles et juridiques obligatoires. La gestion des relations interpersonnelles, en particulier la relation entre Dieu et les personnes humaines, n'a jamais été une question de décision subjective et arbitraire, mais était structurée par des obligations mutuelles. Les éléments juridiques, c'est à dire « contractuels », ont toujours fait partie, d'un point de vue biblique, de la relation de Dieu avec l'humanité. De la même manière, Vatican II souligne que l'engagement personnel entre les époux crée une réalité objective, publique et institutionnelle, ou, comme l'affirme GS 48,1, une union « durable » ou un « lien sacré » (*vinculum sacrum*), qui a un effet perceptible et affecte inévitablement la vie des époux. *Gaudium et spes* parle de l'« institution du mariage » attribuée à l'amour conjugal, qui est « régie par Sa loi [celle du Créateur] » et ne dépend donc pas de l'arbitraire des époux. En contrepartie, cependant, la Constitution pastorale affirme que toutes les obligations, les devoirs et les droits du mariage, même s'ils sont sur un

³⁵ Les notes de bas de page renvoient à Os 2, Jr 3, 6-13, Ez 16 et 23, Is 54, et Mt 9, 15 ; Mc 2, 19-20, Lc 5, 34-35, Jn 3, 29, 2 Cor 11, 2, Éph 5, 27, Ap 19, 7-8, 21, 2, 21, 9.

pied d'égalité avec l'unité conjugale, ne peuvent prévaloir sur la relation personnelle. Toutes les dimensions sociales, institutionnelles et juridiques, quels que soient leur statut et leurs droits, ne précèdent pas le consentement personnel des époux, mais découlent plutôt de leur engagement amoureux consensuel. Bien que la terminologie de *Gaudium et spes* soit parfois ambiguë sur ce point, ce serait rejeter l'enseignement de Vatican II que d'affirmer que les engagements obligatoires – le Concile fait ici référence aux propriétés et finalités traditionnelles du mariage, telles que l'unité, la fidélité, l'indissolubilité et la procréation – génèrent une réalité objective extra personnelle qui, une fois que les époux ont donné leur consentement, prend une vie propre indépendante du parcours de vie des époux. Il faut en conclure que les aspects personnels et institutionnels interagissent entre eux – mais uniquement de telle sorte que les dimensions institutionnelles soient fonctionnellement liées à l'unité personnelle.

30. La vision de l'alliance retrouvée et promue par Vatican II sert de fil rouge à la théologie renouvelée du mariage.³⁶ La théologie préconciliaire utilisait le terme de contrat, un terme qui remonte au droit romain, selon lequel le *contractus realis* est validé par l'acte de remise des objets du contrat. Le CIC de 1917 explique que les deux parties contractantes, en l'occurrence deux personnes hétérosexuelles, conviennent que « chacune des parties donne et accepte des droits perpétuels et exclusifs sur le corps (*ius in corpus*), pour les actes qui sont en eux-mêmes propres à la procréation » (can. 1081 §2). Vatican II se dissocie de cette explication et insiste sur le fait que les époux consentent en s'accordant mutuellement le « don libre et réciproque d'eux-mêmes, un don qui s'exprime par une tendre affection et par des actes ». Ce don est, en d'autres termes, un « amour qui imprègne toute leur vie » (GS 49, 1) et qui est libre de toute contrainte, tant extérieure qu'intérieure. L'amour conjugal n'est donc pas un ajout subjectif et volontaire aux paramètres objectifs du mariage – définis par Dieu – que les époux doivent accepter (ou peuvent rejeter) ; il fait partie intégrante du sens et de la valeur mêmes du mariage. Ce serait donc une interprétation objectiviste erronée de présumer que, par exemple, la procréation – l'un des paramètres objectifs du mariage que *Gaudium et spes* clarifie en affirmant que « l'institution du mariage elle-même et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants » (GS 48,1) – est en soi et eo ipso intrinsèque au mariage et à l'amour conjugal. *Gaudium et spes* reconnaît que l'amour conjugal des époux doit atteindre sa perfection en grandissant « jour après jour » et que l'union intime peut trouver son « couronnement ultime » dans la descendance (voir GS 48,1). Mais la procréation est un effet conséquent de l'amour conjugal, et non sa *condition sine qua non*. Il faut donc soutenir que les sens « unitif » et « procréatif » du mariage – initialement inventés et promus par *Humanae vitae*, mais malheureusement réduit à l'acte sexuel – ne peuvent être co-ordonnés, c'est-à-dire placés au même niveau, que si la dimension unitive, c'est-à-dire l'amour conjugal, occupe une position prioritaire et prépondérante.³⁷

31. La vision du mariage comme alliance donnée par Vatican II évite également les malentendus subjectivistes. La minorité des Pères conciliaires qui a insisté pour remplacer le terme « alliance » par « contrat » craignait que, selon les mentalités modernes, le concept renouvelé d'amour conjugal ne soit associé à des moments contingents d'attirance érotique et d'engouement, soumis à des fluctuations affectives changeantes. La crainte était que l'union conjugale ne soit comprise comme dépendant de ces éléments et devienne ainsi dissociable. Afin de contrer ces risques présumés de confusion et de décadence, la minorité a postulé que la seule façon de garantir la fidélité et l'indissolubilité du mariage est de renforcer le caractère contractuel du consentement personnel.³⁸ Elle a insisté sur le fait que le consentement irréversible doit s'accompagner d'obligations objectives (telles que l'unité, la fidélité, l'indissolubilité et la procréation) qui durent pour toujours et ne peuvent prendre fin qu'avec la mort de l'un des

³⁶ Voir P.F. PALMER : « Christian Marriage: Contract or Covenant? », dans : *Theological Studies* 33 (1972), 617-665.

³⁷ Pour plus de détails sur les dimensions unitive et procréative du mariage, voir la section II.7. (« Dimensions unitive et procréative du mariage : l'acte conjugal revisité »).

³⁸ Voir B. HÄRING : « Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Hauptteils der Pastoralkonstitution », 429-430.

époux. Il ressort clairement de ce qui précède que personne ne nie que des obligations contraignantes soient effectivement inhérentes à l'union conjugale et ne puissent être écartées. Mais ce que les défenseurs de la vision « contractualiste » ont passé sous silence, c'est la conviction conciliaire selon laquelle le mariage – loin d'être réduit à une institution juridique – est inextricablement lié à l'identité personnelle des époux et au parcours de leur vie. Les engagements contraignants et durables ne découlent pas d'institutions objectives et extra personnelles, mais résultent exclusivement de l'engagement libre, mutuel et consensuel des deux personnes qui contractent mariage en tant qu'égaux.

32. En conclusion, on peut affirmer que le concept de contrat, qui a une longue histoire dans la théologie, la juridiction et la pratique de l'Église, conservera sa valeur dans l'ordre ecclésial et ne peut être supprimé sur un coup de tête. Les références aux diverses implications sociales, juridiques et institutionnelles du mariage ont montré que les obligations légales font partie de tous les mariages, quel que soit leur statut social, culturel et religieux. Cependant, la vision centrée sur la personne de Vatican II a modifié la perspective sur le mariage, trouvant dans le concept biblique d'alliance une approche plus adéquate et plus significative pour développer davantage la théologie et la législation du mariage, malgré le fait que le terme « alliance » puisse avoir des connotations biaisées. Comprendre et expliquer le mariage dans une perspective d'alliance est devenu une norme théologique qui ne peut être remise en cause.

33. Jusqu'à présent, nous avons examiné les sources, le contexte et les implications possibles de la vision de Vatican II centrée sur la personne et de son option pour une vision du mariage fondée sur l'alliance. Le Concile a fait la première tentative majeure pour rétablir l'équilibre entre les dimensions institutionnelle et personnelle du mariage, qui avait été rompu au cours de la période précédant le Concile. S'inspirant de cette approche personnaliste, une théologie renouvelée du mariage doit prendre la personne comme point de référence principal, les autres obligations sociales, juridiques et institutionnelles en découlant directement. Dans les sections suivantes, nous explorerons quatre éléments du mariage qui méritent un examen plus approfondi, car ils flirtent avec des conceptions contractuelle et procréative erronées : la nature du consentement matrimonial, qui met l'accent sur les aspects personnels et juridiques avec un effet de loupe, parfois avec des conséquences néfastes³⁹, la propriété de l'indissolubilité conjugale, qui pose des problèmes insurmontables en cas de divorce civil et de remariage⁴⁰, le caractère sacramentel du mariage, souvent abordé en termes de réglementation canonique au détriment des approches théologique et pastorale⁴¹, et la relation entre les dimensions unitive et procréative du mariage, dans laquelle l'approche orientée vers la procréation peut conduire à une situation intolérable.⁴²

³⁹ Voir la section II.3.1. (« Qu'est-ce qui crée un mariage ? Réexamen du contenu conjugal »).

⁴⁰ Voir la section II.3.2. (« Divorce et remariage : retour sur l'indissolubilité du mariage »).

⁴¹ Voir la section II.3.3. (« Le mariage en tant que sacrement : la sacramentalité réexaminée »).

⁴² Voir la section II.3.4. (« Dimensions unitive et procréative du mariage : l'acte conjugal revisité »).

II.3. Réexamen de la théologie du mariage

II.3.1. Qu'est-ce qui crée un mariage ? Le consentement des époux revisité

34. Le principe latin traditionnel *consensus facit nuptias*, « le consentement fait le mariage », a également trouvé un écho lors du Concile Vatican II, lorsque celui-ci a tenté de repenser le sens du mariage. Pendant des siècles, le consentement a été considéré comme un facteur stabilisateur important du mariage, compris comme un acte de volonté qui doit être une décision libre et consciente de la part de l'individu, avec une décision claire prise par la personne concernée après mûre réflexion, non donnée par quiconque d'autre que les époux eux-mêmes, et ayant un effet durable sur les personnes qui vont se marier. Dans le can. 1081 du CIC 1917, le terme *consensus* était également mentionné, mais n'était pas inclus parmi les caractéristiques qui définissent l'essence du mariage. L'accent était manifestement mis sur *l'objet matériel* du consentement matrimonial, c'est-à-dire sur ce qu'implique le mariage, comme l'explique le can. 1081 §2 : « Le consentement matrimonial est un acte de la volonté par lequel chacune des parties donne et accepte le droit exclusif et perpétuel sur le corps, en vue d'actes qui, par eux-mêmes, sont aptes à la génération de la progéniture » (*Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem* ; CIC/17 can. 1081 §2). Vatican II a nuancé la perspective sur le mariage à plusieurs égards importants. Avant tout, cela s'est fait en attribuant le terme « consentement » à la définition du mariage et en trouvant un terme équivalent, sinon plus approprié, dans la notion d'« alliance » : le mariage est établi et enraciné dans l'alliance conjugale ou, pour employer le terme traditionnel, dans le consentement personnel irrévocable (*foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur* ; GS 48,1 ; notons que le terme *consensus* n'est employé qu'une seule fois dans *Gaudium et spes* !). La nuance semble à première vue négligeable, mais en réalité, l'accent passe du contenu *matériel* du consentement (« en quoi consiste le consentement ? ») à l'acte *formel* de la volonté. L'« acte humain » (*actus humanus*) évoqué dans *Gaudium et spes* est condensé et réduit à l'acte de « se donner et s'accepter mutuellement » (GS 48,1). Certes, le « don et l'acceptation » constituaient également une partie essentielle de l'acte consensuel à l'époque préconciliaire (*quo utraque pars tradit et acceptat* ; CIC/17 can. 1081 §2), mais en incluant le droit réciproque aux rapports sexuels dans le consentement des époux, l'objet matériel du consentement est devenu beaucoup plus élaboré et associé à toute une liste de tâches (principalement procréatives) à accomplir. En revanche, la Constitution pastorale restreint le consentement à l'interaction mutuelle entre les époux, qui n'est rien d'autre que l'« union intime » consistant en la « donation mutuelle de deux personnes » (*intima unio, utpote mutua duarum personarum donatio* ; GS 48,1).

35. En d'autres termes, ce sur quoi les époux s'accordent ou consentent, c'est « la communauté intime de vie et d'amour conjugaux » (*intima communitas vitae et amoris conjugal* ; GS 48,1). Tous les autres éléments du mariage mentionnés dans GS 48 – à savoir les trois biens du mariage,⁴³ ses avantages et ses fins,⁴⁴ ainsi que les propriétés traditionnelles du mariage, à savoir la fidélité, l'unité et l'indissolubilité⁴⁵ – peuvent être des objectifs à atteindre qui décrivent la nature du mariage et imposent des obligations conjugales, mais *ils ne font pas partie du consentement lui-même*. Le consentement est un *acte formel* par lequel les époux s'engagent librement à un « don mutuel de soi » (« Je te prends pour épouse » – « Je te prends pour époux » ; CEC 1627). Son *objet matériel* semble tout aussi concis et, dans un certain sens, dépourvu

⁴³ Il existe trois « biens » du mariage : « le bien des époux et de leur progéniture [sic] ainsi que celui de la société » (GS 48,1).

⁴⁴ Les bienfaits du mariage se réfèrent à « la perpétuation de la race humaine... le développement personnel et la destinée éternelle des membres individuels d'une famille, ainsi que... la dignité, la stabilité, la paix et la prospérité de la famille elle-même et de la société humaine dans son ensemble » (GS 48,1).

⁴⁵ Voir GS 48,1 : « En tant que don réciproque de deux personnes, cette union intime et le bien des enfants imposent aux époux une fidélité totale et exigent une unité indissoluble entre eux. »

de contenu, puisque les époux ne garantissent rien d'autre qu'une « communauté intime » qui symbolise une « vie conjugale et l'amour ». Cela signifie que, d'une part, l'ensemble de la vie conjugale⁴⁶ est réduit à un seul instant (celui du consentement), tandis que, d'autre part, rien n'est dit sur ce qu'implique réellement la vie conjugale. Ce qui se cache derrière le consentement est sans aucun doute un engagement ambigu pour les époux, mais à y regarder de plus près, cela reste une abstraction opaque lorsqu'il s'agit de savoir comment la promesse peut être concrètement réalisée. On peut en conclure que GS 48 a certes déplacé l'attention de la définition du mariage comme un ensemble d'obligations à réaliser dans la vie conjugale vers un acte de consentement en tant qu'acte momentané de don mutuel, mais qu'il a laissé ouverte à une explication plus approfondie la question de savoir ce que signifient réellement l'acceptation et la réception mutuelles. Dans l'Église postconciliaire, une certaine interprétation s'est imposée.

36. Dans le domaine du droit canonique, il est devenu d'usage de distinguer deux moments qui caractérisent le mariage : le *matrimonium in fieri* est l'instant où le mariage est établi par consentement mutuel, et le *matrimonium in facto esse* est la vie conjugale qui suit le consentement.⁴⁷ Bien que ces termes n'aient pas été explicitement employés dans les codes de droit canonique – ni dans le CIC/17, ni dans le CIC/83 postconciliaire, ni dans le CCEO/90 –, ils ont ouvert la voie à d'autres interprétations canoniques et théologiques. L'explication dominante a souvent été que le *matrimonium in facto esse* désigne l'« état matrimonial »⁴⁸ qui, une fois créé par le consentement, est permanent, immuable et implique des obligations matrimoniales permanentes. Une interprétation similaire se retrouve également, par exemple, dans l'une des déclarations du pape Paul VI. Le pape rejette catégoriquement

[...] l'idée selon laquelle si un élément subjectif – parmi lesquels notamment l'amour conjugal – fait défaut dans un mariage, celui-ci cesse d'exister en tant que *réalité juridique*, qui a pris naissance dans un consentement efficace une fois pour toutes. Non, cette *réalité*, qui est juridique, continue d'exister et ne dépend pas de l'amour ; elle demeure même si l'amour a totalement disparu. Car, lorsque les époux donnent leur libre consentement, ils entrent et s'inscrivent dans un ordre ou *une institution* objective qui les transcende et ne dépend en rien d'eux en ce qui concerne sa nature et ses lois particulières⁴⁹.

Ce qui caractérise cette interprétation, ainsi que d'autres, c'est la prédominance d'une conception juridique ou institutionnaliste. La vie conjugale, ou pour employer le terme canonique « *matrimonium in facto esse* », se réduit à un état matrimonial permanent et immuable, sans aucune possibilité d'épanouissement personnel. En d'autres termes, le consentement régit tout, depuis les premiers vœux jusqu'au décès de l'un des époux. Ce qui est ici négligé, c'est que les époux méritent un espace de vie et un temps suffisants pour vivre leur promesse conjugale. Vatican II, en revanche, a opté pour une relation à long terme et pour une union intime que les époux atteignent « avec une perfection croissante de jour en jour » (GS 48,1). Personne ne nie que le *matrimonium in fieri* ait un effet durable et produit un « lien sacré » (GS 48,1) qui est permanent en tant que chemin vers la perfection. Mais les principes objectifs

⁴⁶ Dans le CIC/83, can. 1055 §1, la vie conjugale est décrite comme *un totius vitae consortium*.

⁴⁷ Voir, par exemple, P. GASPARRI : *Tractatus canonicus de matrimonio*, Rome : Typis Polyglottis Vaticanis, 2 1932, t. 1, 12 : « ... le mariage peut et doit être considéré tant comme *in fieri* que comme *in facto esse*. Le mariage *in fieri* est le contrat matrimonial qui est célébré sans aucun empêchement diriment, avec le consentement interne dûment manifesté ; le mariage *in facto esse* est le contrat matrimonial lui-même qui a été célébré et qui subsiste avec le consentement et les droits et obligations matrimoniaux qui en découlent. »

⁴⁸ Selon le Catéchisme de l'Église catholique (CEC) 1631, le mariage « est un état de vie dans l'Église » et « introduit dans un ordre ecclésial (*ordinem ecclesialem*), et crée des droits et des devoirs dans l'Église entre les époux et envers leurs enfants ».

⁴⁹ PAUL VI : « Allocution aux membres du Tribunal de la Rote romaine », 9 février 1976, dans : AAS 68 (1976), 204-208. Traduction anglaise dans : W.H. WOESTMAN (éd.) : *Papal Allocutions to the Roman Rota 1939-1994*, Ottawa : Université Saint-Paul, 1994, 133-137, 136.

et extra personnels ne peuvent transcender la condition humaine des personnes mariées. Un bon exemple de ce raisonnement est à nouveau la vision centrée sur la personne de Vatican II.

37. D'un point de vue biblique et théologique, le concept d'« alliance » utilisé par Vatican II renvoie à l'interaction entre Dieu et les personnes humaines, une relation interpersonnelle caractérisée par l'amour (GS 48,2 renvoie à Osée 2, Jérémie 3,6-13, Ézéchiel 16 et 23, Isaïe 24 et Éphésiens 5,27). Un tel amour, et en particulier l'amour conjugal, est, comme l'explique GS 49,1, « la fusion de l'humain et du divin » et conduit ainsi « les époux à un don libre et réciproque d'eux-mêmes ». Cela implique que le Dieu de l'alliance n'est pas le législateur éternel auquel les humains doivent obéir sans condition. Dieu est plutôt le partenaire de l'alliance qui invite les humains à trouver leur propre place dans le plan divin. Les personnes humaines étant des êtres historiques, elles deviennent non seulement responsables de leurs actes, mais sont également soumises aux conditions du développement personnel. Trouver son propre rôle prend du temps et constitue un processus qui dure toute la vie. Dans cette perspective, il apparaît clairement que le consentement des époux ne peut se réduire à un moment instantané qui, une fois donné, garantirait une fidélité éternelle et l'indissolubilité. Il s'agit plutôt d'un parcours dynamique, évolutif et progressif qui initie, favorise et concrétise l'engagement conjugal. Le consentement des époux est donc double : il est « irrévocable » en ce sens que la promesse des époux marque et façonne pour toujours la vie conjugale, qui trouve son expression sublime dans l'instant des vœux, mais en même temps, il implique un processus dynamique dans lequel la promesse une fois faite s'accomplit progressivement alors qu'elle aspire à une perfection infinie.

38. En conclusion, la vision centrée sur la personne qui sous-tend le concept et la théologie du mariage de Vatican II a corroboré le fait que les époux n'entrent pas dans un état matrimonial qui, une fois promis, les « forge » et les « façonne » pour toujours. Au contraire, les époux sont des êtres humains qui vivent dans leurs conditions spatiales et temporelles respectives et sont à la fois agents et objets d'un processus dynamique. Cela a de graves implications pour deux questions majeures auxquelles l'ère postconciliaire est aujourd'hui confrontée et que nous aborderons, parmi d'autres, dans ce qui suit : rétrospectivement, le fait qu'un mariage puisse échouer et conduire au divorce civil, ce qui exige une nouvelle approche d'un point de vue théologique, pastoral et canonique⁵⁰ et, dans une perspective d'avenir, la nécessité de reconsidérer le processus de conclusion du mariage, qui s'accompagne aujourd'hui fréquemment d'une cohabitation pré-nuptiale, ce qui a conduit à une vision différente de l'acte sexuel.⁵¹

II.3.2. Divorce et remariage : l'indissolubilité du mariage réexaminée

39. « Le mariage est unique et indissoluble » : telles sont les caractéristiques classiques qui ont défini le mariage depuis les débuts du christianisme jusqu'à aujourd'hui. D'une part, l'« unité » signifie l'exclusion de la polygamie et, d'autre part, l'interdiction de l'adultère, de sorte qu'historiquement, la « fidélité » est devenue un concept correspondant à l'« unité ». D'autres controverses ont surgi autour de la question de la « permanence » du mariage, c'est-à-dire de la question de savoir si les époux doivent rester ensemble pour toujours et si leur union est elle-même indissoluble. La question avait déjà été examinée par les auteurs du Nouveau Testament et les premiers chrétiens et n'a jamais été résolue au cours de l'histoire. Vatican II a réaffirmé que « le don mutuel de deux personnes, cette union intime et le bien des enfants imposent une fidélité totale aux époux et plaident en faveur d'une unité indissoluble entre eux » (GS 48,1).

⁵⁰ Voir la section II.3.2. (« Divorce et remariage : l'indissolubilité du mariage réexaminée »).

⁵¹ Le phénomène très répandu de la cohabitation hors mariage sera abordé dans la section II.3.4. (« Dimensions unitive et procréative du mariage : l'acte conjugal revisité »).

Mais que se passe-t-il lorsqu'une relation conjugale échoue, se brise et prend fin ? La rupture conjugale est un fait évident qui s'est produit tout au long de l'histoire et qui a pris une nouvelle actualité aujourd'hui. Les croyants chrétiens, et parmi eux les catholiques, ne sont pas à l'abri du risque d'échec et de rupture. Dans l'Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (1981), le pape Jean-Paul II a reconnu qu'il y a « ceux qui ont sincèrement essayé de sauver leur premier mariage et ont été injustement abandonnés, et ceux qui, par leur propre faute grave, ont détruit un mariage canoniquement valide » (FC 84). Le pape fait également référence à ceux « qui sont parfois subjectivement certains, en conscience, que leur mariage précédent, irrémédiablement détruit, n'a jamais été valide », et il étend le champ d'application du divorce au remariage, puisque certaines personnes « ont contracté une seconde union pour le bien de l'éducation des enfants ». La situation complexe du divorce et du remariage nécessite un « discernement attentif », car l'Église « ne peut abandonner à leur sort ceux qui ont été précédemment liés par le mariage sacramentel et qui ont tenté un second mariage » (FC 84).

40. « Par leur alliance d'amour conjugal », affirme la Constitution pastorale, l'homme et la femme « ne sont plus deux, mais une seule chair » (GS 48,1), renvoyant au récit biblique. Le mariage a toujours été tenu en haute estime à l'époque biblique, mais lorsque Jésus annonce la venue du Royaume de Dieu, il réaffirme un autre aspect du mariage, à savoir *l'interdiction de divorce*. Dans les évangiles synoptiques, on apprend que Jésus abroge la loi morale du mariage enseignée par Moïse, qui, dans Dt 24, autorise le divorce par le mari. Il considère la loi mosaïque comme un effet de la « dureté de cœur » et, se référant au récit de la création, il rétorque : « ... dès le commencement de la création, "Dieu les fit homme et femme." « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair. Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni » (Mc 10, 6-9 ; Mt 19, 4-6 par). Malgré l'apparente radicalité et l'intransigeance du refus de Jésus concernant le divorce (voir aussi Mc 10, 11-12 ; Mt 5, 31-32 ; 19, 9 ; Lc 16, 18), les recherches exégétiques actuelles indiquent que sa déclaration authentique doit être lue dans la perspective d'un enseignement prophétique et d'une exhortation morale dans le contexte eschatologique du royaume de Dieu à venir, et ne peut être réduite à des statuts juridiques s'appliquant à toutes les situations de vie possibles. Joseph Ratzinger lui-même a déjà fait valoir : « Puisque Jésus remonte au-delà du niveau de la loi jusqu'à l'origine, sa parole elle-même ne doit pas être considérée directement et sans autre forme de procès, de nouveau, comme une loi. »⁵² Puisque l'Église n'a pas mis en œuvre juridiquement l'interdiction stricte de Jésus de prêter serment (Mt 5, 33-37), qui suit immédiatement l'interdiction du divorce (Mt 5, 31-32), l'interdiction du divorce par Jésus peut à juste titre être traitée de la même manière.

41. Les textes bibliques montrent également que les premières communautés chrétiennes, confrontées à des cas de divorce, ont adapté l'enseignement de Jésus à leurs contextes respectifs. Par exemple, l'apôtre Paul, dans 1 Co 7, 10, reconnaît le droit de la femme au divorce, qui, contrairement au monde juif de Jésus, existait dans le monde gréco-romain. En qualifiant la femme divorcée d'*agamos* (littéralement : « non mariée », v. 8), il considère le mariage entre deux chrétiens – les mariages mixtes sont traités séparément aux versets 12 et suivants – comme dissous. Il insiste sur le fait que, dans un tel cas, ils ne doivent pas se remarier. Dans les mariages mixtes qui se terminent par un divorce à l'initiative du partenaire non baptisé (homme ou femme), pour quelque raison que ce soit, le partenaire baptisé n'est plus lié ; le frère ou la sœur n'a pas à se battre pour préserver le mariage (v. 15), et il ou elle est libre de se remarier. La demande de s'efforcer de renouveler le mariage (v. 11) est remplacée par l'indication exonératoire selon laquelle on n'a plus aucune obligation envers le partenaire divorcé (v. 16). Puisqu'aux yeux de Paul, il n'y a plus de lien matrimonial, il est évident qu'un nouveau mariage

⁵² « Puisque Jésus remonte au-delà du plan de la loi jusqu'à l'origine, sa parole elle-même ne doit plus être considérée immédiatement et sans autre forme de procès comme une loi. » J. RATZINGER : « Zur Theologie der Ehe », dans : G. KREMS/R. MUMM (éd.) : *Theologie der Ehe*, Ratisbonne : Friedrich Pustet-Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, 81-155, p. 83 (traduction des auteurs).

est autorisé. L'apôtre privilégie une approche pastorale (« car Dieu nous a appelés à la paix », v. 15) et reconnaît des cas exceptionnels en faveur du partenaire chrétien pour lesquels l'interdiction du divorce par Jésus n'est plus contraignante. Selon Paul, le partenaire baptisé ne doit pas aller jusqu'au divorce tant que le partenaire non baptisé respecte la foi et le mode de vie chrétiens (*syndokein*, v. 12f.). Matthieu, quant à lui, ancré dans son contexte judéo-chrétien, considère la *porneia* (littéralement, « l'impudicité ») comme un motif exceptionnel de divorce pour le mari (Mt 5, 32), sans mentionner ici le remariage. Dans la conception fondamentalement polygame du mariage dans l'Israël antique, l'interdiction du remariage pour un homme n'aurait eu aucun sens. Contrairement à cela, Matthieu – suivant Marc – affirme que le remariage est interdit (Mt 19, 9). Mais même ici, la *porneia* est la seule raison de divorce légitime sur laquelle les pharisiens ont posé la question au début de la controverse (Mt 19, 1). Luc (Lc 16, 18) efface complètement l'argument sur le divorce qu'il trouvait en Mc 10. En conséquence, non seulement le droit de la femme au divorce dans la sphère culturelle gréco-romaine mentionné en Mc 10, 11 s. disparaît dans son évangile, mais aussi l'idée centrale d'un mariage fondé sur l'ordre de la création, et l'idée d'une union conjugale entre deux personnes, créée par Dieu et qui ne peut donc être dissoute, est absente. En résumé, les auteurs du Nouveau Testament font clairement preuve d'une approche très nuancée de l'interdiction stricte du divorce qui remonte à Jésus. Tout en s'efforçant de rester fidèles à l'enseignement de Jésus, ils ne voient aucune contradiction à l'adapter à des considérations pastorales ou à des conditions culturelles différentes dans leurs Églises locales. La pluralité de la tradition des logos sur le divorce – il n'y a pas deux versions identiques – montre de manière impressionnante qu'elle n'était pas comprise comme une loi (« Gesetz »), mais comme une directive (« Weisung ») qui peut et doit être rattachée à la vie et à la culture.

42. Ce que l'on pourrait appeler « l'éthique du disciple » de Jésus serait incompréhensible et trompeuse si elle ignorait la tension palpable que tous les croyants chrétiens sont appelés à endurer. Dans ses paroles et ses actes, Jésus défend, d'une part, le commandement de Dieu exigeant une fidélité inconditionnelle et applique parfois sans détour l'interdiction du divorce. D'autre part, il témoigne de sa prédilection sans réserve pour les pécheurs, les collecteurs d'impôts et les adultères ; le récit de la femme adultère en est un exemple éloquent (Jn 7, 53-8, 11). L'amour inconditionnel de Dieu et son engagement envers tous les êtres humains, ainsi que l'insistance à défendre l'indissolubilité du mariage, font partie de l'Évangile et de la tradition chrétienne et ne peuvent être opposés l'un à l'autre. Ces deux principes éthiques ne sont pas sans contradiction, puisqu'ils ne peuvent jamais coïncider, mais heureusement, ils empêchent tout croyant de devenir victime de solutions simplistes : il n'y a ni carte blanche pour un divorce facile, ni adhésion stricte à des relations insupportables. Les témoignages de la période chrétienne du premier millénaire prouvent que les Églises, tant en Orient qu'en Occident, ont généralement réussi à maintenir la double stratégie consistant à défendre la norme biblique de l'indissolubilité tout en recherchant une solution viable dans des cas exceptionnels.⁵³ Cet équilibre précaire a commencé à s'effriter après le Grand Schisme entre l'Orient orthodoxe et l'Occident latin. Des positions unilatérales et extrêmes, qui avaient toujours infiltré l'Église, finirent par prévaloir et marquèrent les Églises pour les siècles à venir : en Orient, la tolérance des seconds et troisièmes mariages selon le principe de l'*oikonomia* à des fins d'arrangements pastoraux ; en Occident, cimentée par des réglementations juridiques, la théorie selon laquelle les mariages chrétiens ne peuvent être dissous et le remariage est interdit. Le laxisme et le rigorisme, ces deux erreurs qui continuent de menacer l'Église, n'ont pas été surmontées et n'ont

⁵³ Voir, par exemple, H. CROUZEL : *L'Église primitive face au divorce : du premier au cinquième siècle* (Théologie historique ; 13), Paris : Beauchesne, 1971 ; G. CERETI : *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologne : EDB, 1977 (2 2013) ; J. RATZINGER : « Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe : Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung », dans : F. HENRICH/V. EID (dir.) : *Ehe und Ehescheidung : Diskussion unter Christen* (Münchener Akademie-Schriften ; 59), Munich : Kösel, 1972, 35-56 (réimprimé dans J. RATZINGER : *Gesammelte Schriften*, vol. 4, éd. par G.L. MÜLLER, Fribourg : Herder, 2014, 600-621 ; avec des « Schlussfolgerungen » révisées, 615-621). Pour un aperçu général, voir également T. MACKIN : *Divorce and Remarriage*, New York : Paulist Press, 1984, 90-273.

pas conduit à une compréhension théologique, pastorale et canonique satisfaisante de l'indissolubilité du mariage. Cet équilibre difficile, bien qu'« évangélique », ne pourra être rétabli que si les deux Églises et traditions trouvent à nouveau des voies de rapprochement et de réconciliation mutuels. Dans l'Église latine, on observe depuis quelques décennies un désir croissant de reconsidérer la possibilité d'un second mariage sur la base du principe d'*oikonomia*, que l'Église orthodoxe orientale pratique afin de prendre soin de la personne qui a échoué dans son premier mariage – une pratique, soit dit en passant, qui n'a jamais été condamnée, ni par le Concile de Trente ni par les conciles ultérieurs.⁵⁴ La tradition orthodoxe a toujours affirmé que, si le mariage chrétien demeure dans l'éternité, son exercice dans le monde peut prendre fin soit par la mort de l'un des époux ou par certaines circonstances, rendant impossible la cohabitation conjugale. Elle comprend l'axiome évangélique : « Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas le séparer » (Mc 10, 9 ; Mt 19, 6) comme un idéal moral plutôt que comme une norme juridique, voire ontologique. Bien qu'on ne puisse ni ne doive rompre une relation conjugale, cela ne signifie pas que cette relation ne puisse être rompue ou dissoute sur le plan pratique.⁵⁵

43. Depuis le dernier tiers du XX^{ème} siècle, le divorce et le remariage qui s'ensuit font désormais partie intégrante de la vie quotidienne et de l'expérience courante dans le monde occidental. Plusieurs raisons expliquent cette situation : la perte de la fonction socio-économique du mariage, la montée socioculturelle de l'individualisme et du pluralisme, conduisant à la désinstitutionnalisation du mariage, l'importance accordée aux « âmes sœurs » comme indicateurs de la fragilité de la fidélité conjugale, et, enfin et surtout, la persistance de la violence domestique et de la discrimination sexuelle. La situation est différente dans d'autres parties du monde, où les pressions familiales (par exemple, les mariages arrangés, la dot, etc.) et la polygamie ne conduisent pas automatiquement au divorce et au remariage, mais sapent la fidélité des époux d'autres manières. Du moins en Occident, le divorce et le remariage font désormais partie de la vie des communautés chrétiennes, aussi perturbants et douloureux que cela puisse être pour les couples concernés. Il a fallu beaucoup de temps pour que l'enseignement officiel de l'Église commence à prendre acte et à reconnaître cette situation. Le CIC de 1917 considérait les personnes divorcées *ipso facto* comme « publiquement indignes » et « manifestement infâmes » (can. 855 §1 et can. 2356). Le pape Jean-Paul II a été le premier à appeler à un « discernement attentif des situations » des personnes divorcées et remariées. Il a exhorté les pasteurs et l'ensemble de la communauté chrétienne « à aider les personnes divorcées et, avec une sollicitude particulière, à veiller à ce qu'elles ne se considèrent pas comme séparées de l'Église, car en tant que personnes baptisées, elles peuvent, et doivent même, participer à sa vie ». Cependant, étant donné qu'un second mariage après un divorce est considéré comme « un mal qui... touche de plus en plus de catholiques également », la conclusion théologique du pape était que « leur état et leur condition de vie *contredisent objectivement* cette union d'amour entre le Christ et l'Église qui est signifiée et réalisée par l'Eucharistie » (FC 84 ; italiques ajoutés), et que, par conséquent, les personnes remariées ne peuvent être admises à la communion eucharistique.⁵⁶

44. Dans ses règlements canoniques, l'Église latine énonce diverses conditions pour l'indissolubilité du mariage. La condition première est que le mariage soit valide, ce qui implique qu'il soit établi par « un acte de la volonté par lequel un homme et une femme se donnent et s'acceptent mutuellement par une alliance irrévocable afin d'établir le mariage » (CIC/83 can. 1057 § 2 ; voir CCEO/90 can. 817 § 1) ; cela s'applique à tous les époux, qu'ils soient baptisés ou non. La situation est différente pour les époux baptisés. Trois critères doivent

⁵⁴ Voir B. HÄRING : *No Way Out? Pastoral Care of the Divorced and Remarried*, Middlegreen : Hyperion Books, 1990.

⁵⁵ Voir J. MEYENDORFF : *Marriage: An Orthodox Perspective*, Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press, ³ 1984 ; K. SCHEMBRI : *Oikonomia, Divorce and Remarriage in the Eastern Orthodox Tradition* (Pontificio Istituto Orientale, Kanonika ; 23), Rome : Valore Italiano, 2017.

⁵⁶ Pour plus d'informations, voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI : *Sulla pastorale dei divorziati risposati : Documenti, commenti e studi* (Documenti e studi ; 17), Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 1998.

être remplis pour qu'un mariage chrétien soit indissoluble : il doit être valide (ce qui s'applique également aux époux non baptisés) ; il doit avoir été reçu sacramentellement (ce qui est présupposé pour tous les époux baptisés⁵⁷) ; et il doit avoir été « consommé » (*consummatum*). Le premier critère est évident : les mariages valides sont « ratifiés » (*ratum*), c'est-à-dire conclus par le consentement. Le CIC 1983 adopte au can. 1057 §2 (et de même dans le CCEO/90, can. 817 §1) la conception de GS selon laquelle l'objet du consentement n'est autre que la promesse sincère d'un engagement mutuel (voir GS 48,1). Un autre élément de l'indissolubilité du mariage réside dans les rapports sexuels : un mariage entre baptisés est valide lorsqu'il est « dit *ratum tantum* » et « n'a pas été consommé » ; mais la valeur d'indissolubilité est renforcée lorsque le mariage est « dit *ratum et consummatum* » (can. 1061 § 1 ; voir aussi can. 1141). *Consummatum* désigne ici l'acte conjugal, c'est-à-dire les rapports sexuels « qui sont en eux-mêmes propres à la procréation de la descendance, à laquelle le mariage est ordonné par sa nature et par laquelle les époux deviennent une seule chair ».⁵⁸ En résumé, tous les mariages chrétiens qui ont été ratifiés sont valides et indissolubles, mais seuls ceux qui ont en outre été consommés par un acte conjugal deviennent « absolument » indissolubles. Tous les types de mariages (indissolubles) sont « intrinsèquement » indissolubles, mais seul le mariage consommé acquiert le degré d'« indissolubilité intrinsèque et extrinsèque ».⁵⁹

45. Du point de vue actuel, il peut sembler inhabituel qu'un acte conjugal – vraisemblablement le premier rapport sexuel au sein d'un mariage⁶⁰ – puisse contribuer de manière significative à la solidité du mariage. Un regard sur l'histoire révèle d'où proviennent les réglementations canoniques actuelles. Au début du Moyen Âge, lorsque la question de la validité du mariage s'est posée,⁶¹ deux cultures différentes se sont affrontées : alors que selon le droit romain, la volonté des époux et le consentement des deux familles constituaient le mariage, dans la tradition culturelle et juridique germanique, c'était le premier rapport sexuel des époux qui donnait naissance au mariage. Bientôt, deux traditions juridiques distinctes apparurent dans les écoles de droit canonique : la « théorie du consentement » (établie par l'École de Paris, dont Pierre Lombard [1096-1160] était le principal représentant), selon laquelle le mariage est conclu lorsque les futurs époux expriment leur accord de volonté en échangeant leur consentement matrimonial ; et la « théorie de la copulation » (défendue par l'École de Bologne, au sein de laquelle le canoniste Gratien [† 1144/45] joua un rôle important), selon laquelle les futurs époux sont choisis par leurs parents ; la mariée devient alors la propriété de son futur mari, et le mariage est de facto conclu par le premier rapport sexuel, le libre choix des partenaires et le consentement mutuel ne jouant aucun rôle dans cette culture. Ces deux théories avaient une importance pratique considérable : le principe du consensus met l'accent sur le libre choix des époux et réduit l'influence des familles d'origine – une évolution émancipatrice qui, d'un point de vue historique, a fait du mariage ce qu'il est aujourd'hui. D'autre part, l'importance de la sexualité dans le mariage est illustrée par la décision, soutenue par un large groupe de canonistes, selon laquelle un mariage non consommé sexuellement peut être dissous. Bien qu'à cette époque, les

⁵⁷ Pour plus d'informations, voir la section II.3.3. (« Le mariage en tant que sacrement : la sacramentalité réexaminée »).

⁵⁸ Le CCEO/90 évite le terme *consummatum* lorsqu'il fait référence à la signification (procréative) du mariage. Au canon 819, l'objet du consentement matrimonial est modifié en ce sens que les époux doivent avoir conscience de la signification de l'union conjugale ordonnée à la procréation : « Ut consensus matrimonialis haberi possit, necesse est, ut matrimonium celebrantes saltem non ignorent matrimonium esse consortium permanens inter virum et mulierem ordinatum ad filios cooperatione aliqua sexuali procreandos ».

⁵⁹ Voir, par exemple, COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE : *Propositions sur la doctrine du mariage chrétien*, p. 4-5, disponibles à l'adresse

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramentomatrimonio_en.htm.

⁶⁰ Le CIC/83 décrit la consommation du mariage en se référant à l'ouverture générale à la procréation (can. 1061 § 1), mais ne détermine pas le moment où l'acte conjugal rend le mariage absolument indissoluble. Le can. 1061 § 2 poursuit : « Une fois le mariage célébré, si les époux ont vécu ensemble, la consommation est présumée jusqu'à preuve du contraire. » Cependant, les rapports sexuels avant le mariage sont considérés comme sans incidence canonique.

⁶¹ Pour plus d'informations historiques, voir T. MACKIN : *What is Marriage ?*, 146-175 ; P.L. REYNOLDS : *How Marriage Became One of the Sacraments* (Cambridge Studies in Law and Christianity), Cambridge : Cambridge University Press, 2016, 157-288,

rapports sexuels ne fussent pas encore considérés comme une partie intégrante et égalitaire du partenariat de vie commune, cette décision a néanmoins contribué à un changement de perspective, passant de la vision pessimiste qui prévalait depuis l'Antiquité tardive à une vision plus positive de la sexualité. La tentative la plus influente visant à démanteler les théories concurrentes et à harmoniser les différentes traditions juridiques fut menée par le pape Alexandre III (1100/051181), lui-même canoniste. Il a décidé que le mariage est valablement contracté par le consentement mutuel des époux (*matrimonium ratum*)⁶² ce qui rend le mariage indissoluble, mais qu'il ne devient absolument indissoluble qu'en vertu de la consommation (*matrimonium consummatum*). Tant que le mariage est contracté mais n'a pas encore été consommé, l'Église peut, sous certaines conditions, accorder une dispense et dissoudre un mariage. C'est encore le cas aujourd'hui. Il faut toutefois tenir compte du fait que, depuis cette époque, une hiérarchisation juridique s'est opérée au sein de l'Église, laissant peu de place à une approche théologique du mariage. À une époque où l'Église a pris en charge des fonctions étatiques et imposé des normes ecclésiastiques, l'accent n'était plus mis sur la durée du mariage, mais plutôt sur l'instant présent, c'est-à-dire la cérémonie de mariage. Le consentement des époux était sans aucun doute un repère et servait de base vérifiable et justifiable à des relations fiables, mais les canonistes n'ont pas hésité à élargir le champ d'application du consentement à la consommation. Comme il semble difficile de réaliser, au long terme, la promesse de fidélité permanente exprimée dans le consentement, la suite n'est pas bien loin : le premier acte sexuel peut être considéré comme une preuve claire que l'une des fins du mariage, à savoir la procréation, a été atteinte et que la promesse a été tenue.

46. Deux questions se posent concernant l'indissolubilité du mariage. La première concerne le moment du consentement matrimonial, et la seconde concerne la signification et le sens du premier acte conjugal. Ce qui caractérise et unit tous les types de mariage indissoluble, c'est qu'ils recouvrent *un seul acte*, quel que soit le parcours de vie des époux. Le mariage devient indissoluble d'abord par le consentement ratifié, puis, de manière encore plus ferme, par le premier rapport sexuel des époux. Dans le premier cas, le mariage indissoluble se condense en un seul moment qui symbolise le don mutuel des époux : ils prennent conscience de leur capacité à assumer les droits et les devoirs du mariage et y consentent en toute conscience. Le consentement est un *acte instantané*, mais la question est de savoir si et comment il peut se transformer en un *consentement continu*. Dans ce dernier cas, le premier acte sexuel est une sorte de confirmation physique du consentement verbal qui suit normalement après un certain temps (bien que le moment ne soit pas fixé). Le moment du premier rapport conjugal est censé condenser en un seul instant une union intime durable qui, dès le premier instant, est liée à l'ouverture à la procréation et qui attend encore d'être réalisée. Mais comment un seul rapport sexuel, en l'occurrence le premier acte sexuel, peut-il suffire à exprimer la signification de la relation sexuelle, dont l'expression la plus remarquable est le dévouement mutuel ? C'est là que résident les principaux problèmes d'une théologie et d'une législation du mariage dans lesquelles l'approche personnaliste n'a pas été mise en œuvre, comme le démontreront plus en détail les paragraphes suivants.

47. Des vestiges préconciliaires sont encore présents dans le droit canonique actuel. Le premier concerne la relation entre le consentement matrimonial et la vie conjugale, c'est-à-dire la corrélation entre le *matrimonium in fieri* et le *matrimonium in facto esse* que le CIC 1917 avait déjà implicitement abordée. D'un point de vue canonique, l'opinion dominante est que le mariage se limite au moment et à la brève période durant lesquels les époux incarnent leurs promesses sous une forme condensée : premièrement, la promesse d'engagement mutuel au moment du consentement, et deuxièmement, la promesse d'ouverture à l'enfant dans le moment relativement bref de l'acte sexuel. De la même manière, le « mariage vécu » ou la « vie conjugale », autrement dit le projet d'une union intime durable, se réduit à un lien supposé permanent mais

⁶² La présence du prêtre est obligatoire, bien que son absence n'entache pas la validité du mariage, une lacune que le Concile de Trente comblera en mettant fin au phénomène très répandu des mariages clandestins.

en réalité fictif : la permanence du lien, associée à la fidélité et à l'indissolubilité, est artificiellement feinte, ne laissant ni place ni temps à une vie conjugale concrète et authentique. Comme l'a déjà noté Walter Kasper, le modèle contractualiste qui persiste, donne l'impression « que le lien matrimonial est une sorte de fiction métaphysique qui place le mariage au-dessus du concret du mariage ». ⁶³

48. La deuxième préoccupation tient au fait qu'une autre conception d'avant le concile n'a pas été dépassée, celle qui affirme que les époux s'accordent mutuellement le droit sur leur corps en vue de la procréation. Selon le droit canonique actuel, le premier rapport sexuel suivant le consentement matrimonial suffit à rendre un mariage valide absolument indissoluble. Par conséquent, toute relation sexuelle avec un partenaire autre que celui du premier mariage est interdite et contraire à l'indissolubilité du mariage. Cela s'applique également et tout particulièrement aux seconds mariages, qui sont en eux-mêmes invalides. La seule façon de rendre un second mariage acceptable pour l'Église et que le couple s'engage à une abstinence sexuelle permanente. Cette option a été proposée par le pape Jean-Paul II en 1980. Dans *Familiaris consortio*, il explique qu'il pourrait y avoir « des raisons graves, telles que par exemple l'éducation des enfants », pour lesquelles un homme et une femme qui « ne peuvent satisfaire à l'obligation de se séparer » pourraient vivre ensemble – mais à la seule condition qu'ils « assument le devoir de vivre dans une continence totale, c'est-à-dire en s'abstenant des actes propres aux couples mariés » (FC 84). Dans ce cas, les partenaires remariés peuvent également recevoir les sacrements de la pénitence et de l'Eucharistie afin de régulariser leur nouvelle union. L'abstinence sexuelle joue certes un rôle significatif dans la vie chrétienne, mais elle est difficilement compatible avec le mariage, du moins à long terme, étant donné que Vatican II a souligné que les rapports sexuels font partie intégrante de la nature même du mariage en tant qu'union personnelle. D'un point de vue canonique, l'activité sexuelle au sein d'un second mariage – et donc invalide – est sans aucun doute interdite ; cela rend d'autant plus pressante la question de savoir pourquoi des relations non sexuelles devraient permettre un second mariage, comme le suggère *Familiaris consortio*. Ce modèle de relation *frater-soror* ou de *cohabitatio fraterna* – c'est-à-dire la notion consistant à refuser de manière permanente aux partenaires d'un second mariage le droit à l'activité sexuelle – n'est plausible qu'à la condition que le droit aux rapports sexuels découle du transfert du *ius in corpus*, du « don et de l'acceptation du droit exclusif et perpétuel sur le corps », qui a longtemps été considéré comme l'objet caractéristique et essentiel de la relation contractuelle conclue par les époux par le mariage. L'hypothèse se pose à nouveau selon laquelle, en ayant consommé le mariage, les époux ont cédé leur activité sexuelle une fois pour toutes au partenaire du premier mariage : toute autre relation sexuelle avec un autre partenaire, quel que soit le contexte et quelles que soient les raisons, est *eo ipso* exclue. *Familiaris consortio* poursuit en affirmant qu'un second mariage n'est admissible qu'une fois que toutes les relations sexuelles avec le partenaire ayant quitté le premier mariage valide ont été définitivement interrompues. L'idée selon laquelle l'abstinence sexuelle peut ouvrir la voie à la réception des sacrements de la pénitence et de l'Eucharistie s'inscrit également dans cette ligne de pensée. Aussi déroutante que puisse être cette option de la *cohabitatio fraterna*, elle va à l'encontre de l'expérience de nombreux partenaires remariés – dont beaucoup trouvent dans leur second mariage l'amour et la fidélité qui leur manquaient dans leur premier mariage – et ignore également l'état actuel des connaissances scientifiques sur la sexualité et les relations sexuelles. ⁶⁴

49. Il y a lieu de croire que la proposition de relations *frater-soror* ou de *cohabitatio fraterna* constitue une tentative de rétablir le modèle contractuel de l'*ius in corpus*, consistant à « donner et accepter le droit exclusif et perpétuel sur le corps », qui considère la procréation comme l'essence première du mariage – une option qui va à l'encontre du concept du mariage de Vatican

⁶³ W. KASPER : *Theology of Marriage*, New York : Seabury Press, 1980, 49.

⁶⁴ Pour une étude plus approfondie, voir la section II.3.4. (« Dimensions unitive et procréative du mariage : l'acte conjugal revisité »).

II et, de surcroît, ignore les connaissances scientifiques actuelles sur la sexualité et les relations sexuelles.

50. Une approche du mariage centrée sur la personne nous permet de réajuster le concept d'indissolubilité. Afin d'équilibrer *le matrimonium in fieri* et *le matrimonium in facto esse*, c'est-à-dire le début et la poursuite de la vie conjugale, il est nécessaire de prendre en compte la réalité de la vie conjugale, tant dans le cas de mariages réussis et heureux que dans celui d'échecs et de ruptures conjugales. Le terme « *matrimonium in facto esse* » décrit la manière dont les époux ont partagé l'ensemble de la vie conjugale et ont atteint un certain niveau d'épanouissement humain et chrétien. Si, toutefois, le mariage échoue, voire se brise, la promesse consensuelle initiale a manifestement été rompue. Cela ne signifie pas que l'indissolubilité disparaîtrait automatiquement en tant que critère objectif et contraignant du mariage, ni que le mariage serait dissous ; diverses solutions à la situation épineuse des personnes divorcées et remariées ont été proposées par la théologie sur la base de réflexions exégétiques, dogmatiques, morales et pastorales pertinentes.⁶⁵ Toutefois, d'un point de vue canonique, une vision révisée de l'acte conjugal en particulier est également nécessaire. Traditionnellement, la législation canonique utilisait le terme *consummatum* pour définir un acte sexuel unique, à savoir le premier acte conjugal, comme l'accomplissement effectif du devoir procréateur. En revanche, Vatican II affirme que l'acte conjugal, qui fait partie de la totalité de l'union amoureuse des époux, « imprègne toute leur vie » (GS 49,1) ; en d'autres termes, dans leur union intime, les époux « font l'expérience du sens de leur unité et y parviennent avec une perfection croissante de jour en jour » (GS 48,1). Par conséquent, la relation sexuelle englobe « le corps et l'esprit » (GS 49,1) et fait donc partie du parcours de vie des époux. Réduire le partenariat intime à un seul acte irait à l'encontre de la vision et de la compréhension actuelles de la sexualité, centrées sur la personne. Malheureusement, la vision de Vatican II ne s'est pas encore reflétée dans le droit canonique.

51. Une remarque sur la sacramentalité du mariage⁶⁶ peut aider à redéfinir le sens de la vie conjugale (*matrimonium in facto esse*) lorsqu'il s'agit de conjoints divorcés et remariés. Si le degré d'indissolubilité absolue est généralement atteint par la validité, la sacramentalité et la consommation sexuelle, comme le soulignent encore les documents postconciliaires, il faut ajouter que la dimension sacramentelle du mariage ne joue qu'un rôle secondaire. Comme le confirme GS 48,2, « les époux chrétiens ont un sacrement spécial par lequel ils sont fortifiés et reçoivent une sorte de consécration dans les devoirs et la dignité de leur état. (...) En vertu de ce sacrement, tandis qu'ils remplissent leurs obligations conjugales et familiales, les époux sont imprégnés de l'esprit du Christ, qui imprègne toute leur vie de foi, d'espérance et de charité. Ainsi, ils progressent de plus en plus vers la perfection de leur propre personnalité, ainsi que vers leur sanctification mutuelle, et contribuent ainsi ensemble à la gloire de Dieu. » En d'autres termes, la grâce sacramentelle peut confirmer, compléter et approfondir l'unité et l'indissolubilité du mariage, mais elle ne contribue pas de manière substantielle à ce qui rend un mariage, par sa nature même, indissoluble. Dans le sacrement du mariage, la grâce d'aide de Dieu n'efface pas l'essence du mariage, qui est une relation contractuelle volontairement conclue, mais en réalité *naturelle*. Comme Peter Hünemann le conclut à juste titre : « si l'indissolubilité se réfère à la nature du mariage, il est tout à fait clair qu'[en raison d'un manque de coopération humaine]

⁶⁵ Pour un aperçu général, voir par exemple K.T. KELLY : *Divorce and Second Marriage: Facing the Challenge* (nouvelle édition augmentée), Londres : Sheed & Ward, 1997 ; E. SCHOCKENHOFF : *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Fribourg : Herder, 2011 ; B. PETRÀ : *Divorziati risposati e seconde nozze nella Chiesa : una via di soluzione*, Assise : Cittadella Editrice, 2012 ; plus récemment, I. BERTEN : *Les divorcés remariés peuvent-ils communier ? Enjeux ecclésiaux des débats autour du Synode sur la famille et d'Amoris laetitia*, Namur : Éditions jésuites, 2017.

⁶⁶ Le thème du mariage sacramentel sera développé plus en détail dans la section II.3.3. (« Le mariage en tant que sacrement : la sacramentalité réexaminée »).

elle peut se rompre ». ⁶⁷ Dans une perspective centrée sur la personne, il est donc inapproprié de condamner toutes les personnes engagées dans un second mariage civil comme allant à l'encontre du plan de Dieu pour le mariage et s'attirant une culpabilité (« situations irrégulières »), car cela reviendrait à méconnaître leur propre sens des responsabilités et leur prise de décision en conscience. De plus, le lien matrimonial est une réalité dynamique, soumise à des réalités changeantes (par exemple, l'allongement de la durée de vie, les ménages à deux revenus, le partenariat égalitaire, l'impact de la biographie personnelle, etc.). Suivant cette ligne de pensée, les personnalistes distinguent à juste titre entre ce qui est humainement souhaitable (*vere bonum*) et ce qui est humainement possible (*minus bonum*) dans un contexte donné. ⁶⁸

52. Nous soutenons donc que le mariage doit être compris comme un processus temporel qui se déroule tout au long de la vie commune des partenaires. Cette conception du mariage nous permet d'évaluer différemment les obligations contraignantes du consentement matrimonial initial. Il est évident que le consentement initial ne se réfère plus à l'octroi perpétuel d'un « droit sur le corps » (*ius in corpus*). Au contraire, le consentement donne lieu à toute une période de vie conjugale, avec toutes les certitudes, mais aussi les hésitations et incertitudes possibles, de la vie conjugale ; le consentement matrimonial n'est en aucun cas le point d'aboutissement du mariage. Le consentement momentané cède la place à un « consentement continu ». Il est donc logique d'en conclure qu'un mariage, valide par consentement, devient progressivement indissoluble dans la mesure où l'objectif du consentement a été clairement et visiblement atteint par les époux, qui ont déjà traversé différentes étapes de leur vie et qui s'engagent à le faire à l'avenir. Lorsque les époux ont atteint un niveau où ils peuvent témoigner de l'accomplissement humain et chrétien de leur mariage, on peut parler d'une « consommation existentielle ». En revanche, si un couple dont le mariage a été consommé sexuellement n'a pas réussi, depuis longtemps, à atteindre la qualité requise et souhaitée d'une relation conjugale intime, il peut en résulter que le mariage valide se soit achevé dans un état où l'on peut parler d'une « non-consommation existentielle » (comme l'ont démontré de manière convaincante les canonistes et les théologiens ⁶⁹). Le terme et le concept de « non consommation existentielle » sont très proches de ce que l'on décrit souvent dans le langage actuel comme une situation de « rupture totale et irrémédiable » ⁷⁰.

53. Cependant, le passage du statut de « non-consommation existentielle » à des décisions juridiques, reste semé d'embûches, en particulier dans la législation canonique. Certains canonistes ont notamment attiré l'attention sur le fait que le statut de « non-consommation existentielle » pourrait devenir quelque chose de très subjectif, réduisant le lien matrimonial à

⁶⁷ G. KAPLAN : « From Tübingen to the Tiber: A Conversation with Peter Hünemann », dans : *Commonweal*, 7 octobre 201, disponible sur <https://www.commonwealmagazine.org/t%C3%BCbingen-tiber>.

⁶⁸ Voir, par exemple, R. BURGGRAVE : *An Ethics of Mercy: On the Way to Meaningful Living and Loving*, LouvainParis-Bristol, CT : Peeters Publishers, 2016, 129-133.

⁶⁹ Voir, par exemple, J. BERNHARD : « A propos de l'hypothèse concernant la notion de "consommation existentielle" du mariage », dans : *Revue de Droit Canonique* 20 (1970), 184-192 ; ID. : « Réinterprétation (existentielle et dans la foi) de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien », dans : *Revue de Droit Canonique* 21 (1971), 243-278 ; pour un article en anglais, voir ID. : « The Conjugal Bond in the Code of Canon Law », dans : J. PROVOST/K. WALF (dir.) : *Ius Sequitur Vitam: Studies in Canon Law Presented to P.J.M. Huizing*, Louvain : Leuven University Press, 1991, 160-172 ; M.G. LAWLER : « Indissolubility, Divorce, and Holy Communion: An Open Response to Germain Grisez, John Finnis, and William May », dans : *New Blackfriars* 76 (1995), 229-236. Pour un résumé de cette théorie, voir J. E. HUDSON : « La consommation du mariage selon la législation ecclésiastique », dans : *Studia Canonica* 12 (1978), 109-114.

⁷⁰ Certains théologiens considèrent la « rupture irréversible » comme le signe qu'un mariage « est tombé malade » et « est mort » ; voir, par exemple, B. PETRÀ : *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, Bologne : EDB, 1995 ; ID. : *Divorziati risposati e seconde nozze nella Chiesa* ; A. GRILLO : *Indissolubile ? Contributo al dibattito sui divorziati risposati*, Assise : Cittadello Editrice, 2014 ; ID. : « "Individua coniunctio" : Que signifie signifie le mariage indissoluble à l'ère de la liberté individuelle ? », dans : T. KNEIPS-PORT LE ROI/A. BRENNINKMEIJER- WERHAHN (éd.) : *Authentic Voices, Discerning Hearts : New Resources for the Church on Marriage and Family* (INTAMS Studies/INTAMS Studien ; 1), Münster : LIT, 2015, 99-118.

une réalité psychologique qui n'est soumise à aucun examen externe.⁷¹ Il existe également un risque que le concept de « non-consommation existentielle » soit détourné. Par exemple, dans une société patriarcale, un mari pourrait faire valoir que, bien qu'il y ait eu consommation physique, le mariage est « existentiellement non consommé », et tenter ainsi de se débarrasser de son épouse afin de pouvoir se remarier à sa convenance ; dans cette culture patriarcale, il est également susceptible de bénéficier d'aides sociales. À l'inverse, la proposition de « non-consommation existentielle » peut aider la femme à se libérer d'une relation d'exploitation fondée uniquement sur des rapports sexuels forcés. Aussi complexes et dégradants que puissent être ces cas et d'autres similaires, ce qui prévaut souvent dans de telles situations, c'est une conception unilatérale et physicaliste de la relation conjugale, souvent liée à des schémas de déséquilibre des pouvoirs dans lesquels les hommes sont censés jouer un rôle actif et dominant tandis que les femmes sont censées être soumises et obéissantes. En revanche, les relations conjugales exigent le consentement mutuel libre, égal et permanent des époux, ce qui a également des implications pour la relation sexuelle : en tant que partie intégrante du mariage, les relations sexuelles unissent « le corps et l'esprit » (GS 49,1) dans la personne humaine et dans leur vie commune, et représentent une expérience que l'on peut à juste titre qualifier d'« existentielle ». Si le « corps » reste la principale force motrice tandis que « l'esprit » cesse d'exister, les époux risquent de se retrouver dans un état décrit plus haut comme une « non-consommation existentielle ». Là encore, le principe canonique directeur doit être que la loi ne peut prévaloir sur les réalités théologiques et que toute expression de la loi doit être cohérente avec une pensée centrée sur la personne.

II.3.3. Le mariage en tant que sacrement : la sacramentalité réexaminée

54. La *Constitution pastorale* souligne que *tous* les mariages, compris par le Concile comme des « partenariats intimes de vie conjugale et d'amour », sont « enracinés dans l'alliance conjugale d'un consentement irrévocable » (GS 48,1). Cela s'applique également aux mariages selon « l'ordre de la création », puisque « le saint synode souhaite offrir des conseils et un soutien aux chrétiens et aux autres hommes qui s'efforcent de préserver la sainteté et de promouvoir la dignité naturelle de l'état matrimonial et sa valeur suprême » (GS 47,3). Dans « l'ordre du salut », le Christ « vient à la rencontre des chrétiens mariés par le sacrement du mariage » (*per sacramentum matrimonii christifidelibus coniugibus obviam venit* ; GS 48,2). En vertu du sacrement, les époux sont fortifiés dans leur vocation au don mutuel et sont rendus capables d'assumer leurs responsabilités dans l'Église et dans la société. Vatican II réaffirme une maxime théologique traditionnelle et courante selon laquelle la grâce présuppose et perfectionne la nature ; c'est-à-dire que l'ordre de la création et celui de la rédemption ne s'opposent pas mais se complètent : le mariage « naturel » est une réalité significative en soi, destinée à être réalisée et perfectionnée dans le Christ.

55. *Gaudium et spes* ne développe pas une théologie distincte du sacrement du mariage, mais renvoie – souvent implicitement, parfois explicitement – à l'état actuel de l'enseignement de l'Église sur le mariage sacramentel : alors que le mariage n'a été inclus dans la liste officielle des sacrements qu'au XII^e siècle (voir le deuxième concile du Latran en 1139, le synode de Vérone en 1184, le deuxième concile de Lyon en 1274), le concile de Trente a défendu la sacramentalité du mariage contre les enseignements des réformateurs. Le contexte est Éphésiens

⁷¹ Pour un aperçu, voir P. CONNOLLY : « Divorce, Remarriage and the Eucharist: What Can Pope Francis Do? », dans : *Doctrine and Life* 64/8 (2014), 2-17.

5, 22 et suivants, où il est affirmé que le Christ demeure avec les époux, tout comme « il a aimé l'Église et s'est livré pour elle » ; de la même manière, les époux « s'aiment mutuellement d'une fidélité perpétuelle », raison pour laquelle la Constitution pastorale a introduit le concept de « don mutuel de soi ». Le caractère sacramentel du mariage trouve son fondement dans le sacrement du baptême ; « enlevés dans l'amour divin et... gouvernés et enrichis par la puissance rédemptrice du Christ et l'activité salvifique de l'Église », les époux chrétiens « disposent d'un sacrement particulier par lequel ils sont fortifiés ». De plus, dans leurs responsabilités, ils « reçoivent une sorte de consécration (*veluti consecrantur*) » qui correspond à la « dignité de leur état ». Lorsqu'ils « remplissent leurs obligations conjugales et familiales », ils « progressent de plus en plus vers la perfection de leur propre personne, ainsi que vers leur sanctification mutuelle » (toutes les citations sont tirées de GS 48,2).

56. Transformer la vision théologique de la Constitution pastorale en conceptualisations pratiques et surtout canoniques a été la tâche de la codification postconciliaire du droit canonique. Le CIC 1983 stipule :

Can. 1055 §1 : L'alliance matrimoniale... a été élevée par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement entre les baptisés (*Matrimoniale foedus... a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est*).

§ 2 : C'est pourquoi il ne peut exister de contrat matrimonial valide entre baptisés sans qu'il soit de ce fait un sacrement (*Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum*).⁷²

Le premier paragraphe résume en une seule phrase la conception théologique du sacrement du mariage présentée par *Gaudium et spes*. Une image différente se dégage du deuxième paragraphe. Le Code de droit canonique adopte un concept canonique du XIX^{ème} siècle qui, dans une période de libéralisme et de sécularisation croissants, a conduit à la théorie de « l'indissociabilité du contrat matrimonial et du sacrement »⁷³. La décision selon laquelle tout contrat matrimonial entre personnes baptisées est *ipso facto* un sacrement a été davantage influencée par des circonstances historiques et des décisions politiques que par des arguments théologiques. À cette époque, l'Église luttait pour conserver son autorité juridique sur les mariages des chrétiens, alors que certains états européens cherchaient à affirmer leur juridiction sur ces mariages. L'enseignement papal et la codification qui ont suivi aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles (*Arcanum divinae sapientiae*, 1880 ; *Casti connubii*, 1930 ; CIC 1917) ont continué à renforcer la conviction que tout mariage valide est un sacrement et qu'il est élevé et consacré en tant que signe efficace de la grâce (voir DH 3145-3146, 3710 ; CIC 1917, can. 1012). Le magistère est ainsi intervenu sur une question que le Concile de Trente avait délibérément laissée en suspens. En réponse aux défis de la Réforme, Trente avait défendu le fait que le mariage est bel et bien l'un des sept sacrements, mais n'a jamais clarifié la relation entre la validité et la sacramentalité du mariage (voir DH 1797-1816)⁷⁴. En fait, le CIC 1983 ne rouvre pas les questions débattues et reprend littéralement les déclarations du CIC 1917, can. 1012 §2 : dès l'instant où les époux baptisés ont ratifié leur consentement (même s'ils n'ont pas encore consommé leur union), ils sont *eo ipso* entrés dans le mariage sacramentel. De cette manière, l'enseignement actuel de l'Église intègre une règle canonique qui n'a jamais été expliquée par une réflexion théologique adéquate et qui ne correspond pas aux défis de la vie conjugale

⁷² Voir le passage correspondant dans CCEO/90, can. 776 §2 : « Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum, quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur. »

⁷³ Pour un aperçu de la théorie de « l'indissolubilité du contrat matrimonial et du sacrement », d'un point de vue historique, dogmatique et canonique, voir J.B. SEQUEIRA : Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel ? Étude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage, Paris : Cerf, 1985 ; et D. BAUDOT : L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage : La discussion après le Concile Vatican II,

⁷⁴ See A. DUVAL : « Contract et sacrement de mariage au Concile de Trente », in : La Maison-Dieu 127 (1976), 34-63 ; P.L. REYNOLDS : How Marriage Become One of the Sacraments, 727-982.

contemporaine. Dans ce qui suit, nous résumerons brièvement les ambiguïtés et les incohérences de la théologie du mariage, avant de suggérer des pistes possibles (théologiques, canoniques et pastorales) pour résoudre la question du caractère sacramentel du mariage.⁷⁵

57. Le droit canonique affirme que le Christ a élevé le mariage des baptisés à la dignité d'un sacrement, et qu'il n'existe pas de mariage entre baptisés qui ne soit pas un sacrement. Le fondement théologique de cette législation canonique repose sur la relation étroite entre le baptême et le mariage. Du fait de leur baptême, deux personnes qui contractent mariage entrent également dans le mariage « dans le Seigneur » (1 Co 7, 39). Les deux Codes (CIC/17 can. 1012 §2 et CIC/83 can. 1055 §2) utilisent la particule *quare* (« pour cette raison ») pour souligner que rien d'autre que le baptême n'est requis pour le sacrement du mariage. La jurisprudence matrimoniale apporte certes sécurité et clarté en affirmant que le baptême garantit la sacramentalité du mariage, mais elle n'échappe pas au risque d'un « automatisme » sacramentel. Si le baptême a produit ses effets et que les fiancés baptisés reçoivent automatiquement le sacrement du mariage, il en résulte que le rôle des destinataires du sacrement du mariage serait minime, et la foi personnelle de ces derniers, dans une certaine mesure, sans importance. Étant donné que le baptême des enfants a été le modèle classique du sacrement du baptême pendant des siècles, il est difficile de croire que les pratiques utilisées depuis longtemps et qui prévalent encore aujourd'hui aient contribué à consolider et à renforcer la responsabilité personnelle des chrétiens qui se marient. De plus, la prise de conscience accrue de la liberté humaine et l'avènement d'une ère sécularisée au cours des dernières décennies ont également eu un impact sur les personnes du monde occidental qui sont « chrétiennes par le baptême » ou « chrétiennes de nom ». Beaucoup se rendent à l'église pour se marier, mais ne professent pas leur foi en Jésus-Christ, en l'Église et en la nature sacramentelle du mariage. Cela conduit à la conséquence absurde que ceux qui sont baptisés mais n'ont pas de foi personnelle ne peuvent soit pas se marier du tout (et doivent par conséquent vivre en concubinage), soit sont contraints de recevoir un sacrement qu'ils ne connaissent pas ou ne souhaitent même pas recevoir.

58. La Commission théologique internationale a pour la première fois diagnostiqué une incohérence majeure dans l'enseignement de l'Église en 1977 : « L'existence aujourd'hui de "baptisés non croyants" soulève un nouveau problème théologique et un grave dilemme pastoral, surtout lorsque l'absence, ou plutôt le rejet de la foi semble clair. »⁷⁶ La Commission théologique a ainsi fait une première tentative théologique pour examiner la pertinence de la foi personnelle dans le mariage sacramentel, mais ses conclusions n'ont en aucune manière été intégrées dans le CIC 1983.⁷⁷ Même aujourd'hui, il subsiste des questions sans réponse et des incohérences, qui peuvent être grossièrement divisées en trois catégories. Tout d'abord, concernant le premier point : que se passe-t-il lorsqu'une personne baptisée qui a grandi en

⁷⁵ En ce qui concerne les incohérences qui subsistent dans la théologie actuelle du mariage sacramentel, voir L. ÖRSY : « *Faith, Sacrament, Contract, and Christian Marriage: Disputed Questions* », dans : *Theological Studies* 43 (1982), 379-398 ; S. WOOD : « Le mariage des non-croyants baptisés : foi, contrat et sacrement », dans : *Theological Studies* 48 (1987), 279-301 ; M.G. LAWLER : « *Foi, contrat et sacrement dans le mariage chrétien : une approche théologique* », dans : *Theological Studies* 52 (1991), 712-731 ; K. HERZBERG : « *Baptême, foi et sacrement du mariage : la recherche postconciliaire d'une définition appropriée de leur relation* » (Bamberger Theologische Studien ; 11), Francfort-sur-le-Main : Peter Lang, 1991 ; P. PETERS : *Qu'est-ce qui fait d'un mariage un sacrement ? Questions sur les éléments constitutifs du sacrement du mariage à travers des approches exemplaires de la théologie sacramentelle post-conciliaire* (Études de théologie systématique et spirituelle ; 56), Wurtzbourg : Echter, 2020.

⁷⁶ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE : *Propositions sur la doctrine du mariage chrétien*, 2.3.

⁷⁷ Le pape Benoît XVI a été le premier pape à appeler à une réflexion plus approfondie sur le rôle de la foi personnelle dans la conclusion du mariage sacramentel ; voir BENOÎT XVI : *Discours lors de la rencontre avec le clergé diocésain à Aoste*, 25 juillet 2005, disponible sur

https://www.vatican.va/content/benedictxvi/en/speeches/2005/july/documents/hf_benxvi_spe_20050725_diocesi-aosta.html ; *Allocution aux membres du Tribunal de la Rote romaine*, 26 janvier 2013, disponible à l'adresse

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2013/january/documents/hf_benxvi_spe_20130126_rota-romana.html. Voir également J. CARD. RATZINGER : « *Introduzione* », dans : CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI : *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, 7-29, 27f.

dehors de la communauté chrétienne et qui n'a jamais assumé ni confirmé sa vocation baptismale choisit de se marier à l'église ? Pour répondre nous devons choisir une alternative : soit elle accepte – sans le savoir ou contre son gré – les conditions préalables à un mariage sacramentel, soit elle ne peut pas du tout se marier à l'église.

59. Une autre question sensible, la deuxième, concerne les chrétiens protestants ou réformés, qui embrassent la foi chrétienne mais ne reconnaissent généralement pas la nature sacramentelle du mariage. À strictement parler, et selon la règle canonique selon laquelle le lien matrimonial et le sacrement sont indissociables, leurs mariages sont considérés comme invalides. Cela donne l'impression que l'Église refuse à ses partenaires protestants le droit à un mariage « naturel ». Cependant, des nuances supplémentaires s'imposent dans ce contexte. D'une part, le nombre croissant de mariages mixtes ou interconfessionnels (entre un(e) catholique et un(e) non-catholique) dans de nombreuses régions du monde a contribué dans une certaine mesure, à estomper la clarté doctrinale qui séparait auparavant l'Église catholique romaine des autres Églises ou communautés ecclésiales. Par exemple, le *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme* (1993) reconnaît que dans un mariage interconfessionnel (non seulement entre chrétiens orientaux mais aussi avec tous les partenaires non catholiques) tous peuvent contracter un mariage valide et recevoir le sacrement du mariage, puisque « les époux dans un mariage mixte partagent les sacrements du baptême et du mariage ».⁷⁸ En réalité, l'Église n'a jamais déterminé dans quelle mesure l'intention de se marier englobe la sacramentalité du mariage. La recherche de l'indissolubilité, de la fidélité et de l'ouverture à l'enfant (c'est-à-dire les trois propriétés essentielles du mariage) a toujours fait partie intégrante de la volonté de se marier, mais il n'a pas été précisé ce qu'implique l'intention de sacramentalité et si une acceptation implicite de la sacramentalité est suffisante (par exemple dans le cas de chrétiens baptisés non croyants et de chrétiens protestants qui ignorent ou nient la sacramentalité du mariage) ou si une articulation explicite et formelle est requise. À ce jour, l'Église a appliqué le principe fondamental et général selon lequel l'exigence minimale pour un mariage valide est « l'intention de faire ce que l'Église fait »⁷⁹ – et rien de plus. En effet, l'Église a toujours eu de bonnes raisons de traiter la sacramentalité du mariage avec prudence et circonspection. Sans établir de degrés de sacramentalité, elle a accordé une plus grande marge de manœuvre aux époux et à leurs choix, les situant dans un intervalle entre une acceptation tiède de l'intention ecclésiale et son rejet formel.⁸⁰ Cependant, la difficulté et le dilemme qui subsistent résident

⁷⁸ CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS : *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, 25 mars 1993, 160, disponible sur <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/testo-in-inglese.html>

⁷⁹ BENOÎT XVI : *Allocution aux membres du Tribunal de la Rote romaine* (2013), 1 (voir DH 1312 : le sacrement doit être administré *cum intentione faciendi quod facit ecclesia* ; voir aussi DH 1617). Le pape Jean-Paul II a inversé ce principe commun dans un sens négatif : « ... lorsque, malgré tous les efforts, les fiancés montrent qu'ils rejettent explicitement et formellement ce que l'Église entend accomplir lors de la célébration du mariage de personnes baptisées, le pasteur des âmes ne peut les admettre à la célébration du mariage » (FC 68). La réticence de Jean-Paul II à distinguer différents niveaux de foi personnelle était également motivée par des raisons œcuméniques : il a averti qu'« on courrait [...] le risque de remettre en question la nature sacramentelle de nombreux mariages de frères séparés de la pleine communion avec l'Église catholique, contredisant ainsi la tradition ecclésiale » (FC 68).

⁸⁰ La limite critique est atteinte lorsqu'un acte de volonté prépondérant et constant rejette l'intention de l'Église. La déclaration du pape Jean-Paul II selon laquelle la célébration du mariage ne peut avoir lieu si les époux refusent avec préméditation l'intention de l'Église (FC 68) a été reprise par le CIC/83, qui stipule au can. 1099 : « Une erreur concernant l'unité, l'indissolubilité ou la dignité sacramentelle du mariage ne vicie pas le consentement matrimonial, à condition qu'elle ne détermine pas la volonté » (c'est nous qui soulignons). Sans faire explicitement référence au « sacrement » ou au « sacramentel », le can. 1011 dispose de manière similaire : « §1. Le consentement intérieur de l'esprit est *présupposé* conforme aux paroles et aux signes utilisés pour célébrer le mariage. §2. Si, toutefois, l'une des parties ou les deux, par un acte positif de la volonté, excluent le mariage lui-même, un élément essentiel du mariage ou une propriété essentielle du mariage, la partie contracte invalablement » (c'est nous qui soulignons). Dans son document *La réciprocité entre la foi et les sacrements dans l'économie sacramentelle* (2020), la Commission théologique internationale va plus loin en suggérant que l'absence de foi peut compromettre ce qui est requis pour un mariage « naturel » : « ... si l'intention de contracter mariage n'inclut pas ces propriétés [à savoir l'indissolubilité, la fidélité et l'orientation vers le bien des époux et le bien de la descendance], au moins implicitement, alors il y a un grave manque d'intention, qui peut remettre en question l'existence même d'un mariage naturel, lequel est la base nécessaire du

dans l'identification rapide et irréfléchie de la validité et de la sacramentalité du mariage. Au lieu de partir de la validité pour aborder ensuite la sacramentalité du mariage, le droit canonique actuel continue de considérer la sacramentalité comme une preuve de validité, puis la forme canonique (qui est obligatoire depuis le décret *Tametsi* de 1563, voir DH 1813-1816) comme l'expression la plus appropriée du mariage sacramentel.

60. Une troisième et dernière ambiguïté dans la théologie actuelle du mariage sacramentel a récemment été relevée par le pape François lui-même dans *Amoris laetitia*. Dans AL 121-122, il explique que « [l]e mariage est un signe précieux, car “lorsqu’un homme et une femme célèbrent le sacrement du mariage, Dieu se “reflète” pour ainsi dire en eux ; il imprime en eux ses propres traits et le caractère indélébile de son amour...” ». Mais en même temps, le pape met en garde contre le fait de « confondre les différents niveaux : il n’est pas nécessaire d’imposer à deux personnes limitées le fardeau énorme de devoir reproduire parfaitement l’union qui existe entre le Christ et son Église ». L’idée que le mariage « est l’icône de l’amour de Dieu pour nous » (AL 122) et une préfiguration et une représentation de la relation entre le Christ et son Église remonte à Éphésiens 5 et s’est inscrite dans la théologie traditionnelle du mariage. Elle a pris une nouvelle signification lorsque le pape Jean-Paul II a enseigné que le sacrement du mariage ne sert pas seulement à « purifier et renforcer » les caractéristiques de l’amour conjugal qui est naturel à tous les époux, mais qu’il les élève « au point d’en faire l’expression de valeurs spécifiquement chrétiennes » (FC 13). Le signe sacramentel, exprimé en langage liturgique, « ne signifie pas seulement le “*fieri* [devenir]” ou la naissance du mariage, mais en construit l’“*esse* [être]”, sa durée », ⁸¹ et devient ainsi un « ethos » obligatoire et irrévocable : la « totalité » du don mutuel que les époux s’engagent à se faire lors de la célébration nuptiale (FC 13) ne peut en aucun cas être anéantie ; le mariage sacramentel n’est pas seulement un idéal moral à atteindre, mais il acquiert un statut ontologique. Les conséquences de cet argument sont évidentes, notamment en ce qui concerne la question de l’indissolubilité du mariage. La menace de ce que le pape François a appelé une « idéalisation excessive » (AL 36) est toujours imminente lorsqu’on suggère que les mariages sacramentaux sont des mariages *en soi* permanents et « réussis », ne laissant aucune place pour traiter de manière adéquate les couples qui connaissent des difficultés, des échecs, voire une rupture.

61. Deux principes qui déterminent le mariage chrétien sont décisifs lorsqu’il s’agit de réexaminer la nature sacramentelle du mariage et de l’adapter aux défis actuels. Le premier est la corrélation durable entre l’ordre de la création et l’ordre de la rédemption. Le mariage fait partie de l’ordre de la création « établi par le Créateur et qualifié par ses lois » (GS 48,1), mais il requiert une articulation et une affirmation particulières de la part de ceux qui font confiance à l’amour *agapè* de Dieu. Le mariage « naturel » est une réalité significative en soi, mais il ne devient « sacramentel » que lorsque l’amour inconditionnel de Dieu est assumé par ses partenaires humains dans l’alliance et mené à son accomplissement en Christ. De là découle le deuxième principe, à savoir la relation réciproque entre la foi et le sacrement. D’une part, le mariage ne devient un sacrement et ne confère la grâce qu’en vertu de l’action du Christ lui-même et non pas principalement par la foi personnelle de ceux qui reçoivent le sacrement. Il y a donc de bonnes raisons pour lesquelles la tradition orientale, par exemple, met l’accent sur le rôle de l’Église dans la confection du sacrement. D’autre part, il ne peut y avoir de sacrement sans la foi personnelle des époux, car une certaine forme de foi active est présupposée comme cause disposante pour recevoir l’effet fécond du sacrement, ce qui signifie que « la validité du mariage [...] n’implique pas que cet effet soit nécessairement fécond ». ⁸² Ici, la tradition latine

mariage sacramentel » (COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE : *La réciprocité entre la foi et les sacrements dans l’économie sacramentelle*, 2020, 168, disponible à l’adresse https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fedesacramenti_en.html).

⁸¹ JEAN-PAUL II : *Il les créa homme et femme : une théologie du corps*, trad. et éd. par M. Waldstein, Boston : Pauline Books & Media, 2006, 614. Le texte entre crochets figure dans l’original.

⁸² COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE : *Propositions sur la doctrine du mariage chrétien*, 2.3.

se distingue en soutenant que ce sont les époux eux-mêmes qui confèrent le sacrement, à condition qu'ils aient une foi personnelle. Un certain nombre d'enseignements peuvent être tirés de ces principes théologiques, qui sont en tension les uns avec les autres.

62. Un premier aspect important est celui de l'épistémologie et de l'anthropologie théologiques. D'un point de vue chrétien, le mariage dans ses diverses dimensions ne peut être compris qu'à la lumière de l'ordre de la rédemption ou, pour employer un terme similaire, de l'« économie sacramentelle ». En d'autres termes, la différence entre le mariage « naturel » et le mariage « sacramentel » ne devient évidente que lorsque nous comprenons que nous vivons dans un monde où l'amour inconditionnel de Dieu a trouvé son accomplissement dans le salut du Christ. Que nous soyons chrétiens ou non-croyants, l'amour agapé de Dieu n'est pas seulement un impératif que les êtres humains doivent accomplir, mais aussi un indicatif qui est déjà présent ici et maintenant. Il s'applique à tous les êtres humains. Bien que les chrétiens soient appelés d'une manière particulière à donner un signe clair de l'amour d'alliance de Dieu, ils ne peuvent pas parler au nom de Dieu. L'Église doit également veiller à ne pas décréter où la grâce de Dieu agit et où elle n'agit pas. Parmi les personnes baptisées et au sein du nouvel ordre de la rédemption, l'Église a en effet la responsabilité de préciser les critères de la sacramentalité du mariage, une pratique qu'elle a toujours traitée avec une grande sollicitude. La nature du mariage naturel est toutefois une autre affaire. Le document *La réciprocité entre la foi et les sacrements dans l'économie sacramentelle*, publié en 2020, mérite d'être mentionné dans ce contexte. La Commission théologique internationale y affirme, en grande partie dans la lignée du pape Benoît XVI,⁸³ qu'« il y a lieu de douter que, dans le cas des mariages entre baptisés non croyants... un sacrement de la foi ait lieu en raison d'un grave défaut d'intention de contracter un mariage naturel, ce qui est vraisemblablement une conséquence très probable, quasi inhérente à l'absence de foi ». Et elle poursuit en affirmant que l'essence du mariage naturel est en péril puisque « [o]n ne peut désirer, prétendre ou aimer ce que l'on ne connaît pas ou que l'on rejette explicitement »⁸⁴. Le ton de ces déclarations est très affirmatif, et les arguments qui y sont avancés sont de grande portée, notamment en ce qui concerne la conception théologique du mariage naturel. Peut-on vraiment affirmer que, dans le cas de non croyants baptisés, l'absence de foi peut « compromettre »⁸⁵ ou, pour citer Benoît XVI, « porter atteinte aux biens du mariage »⁸⁶, qui impliquent l'indissolubilité, la fidélité et l'orientation vers la procréation ? Un mariage naturel ne peut-il pas être « contracté », comme le dit le document, s'il n'y a pas de sens de la foi, et encore moins de la sacramentalité ? Il existe certainement de bonnes raisons pour lesquelles, en particulier dans une culture sécularisée et dans des cas particuliers, un mariage chrétien peut être rejeté, comme l'a suggéré le pape Jean-Paul II (voir FC 68). Mais c'est un pas significatif dans une direction différente que d'affirmer, comme le dit le document, que l'absence de foi et de sens de la sacramentalité peut constituer « une modification de la réalité naturelle du mariage » et, par conséquent, « un écart par rapport au projet créateur », qui « affecte directement la réalité surnaturelle, le sacrement ».⁸⁷ Le document est encore plus clair dans ses implications : selon les termes de Benoît XVI, « la crise actuelle de la foi [...] entraîne une crise de la société conjugale ».⁸⁸ Toujours selon Benoît XVI, le lien conjugal ne peut être « compris qu'à partir de l'amour sacrificiel ».⁸⁹ Le bien de la descendance est compromis si le bien réciproque des époux n'est pas élevé à « l'amour sacrificiel et au dépassement de soi désintéressé

⁸³ Voir, par exemple, BENOÎT XVI : *Discours lors de la rencontre avec le clergé diocésain à Aoste*.

⁸⁴ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE : *La réciprocité entre la foi et les sacrements dans l'économie sacramentelle*, 173.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ BENOÎT XVI : *Allocution aux membres du Tribunal de la Rote romaine* (2013).

⁸⁷ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE : *La réciprocité entre la foi et les sacrements dans l'économie sacramentelle*, 174.

⁸⁸ Ibid. 175.

⁸⁹ Ibid. 176.

»,⁹⁰ L'absence de foi compromet toute « véritable intention d'indissolubilité du lien »⁹¹ De même, l'absence de foi met en péril l'« anthropologie chrétienne et, avec elle, la réalité naturelle du mariage, qui est davantage à la merci du paradigme culturel dominant ».⁹² En résumé, « l'intention de contracter un mariage naturel ne peut être présumée comme garantie, ni être exclue d'emblée »,⁹³ et l'on peut se demander si les non-croyants baptisés embrassent la véritable vérité de l'amour conjugal.⁹⁴ À la lumière de ces conclusions fermes et culturellement pessimistes, on aurait souhaité que l'Église applique aux mariages naturels les mêmes nuances graduelles qu'elle applique traditionnellement aux mariages sacramentaux. En effet, il faut beaucoup plus de sensibilité théologique et de discernement pastoral avant de pouvoir justifier qu'un mariage naturel est déficient. La Commission théologique internationale rejette clairement tout automatisme sacramentel,⁹⁵ mais étant donné qu'elle défend sans hésitation l'indissociabilité du contrat et du sacrement⁹⁶ on ne peut s'empêcher de penser qu'une approche automatique de la sacramentalité reprend de l'importance, mais dans l'ordre inverse : tout comme un contrat de mariage valide équivaut à un mariage sacramentel, l'absence de signification sacramentelle signifie l'invalidité du mariage. Nous ne pouvons que conclure que la question de savoir si l'absence de foi nuit au mariage naturel reste un sujet à approfondir.

63. Un deuxième aspect est étroitement lié au précédent. Vatican II a exposé dans GS 49,1 que, dans le cadre de l'économie sacramentelle, l'amour conjugal, « *en fusionnant l'humain et le divin*, conduit les époux à un don libre et réciproque d'eux-mêmes » (c'est nous qui soulignons). En effet, l'amour d'alliance de Dieu ouvre aux personnes humaines de nouvelles possibilités qui peuvent les libérer des limites inhérentes à la condition humaine. L'amour conjugal, en fin de compte, est défini non pas par les êtres humains, mais par Dieu lui-même. Cependant, « la fusion de l'humain et du divin » ne signifie pas que les limites humaines sont automatiquement élevées à un nouveau niveau, comme pourraient le suggérer à tort la théorie de l'automatisme sacramentel et certaines idées théologiques. De plus, dans la *Déclaration sur la liberté religieuse Dignitatis humanae*, Vatican II a développé et promu une conception de la dignité humaine et de la liberté humaine fondée sur la relation constitutive de la personne humaine avec Dieu. Par conséquent, les personnes humaines ne sont pas des marionnettes qui obéissent au législateur divin, mais des êtres humains qui doivent répondre de manière responsable et créative à la situation dans laquelle ils se trouvent. Cela s'applique également aux couples fiancés qui sont baptisés et demandent à se marier à l'Église. Cela leur donne le droit, dans un premier temps, d'examiner puis d'exprimer dans quelle mesure ils sont conscients, acceptent et apprécient la valeur sacramentelle d'un mariage chrétien. Il n'y a aucune raison pour que les chrétiens qui ne croient pas à la sacramentalité du mariage, et ceux qui hésitent à attribuer une valeur sacramentelle à leur mariage, ou qui doutent de cette valeur, ne puissent contracter un mariage valide. Les personnes baptisées peuvent décider elles-mêmes si leur mariage valide peut ou non avoir une valeur sacramentelle.⁹⁷

⁹⁰ Ibid. 177.

⁹¹ Ibid. 178.

⁹² Ibid., p. 179.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid. 180

⁹⁵ Voir ibid. 41, 78, and 181.

⁹⁶ Ibid. 155, 166 e).

⁹⁷ Dans les années 1970, le diocèse français d'Autun a mis en place un programme pastoral permettant aux couples de choisir la forme de mariage qu'ils souhaitaient contracter. La première est le mariage civil, qui a lieu à la mairie ; la deuxième est un « mariage civil accueilli », destiné aux couples qui souhaitent se marier dans une église ou un autre contexte religieux, sans mettre l'accent, ou très peu, sur la sacramentalité du mariage, mais en créant un espace d'ouverture et d'hospitalité dans l'espoir qu'une célébration sacramentelle soit possible à une date ultérieure ; la troisième forme est un mariage sacramentel, destiné aux couples ayant une foi vivante. Pour le programme, voir J.A. SCHMEISER : « Marriage – New Developments in the Diocese of Autun », dans : *Église et Théologie* 10 (1979), 369-385 ; pour une vue d'ensemble, voir ID. : « Le mariage civil accueilli », dans : *Studia Canonica* 14 (1980), 49-87. Voir également H. DENIS (éd.) : *Le mariage, un sacrement pour les croyants ?*, Paris : Cerf, ² 1990.

64. Troisièmement, l'amour conjugal peut être une grâce pour les époux, qu'ils soient chrétiens ou non. Même s'ils n'ont pas grandi dans la foi chrétienne, Dieu le Créateur les encourage et les aide à dépasser leurs limites humaines normales et à mener une vie de don mutuel. Cela peut paraître inhabituel, mais l'Église n'a jamais nié que la grâce divine ait en soi une signification *sacramentelle*. Théologiquement parlant, la grâce de Dieu est toujours une « grâce sacramentelle ». C'est aussi la raison pour laquelle l'Église a réduit au minimum les conditions pour recevoir les sacrements. Le Concile de Trente a utilisé l'expression *ex opere operato* pour affirmer l'efficacité des sacrements (cf. DH 1608) : « Lorsqu'un sacrement est célébré de manière appropriée, au nom de l'Église et conformément au sens que l'Église lui donne, il transmet toujours ce qu'il signifie. »⁹⁸ La transmission de la grâce sacramentelle – qui, selon la tradition latine, est transmise par les époux eux-mêmes – ne requiert guère plus que l'intention de faire ce que l'Église entend faire. Tout comme l'intégrité personnelle et morale du ministre n'est pas constitutive de l'administration d'un sacrement, ce n'est pas la foi des époux qui transmet la grâce sacramentelle et apporte le salut, mais c'est le Christ lui-même qui agit à travers le sacrement. La tâche de l'Église dans son ensemble est également auxiliaire et de soutien : elle consiste uniquement à veiller à ce que la grâce du Christ puisse couler sans obstacles extérieurs. En d'autres termes, l'impératif est le suivant : laisser Dieu faire ce qu'il veut, et être sûr qu'il agit – « sacramentellement » ! Il serait insupportable et contre-productif de surcharger les époux baptisés – sans parler des non-croyants – d'exigences et de mesures concernant la qualité de leur foi personnelle.

65. Quatrièmement et enfin, la *Constitution sur la liturgie sacrée Sacrosanctum Concilium* explique la relation entre la foi et le sacrement de la manière suivante : « Les sacrements ont pour but de sanctifier les hommes, d'édifier le corps du Christ et, enfin, de rendre un culte à Dieu. Parce qu'ils sont des signes, ils instruisent également. Ils ne se contentent pas de présupposer la foi, mais, par des paroles et des gestes, ils la nourrissent, la fortifient et l'expriment ; c'est pourquoi on les appelle « sacrements de la foi (*fidei sacramenta*) ». Ils communiquent certes la grâce, mais, en outre, le fait même de les célébrer dispose très efficacement les fidèles à recevoir cette grâce de manière féconde, à adorer Dieu comme il se doit et à pratiquer la charité. »⁹⁹ Bien que les sacrements agissent *ex opere operato*, la foi personnelle de leurs destinataires est également nécessaire et présupposée comme disposition à recevoir l'effet fécond du sacrement. Que la fécondité de la grâce sacramentelle devienne une réalité dépend de la capacité et de la volonté des époux. Ce qui est essentiel ici, c'est que la célébration sacramentelle engage les époux sur un chemin dynamique, progressif et graduel. Contrairement à une idée fausse encore très répandue, la sacramentalité du mariage n'est pas acquise une fois pour toutes au moment où le consentement est donné. Un excellent exemple en est la tradition orthodoxe, qui considère le mariage chrétien comme un sacrement dont la nature est permanente, éternelle et qui ouvre un espace pour une perfection croissante. De la même manière, certains théologiens et canonistes de l'Église latine ont fait valoir de manière convaincante que la sacramentalité du mariage peut revêtir différents degrés selon lesquels le mariage sacramentel peut « nourrir, fortifier et exprimer » la foi personnelle des époux.¹⁰⁰ De telles approches méritent d'être davantage mises en œuvre à la lumière de Vatican II.

66. En conclusion, le mariage a sa place dans l'économie sacramentelle et revêt une valeur sacramentelle pour les chrétiens baptisés. Le sacrement et la foi entretiennent une relation étroite et réciproque qui ne peut être ni séparée ni fusionnée. Tout comme il n'y a pas de sacrement

⁹⁸ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE : *La réciprocité entre la foi et les sacrements dans l'économie sacramentelle*, 65

⁹⁹ CONCILE VATICAN II : *Constitution sur la liturgie sacrée Sacrosanctum concilium* (ci-après SC), 4 décembre 1963,

¹⁰⁰ Voir S. DEMEL : *Kirchliche Trauung – unerlässliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen ?*, Stuttgart : Kohlhammer, 1993 ; EAD. : « Plädoyer für das Modell eines gestuften Ehesakraments », dans : R. PUZA/A. WEIß (dir.), *Iustitia in Caritate : Festgabe für Ernst Rößler* (Adnotationes in Ius Canonicum ; 3), Francfort-sur-le-Main : Peter Lang, 1997, 215-229.

sans foi, la foi personnelle incite à l'expression sacramentelle. Ce qui caractérise cette relation réciproque, c'est une *rencontre interpersonnelle, dialogique et communicative* qui relie et engage tous les niveaux des relations d'alliance, depuis le Dieu trinitaire jusqu'à l'humanité, depuis Jésus-Christ jusqu'à l'Église, jusqu'à la relation de chaque personne avec Dieu et aux relations mutuelles des personnes entre elles, créant ainsi une communauté de croyants.¹⁰¹ Le don de Dieu à l'humanité et à l'Église comprend une grâce qui permet aux personnes humaines de répondre à l'appel de Dieu et de coopérer à son action dans la mesure qui convient à leurs potentialités et à leurs capacités. Cela implique à la fois la volonté de réaliser ses potentialités et la reconnaissance des limites de ses capacités. Sous cet angle, le concept d'étapes progressives de la sacramentalité au sein du mariage prend tout son sens, car il évite deux écueils : un automatisme sacramentel qui décharge les époux de leur responsabilité humaine et l'absolutisation d'idéaux inatteignables.

II.3.4. Dimensions unitive et procréative du mariage : l'acte conjugal revisité

67. La Constitution pastorale a décrit l'humanité comme « l'ensemble de la famille humaine » (*totam hominum familiam* ; GS 3). En tant qu'institutions sociales, le mariage et la famille ont pour vocation de répondre aux besoins fondamentaux de la société, tels que la fourniture d'une structure, d'une orientation et d'un ordre. Les relations interpersonnelles entre les différentes générations et les différents sexes devraient être organisées de manière à assurer une cohabitation stable et l'éducation commune des enfants. Dans la tradition judéo-chrétienne, la procréation a toujours occupé une place importante dans la conception et la pratique du mariage, sur la base du récit biblique de la Genèse selon lequel « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; homme et femme il les créa. Et Dieu les bénit, et Dieu leur dit : “Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la...” » (Gn 1, 27-28). Un rôle de premier plan a été attribué à saint Augustin. Contre les visions manichéennes, il considérait le mariage comme faisant partie du plan de Dieu et comme un don de Dieu (voir *De bono coniugali*). Mais en même temps, il n'hésitait pas à qualifier le désir sexuel d'effet du péché originel : puisque les êtres humains sont exposés à des instincts et des pulsions désordonnés, ils ont des rapports sexuels principalement pour le plaisir (voir *De nuptiis et concupiscentia*). Les rapports sexuels ne peuvent donc être excusés et légitimés que dans le cadre du mariage et lorsqu'ils servent à la procréation – c'est l'un des trois biens du mariage (*bonum prolis*, avec *fides* et *sacramentum*) proposés par ce Père de l'Église latine, et probablement celui qui a eu la plus grande influence. Sa vision est devenue le fondement d'une définition théologique du mariage qui a guidé l'Église pendant des siècles, déclarant que la procréation et l'éducation de la progéniture constituent le but premier du mariage, tandis que l'assistance mutuelle des époux et le dépassement de la luxure en sont des buts secondaires. Cette conception a atteint son apogée avec l'encyclique *Casti connubii* (1930) du pape Pie XI.

68. *Gaudium et spes*, dans le premier chapitre de sa deuxième partie (intitulé « Promouvoir la noblesse du mariage et de la famille »), met d'abord l'accent sur « l'intimité de la vie conjugale et de l'amour » et donc sur « l'amour conjugal » (GS 48 et 49), avant d'aborder la question de la procréation (principalement dans GS 50-52). Certes, les sections 48 et 49 ne sont pas développées en dehors d'une référence à la procréation et à la fécondité. Au contraire, l'amour conjugal est immédiatement associé au « bien de la descendance [sic] », aux « avantages et aux fins » de la « perpétuation de la race humaine », à la « dignité, la stabilité, la paix et la prospérité de la famille elle-même » et au « bien des enfants ». En bref, « l'institution du mariage elle-même et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants, et trouvent en eux leur couronnement ultime » (toutes les citations sont tirées de GS 48,1). Cela s'exprime

¹⁰¹ On trouvera un schéma théologique du « caractère dialogique » de l'économie sacramentelle dans COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE : *La réciprocité entre la foi et les sacrements dans l'économie sacramentelle*, chapitre II, 15-79.

à travers des concepts tels que la « fonction sublime d'être père ou mère », la « dignité et la fonction de la paternité et de la maternité » ou les « obligations conjugales et familiales » communes (GS 48,2). Lorsqu'il est question explicitement de la « fécondité du mariage » (*De matrimonii fecunditate*), GS 50 répète que « le mariage et l'amour conjugal sont, par leur nature, ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants. Les enfants sont véritablement le don suprême du mariage et contribuent de manière très substantielle au bien-être de leurs parents » (GS 50,1). Mais quel est le rapport entre « la véritable pratique de l'amour conjugal » et « toute la signification de la vie familiale qui en découle » (GS 50,1) ? La réponse apparemment vague donnée par GS est que le couple doit « être prêt, avec un cœur courageux, à coopérer à l'amour du Créateur et du Sauveur ». La déclaration suivante est plus claire : « Le mariage, certes, n'est pas institué uniquement pour la procréation » ; par conséquent, « le mariage subsiste en tant que mode de vie et communion de vie, et conserve sa valeur et son indissolubilité, même lorsque, malgré le désir souvent intense du couple, la descendance fait défaut » (GS 50,3). La priorité de l'amour conjugal sur la procréation résonne également lorsque les Pères conciliaires reconnaissent que, dans la société d'aujourd'hui, les couples sont confrontés à de nouveaux défis, et qu'il est donc « difficile de maintenir la fidélité dans l'amour et la pleine intimité de leur vie ». Cela implique que « là où l'intimité de la vie conjugale est rompue, sa fidélité peut parfois être mise en péril et sa fécondité ruinée, car alors l'éducation des enfants et le courage d'en accepter de nouveaux sont tous deux menacés » (GS 51,1). La logique sous-jacente est évidente : si l'amour intime disparaît ou fait défaut, la fidélité et l'ouverture à l'enfant perdent leur sens premier. Mais les Pères conciliaires ont laissé en suspens la question de savoir comment la théologie renouvelée du mariage devait traiter « les actes eux-mêmes qui sont propres à l'amour conjugal et qui s'exercent en accord avec la véritable dignité humaine » (GS 51,3). En d'autres termes, la question restait en suspens de savoir comment la théologie conciliaire du mariage pouvait se traduire en morale sexuelle. Le pape Paul VI releva le défi, conscient que les questions de morale sexuelle « nécessitaient une étude plus approfondie et plus attentive » et qu'il fallait éviter les « solutions concrètes immédiates ». La tâche fut donc « confiée à une commission chargée d'étudier la population, la famille et les naissances » (GS 51, note de bas de page 14). Paul VI parvint à la conclusion finale lorsqu'il publia, le 25 juillet 1968, son encyclique sur la « régulation des naissances », *Humanae vitae*.¹⁰²

69. D'un point de vue historique, deux aspects doivent être pris en compte avant de pouvoir évaluer la théologie du mariage dans l'esprit de Vatican II. Premièrement, la préhistoire et la genèse de l'encyclique du pape Paul VI ont été source de troubles et d'inquiétude au sein du cercle restreint de l'Église.¹⁰³ Alors que la majorité des membres de la Commission pontificale pour l'étude de la population, de la famille et des naissances, instituée par le pape Jean XXIII puis par Paul VI, appelait à un « développement ultérieur » de la doctrine du mariage et de ses implications morales, une minorité défendait farouchement les positions doctrinales du magistère et mettait en garde contre les effets extrêmement négatifs que des révisions de la morale sexuelle auraient sur l'Église et la société. La décision finale de Paul VI de rejeter le rapport majoritaire de la Commission a également affecté la théologie du mariage, à laquelle Vatican II avait insufflé une nouvelle vie. Deuxièmement, *Humanae vitae* a suscité une réaction négative dans de larges pans de l'Église et de la société, et ce mécontentement a perduré longtemps.¹⁰⁴ Comme la situation ecclésiale ne s'est pas encore apaisée plus d'un demi-siècle après la parution de l'encyclique, il existe toujours un besoin pressant de réappliquer la théologie

¹⁰² PAUL VI : *Lettre encyclique *Humanae vitae* sur la régulation des naissances* (ci-après *HV*), 25 juillet 1968, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_25071968_humanaevitae.html.

¹⁰³ Pour la genèse de HV, voir M.M. LINTNER : « *Humanae vitae* : Eine historisch-genealogische Studie », dans : J. ERNESTI (éd.) : *Paolo VI e la crisi postconciliare/Paul VI. und die nachkonziliare Krise* (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI ; 32), Brescia-Rome : Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, 2013, 16-53 ; G. MARENGO : *La nascita di un'enciclica* : *Humanae Vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, Cité du Vatican : LEV, 2018.

¹⁰⁴ Voir M.M. LINTNER : *De Humanae vitae à Amoris laetitia : l'histoire d'une doctrine controversée*, Innsbruck-Vienne : Tyrolia, 2018.

conciliaire du mariage et de réexaminer de manière critique les vestiges néfastes de la période préconciliaire.¹⁰⁵

70. On peut voir un premier vestige préconciliaire dans *Gaudium et spes* elle-même. La Constitution pastorale cherche des moyens d'« harmoniser l'amour conjugal avec la transmission responsable de la vie » et conclut que « le sens plein du don mutuel de soi et de la procréation humaine dans le contexte de l'amour véritable » ne peut être préservé que si « la nature de la personne humaine et de ses actes » – « déterminée par des normes objectives » – est « honorée avec une grande révérence » (toutes les citations sont tirées de GS 51,3). Cependant, le paragraphe se termine par une référence au contrôle des naissances et affirme, sans autre explication, qu'« il est interdit (*non licet*) aux fils de l'Église, fidèles à ces principes [critères objectifs], d'utiliser des méthodes désapprouvées par l'autorité doctrinale de l'Église dans ses interprétations de la loi divine ». ¹⁰⁶ La note de bas de page jointe précise que les positions doctrinales – en l'occurrence celles proclamées par Pie XI dans *Casti connubii*, par Pie XII dans son allocution aux participants à la Conférence de l'Union catholique italienne des obstétriciens le 29 octobre 1951, et par Paul VI dans son discours à un groupe de cardinaux le 23 juin 1964 – font partie de l'autorité doctrinale et ne peuvent être ni modifiées ni changées (GS 51,3, note de bas de page 14). Cela soulève immédiatement la question de savoir pourquoi une « enquête plus approfondie et plus minutieuse » sur le sujet de la régulation des naissances semble si inutile. En effet, Pie XI avait déjà défini que « l'acte conjugal est destiné par nature avant tout à la procréation des enfants » et que « ceux qui, en l'exerçant, en frustreront délibérément la puissance et la fin naturelles, pèchent contre nature et commettent un acte honteux et intrinsèquement vicieux » (CC 54). Une incohérence similaire apparaît lorsque Paul VI affirme qu'il n'a pas suivi l'opinion majoritaire des membres de la Commission pontificale car, au sein de celle-ci, « certains critères de solution s'étaient dégagés qui s'écartaient de l'enseignement moral sur le mariage proposé avec une fermeté constante par l'autorité doctrinale de l'Église » (HV 6). ¹⁰⁷ Cela signifie-t-il que la Commission pontificale s'est trompée et est tombée dans l'hérésie ? Ce n'est certainement pas ce que dit le pape. Il ne fait également aucun doute que Paul VI n'est pas revenu au langage hiérarchique de Pie XI sur les fins primaires et secondaires du mariage, puisqu'il s'est montré partisan de Vatican II et a délibérément défendu la théologie renouvelée du mariage. Cependant, une image différente se dessine lorsqu'il s'agit des questions de morale sexuelle et conjugale : ce que le pape dit, c'est que la théologie et l'enseignement du mariage peuvent être ajustés à la discrétion de l'Église, mais que la morale sexuelle traditionnelle doit être strictement maintenue. Dans *Humanae vitae*, le pape subordonne les questions fondamentales de la théologie du mariage de Vatican II aux préceptes moraux antérieurs de l'Église. L'orientation unilatérale du mariage vers sa finalité procréative, que le Concile avait corrigée sur le plan doctrinal, est réintroduite par la petite porte sur le plan normatif et éthique. Il est d'autant plus incompréhensible que Paul VI ait ignoré le principe théologique commun selon lequel les questions de foi doivent être examinées et, si nécessaire, déterminées avant de pouvoir être mises en pratique. On aurait pu espérer que le pape tienne davantage compte de la théologie du mariage exposée dans *Gaudium et spes* avant d'appliquer cette théologie aux questions de morale sexuelle et conjugale.

¹⁰⁵ Pour une interprétation théologique et historique de HV, voir H.-G. GRUBER : *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft : Entwicklungen – Chancen – Perspektiven*, Fribourg-en-Brisgau : Herder, 1994, 151-212 ; T.A. SALZMAN/M.G. LAWLER : *The Sexual Person : Toward a Renewed Catholic Anthropology*, Washington, DC : Georgetown University Press, 2008, 162-191 ; E. SCHOCKENHOFF : *Die Kunst zu lieben : Unterwegs zu einer neuen Sexualethik*, Fribourg-en-Brisgau : Herder, 2021, 200-240.

¹⁰⁶ Cette phrase est tirée de A. FLANNERY (éd.) : *The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Collegeville, MN : Liturgical Press, 1996, 955 (italiques ajoutées).

¹⁰⁷ Cette phrase est tirée de : CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, **Enchiridion sur la famille : Recueil de l'enseignement de l'Église sur les questions relatives à la famille et à la vie, de Vatican II à nos jours**, Boston : Pauline Books & Media, 2004, p. 20 (c'est nous qui soulignons).

71. *Humanae vitae* se situe dans la même ligne que *Gaudium et spes* : tirant « son origine de Dieu, qui est amour », l'amour conjugal « révèle sa véritable nature et sa noblesse » (HV 8) et peut être décrit comme une entreprise « pleinement humaine », « totale », « fidèle » et « féconde » (HV 9). Puisque « l'amour conjugal » et la « parentalité responsable » sont « deux réalités importantes de la vie conjugale » (HV 7), la vision préconciliaire est abandonnée, et la procréation n'est plus considérée comme une fin en soi mais comme découlant de l'amour communautaire du couple. De même, la conviction de *Gaudium et spes* selon laquelle le don d'amour des époux surpasse de loin la simple « inclination érotique » (GS 49,1), semble trouver un écho dans HV : en tant que « fécond », l'amour « ne se limite pas entièrement à l'échange affectueux entre mari et femme ; il tend aussi à aller au-delà pour faire naître une nouvelle vie » (HV 9). La rupture survient lorsque *Humanae vitae* interprète de manière erronée la Constitution pastorale. HV 9 cite littéralement GS 50,1 (« Le mariage et l'amour conjugal sont, par leur nature, ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants. Les enfants sont en effet le don suprême du mariage et contribuent de manière très substantielle au bien-être de leurs parents »), mais elle néglige le contexte de *Gaudium et spes*. Quiconque lit GS 50 dans son ensemble reconnaîtra que les phrases citées au début du paragraphe sont complétées par une précision pertinente, à savoir :

Certes, le mariage n'est pas institué uniquement pour la procréation ; mais sa nature même de pacte indissoluble entre les personnes, ainsi que le bien-être des enfants, exigent tous deux que l'amour mutuel des époux s'incarne de manière bien ordonnée, qu'il grandisse et mûrisse. C'est pourquoi le mariage subsiste en tant que mode de vie et communion de vie, et conserve sa valeur et son indissolubilité, même lorsque, malgré le désir souvent intense du couple, il n'y a pas de descendance. (GS 50,3 ; italiques ajoutés)

Il n'est fait aucune mention de ce contexte dans *Humanae vitae*. En contraste frappant avec *Gaudium et spes*, l'encyclique utilise une clause finale pour réduire l'amour mutuel des époux à un instrument destiné à engendrer une nouvelle vie :

Par le don réciproque de soi, qui leur est propre et exclusif, le mari et la femme tendent vers la communion de leurs êtres en vue de leur perfection personnelle mutuelle, afin de collaborer avec Dieu à la procréation et à l'éducation de nouvelles vies (ut ad novorum viventium procreationem et educationem cum Deo operam societ). (HV 8 ; italiques ajoutés¹⁰⁸)

Le but du don d'amour de soi est de procréer.

72. Avec *Humanae vitae*, l'interrelation entre l'amour conjugal et la procréation dans la théologie du mariage perd son équilibre. Cela devient évident lorsque Paul VI introduit une nouvelle déclaration doctrinale dans laquelle il défend le « lien indissoluble, établi par Dieu, que l'homme ne peut rompre de sa propre initiative, entre la signification unitive et la signification procréative qui sont toutes deux inhérentes à l'acte matrimonial » (HV 12). À titre de comparaison : *Gaudium et spes* avait soutenu que « l'institution du mariage elle-même et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants » (GS 48,1), en d'autres termes, que l'amour conjugal et la vie conjugale sont par nature ouverts à une nouvelle vie. Dans cette ligne de pensée, les Pères conciliaires ont conclu que le mariage et l'amour conjugal dans leur totalité, c'est-à-dire *dans leur ensemble*, sont orientés vers l'ouverture aux enfants.¹⁰⁹ La procréation fait sans aucun doute partie de l'acte conjugal, mais elle ne représente pas en soi l'amour conjugal. *Gaudium et spes* a ensuite expliqué que l'expression et la réalisation les plus appropriées de l'amour conjugal se trouvent dans l'acte conjugal, qui « imprègne » toute

¹⁰⁸ Le passage en anglais est à nouveau tiré de *l'Enchiridion sur la famille*, 21.

¹⁰⁹ B. HÄRING : « Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Teils von *Gaudium et spes* », 438. HV 3 fait littéralement référence au « principe de totalité » (*principio totalitatis*) que la majorité des membres de la Commission pontificale avait revendiqué, mais sans autre réflexion.

la vie des époux, les « unit intimement », les « enrichit » et les « perfectionne » au-delà des penchants égoïstes de l'isolement de soi, les ouvre à une nouvelle vie et les rend, de la meilleure manière et selon des règles adéquates, « véritablement humains » (cf. GS 49, 1-3). *Gaudium et spes* brosse ainsi un tableau plutôt positif et élogieux de la sexualité conjugale, contrairement à la vision pessimiste du monde qui, pendant des siècles, n'a autorisé les rapports sexuels qu'à des fins de procréation. *Humanae vitae*, cependant, redessine la carte de la sexualité d'une manière particulière, et elle le fait en affirmant que les préceptes de la loi naturelle et l'Église, en tant qu'interprète de celle-ci, enseignent que « *tout acte conjugal (quilibet matrimonii usus)* doit nécessairement conserver son rapport intrinsèque à la procréation de la vie humaine » (HV 11 ; italiques ajoutés, alors que la version latine contient l'italique¹¹⁰). L'acte conjugal est ainsi ramené de force dans le lit de Procuste dont le Concile Vatican II l'avait libéré.

73. Qu'est-ce qui se cache derrière la redéfinition de l'acte conjugal proposée par l'encyclique ? Un premier indice se trouve dans une citation où *Humanae vitae* fait référence à *Gaudium et spes* et décrit l'activité sexuelle comme « noble et digne » (HV 11). La Constitution pastorale parlait de l'amour conjugal exprimé et approfondi par l'union intime des époux : « Les actes [actus] conjugaux par lesquels les époux *s'unissent intimement et chastement* sont nobles et dignes » (GS 49,2 ; italiques ajoutés). L'ensemble du paragraphe ne dit rien sur la signification procréative de l'acte conjugal. En revanche, *Humanae vitae* relie l'acte conjugal « noble et digne » par un raccourci à l'acte génital, qui permet la procréation. Alors que la version anglaise (« L'activité sexuelle, par laquelle mari et femme *s'unissent intimement et chastement l'un à l'autre* » ; italiques ajoutés) dissimule le sens sous-jacent, la version latine est plus claire : « Hi actus, quibus coniuges intime et caste *copulantur*, et per quos vita humana propagatur » (HV 11 ; italiques ajoutés). En d'autres termes, l'acte conjugal est un acte génital. Puisque la dimension unitive de l'acte conjugal est nécessairement inséparable de la dimension procréative, cette dernière aura la priorité : premièrement, parce que, selon *Humanae vitae*, il n'y a pas de meilleure explication de l'union intime des époux que *l'acte génital*, qui est déterminé par des lois biologiques et, comme l'explique l'encyclique, « inscrit dans la nature même de l'homme et de la femme » (HV 12) ; et deuxièmement, parce que la dimension *unitive* de l'acte conjugal est subordonnée à celle de la procréation. Le principe de « lien indissoluble » de *Humanae vitae* risque de tendre vers un axiome d'« identité » dans lequel les différences s'estompent.

74. Cela apparaît plus clairement lorsque l'on examine la question du contrôle des naissances et de l'interdiction des moyens artificiels pour y parvenir. *Humanae vitae* explique que l'union intime de l'homme et de la femme qui « les rend capables de générer une nouvelle vie » est « le résultat de lois inscrites dans la nature même de l'homme et de la femme » (HV 12). Puisque « Dieu a sagement ordonné les lois de la nature et le déroulement de la fécondité », la personne humaine ne peut détruire le « lien intrinsèque avec la procréation de la vie humaine » (HV 11), surtout pas en recourant à des méthodes artificielles qui, à l'initiative de la personne (*suo sponte*, HV 12), interrompent la finalité naturelle de l'union intime. Le corollaire est évident : lorsqu'un couple a des rapports sexuels pendant les périodes d'infertilité de la femme qui ne conduisent pas à la conception, les époux reconnaissent les lois naturelles inscrites par Dieu et respectent les deux qualités essentielles du mariage, à savoir non seulement le « véritable amour mutuel », mais aussi « l'orientation vers la responsabilité suprême de la parentalité à laquelle l'homme est appelé » (HV 12). Il convient de noter que le choix de ne pas avoir d'enfants est l'intention première qui sous-tend tant la contraception artificielle que la planification familiale naturelle ; cependant, alors que les méthodes artificielles contredisent automatiquement l'ouverture à l'enfant, l'acceptation et la mise en œuvre du cycle féminin *en soi* préservent cette hypothèse. Dans ce dernier cas, le couple suit la loi biologique du cycle féminin en reconnaissant que la conception est *possible*, au moins en principe, même si elle est biologiquement improbable pendant les périodes d'infertilité. Les époux ne se soumettent donc pas à contrecœur aux diktats

¹¹⁰ La version latine est disponible à l'adresse https://www.vatican.va/content/paulvi/la/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.

biologiques, puisqu'ils *utilisent* les périodes d'infertilité à leurs propres fins, en l'occurrence pour éviter une grossesse ; cependant, la finalité procréative reste intacte et valable pour *tout* acte conjugal, même pendant les moments d'infertilité. Sous l'impulsion des lois naturelles établies par Dieu, la biologie de la procréation hétérosexuelle est élevée au rang d'une exigence morale qui doit être respectée sans condition, comme l'explique HV 14 : « ...est exclue toute action qui, avant, au moment ou après l'acte sexuel, vise spécifiquement à empêcher la procréation – que ce soit comme fin ou comme moyen ». De nombreux critiques ont accusé *Humanae vitae* d'une « erreur naturaliste », difficile à réfuter.

75.HV 10 traite explicitement de la question de la « parentalité responsable », qui incombe aux époux et qu'ils doivent assumer en « pleine conscience de leurs obligations » et avec une juste compréhension. Cela implique de respecter les processus biologiques et les lois de la faculté procréatrice, de maîtriser les « pulsions et émotions innées » de l'être humain, et de reconnaître les « conditions physiques, économiques, psychologiques et sociales » relatives au nombre d'enfants.¹¹¹ L'idée selon laquelle la responsabilité première des questions familiales incombait aux parents eux-mêmes avait déjà trouvé un écho lors du Concile. *Gaudium et spes* avait déclaré que « ce sont les parents eux-mêmes, et personne d'autre, qui doivent en dernier ressort porter ce jugement [sur la parentalité responsable] », ajoutant que les parents « doivent être conscients qu'ils ne peuvent pas agir arbitrairement » et, par la suite, qu'ils « doivent toujours se conformer à une conscience dûment conforme à la loi divine elle-même, et se soumettre au magistère de l'Église, qui interprète authentiquement cette loi à la lumière de l'Évangile » (GS 50,2). Le premier aspect, à savoir que les époux « *ne sont pas libres* d'agir à leur gré au service de la transmission de la vie » (HV 10 ; italiques ajoutés), retient beaucoup plus l'attention dans *Humanae vitae* et conduit à l'interdiction des moyens artificiels de contraception. Comme l'encyclique est très préoccupée par les effets déshumanisants des progrès technologiques, elle fixe une limite en affirmant que « [t]out comme l'homme n'a pas une domination illimitée sur son corps en général, de même, et à plus forte raison, il n'a pas une telle domination sur ses facultés spécifiquement sexuelles, car celles-ci concernent, de par leur nature même, la génération de la vie » (HV 13). Le deuxième aspect, à savoir *la conscience*, est également mentionné dans *Humanae vitae*. Les deux documents, *Humanae vitae* et *Gaudium et spes*, soutiennent que la conscience se conforme à « la loi divine elle-même » (GS 50,2) et à « l'ordre moral objectif établi par Dieu, dont la conscience droite est la véritable interprète » (HV 10). Cependant, lorsqu'il s'agit de savoir sur quoi reposent ces « critères objectifs », ou – selon la formulation de HV – comment « la volonté de Dieu le Créateur » (HV 10) peut être déterminée, les opinions sous-jacentes divergent. Alors que *Gaudium et spes* fait référence à « la nature de la personne humaine et de ses actes (*obiectivis criteriis, ex personae eiusdemque actuum natura desumptis*) » (GS 51,3), *Humanae vitae* met en avant « la nature même du mariage et de ses actes (*ipsa matrimonii eiusque actuum natura*) ». La différence est évidente : les Pères conciliaires optent pour une approche centrée sur la personne, dans laquelle les critères objectifs de l'expérience humaine de la sexualité, et donc de la parentalité responsable, se trouvent dans la spécificité et la dignité de la personne et de ses actes. Dans *Humanae vitae*, au contraire, ce n'est plus la personne humaine qui, « dans le contexte de l'amour véritable » (GS 51,3), donne forme et substance au mariage en accomplissant les actes appropriés, mais c'est à nouveau un acte qui est en soi destiné à des fins procréatives.

76.*Humanae vitae* a mis en évidence, à juste titre, un certain nombre de dangers imminents auxquels le monde est confronté aujourd'hui : « les progrès prodigieux réalisés par l'homme dans la maîtrise et l'organisation rationnelle des forces de la nature, au point qu'il s'efforce d'étendre ce contrôle à tous les aspects de sa propre vie – sur son corps, sur son esprit et ses émotions, sur sa vie sociale, et même sur les lois qui régissent la transmission de la vie » (HV

¹¹¹ La maîtrise des pulsions et des passions humaines n'a jamais été abordée dans l'esquisse de la théologie du mariage proposée par GS. Elle réapparaît dans HV, rappelant le concept préconciliaire de « *remedium concupiscentiae* ».

2) ; « l'augmentation rapide de la population qui a fait craindre à beaucoup que la population mondiale ne croisse plus vite que les ressources disponibles », et, en matière de contrôle des naissances, « un abaissement général des normes morales » (HV 17) alimenté par des attitudes individualistes, égoïstes et hédonistes, ainsi que le risque d'objectivation de la femme « au mépris de son équilibre physique et émotionnel » (HV 17). Le pape voit toutefois le seul moyen de contrer ces tendances menaçantes dans un retour à la morale centrée sur l'acte que Vatican II cherchait à dépasser. En revanche, le Concile a établi une vision de la conscience centrée sur la personne qui ne peut être remise en cause : une vie de foi dans laquelle les valeurs et les normes morales interagissent dans un cercle herméneutique avec d'autres éléments à prendre en considération, à savoir les contextes particuliers, les circonstances sociales, les expériences vécues et les découvertes scientifiques récentes.¹¹²

77. En tant que successeur de Paul VI, le pape Jean-Paul II considérait *Humanae vitae* comme un héritage conciliaire et personnel qu'il souhaitait reprendre et développer davantage dans les documents postconciliaires.¹¹³ Son point de départ est sans aucun doute la théologie du mariage de Vatican II et la pensée centrée sur la personne qui sous-tend cette théologie renouvelée du mariage. Il partage pleinement la vision de *Gaudium et spes* – qui transparaît également dans *Humanae vitae* – selon laquelle l'amour conjugal est un engagement affirmatif de personne à personne, impliquant un acte de libre volonté mutuelle et engageant le bien de la personne tout entière. L'amour conjugal trouve son expression adéquate et son accomplissement dans l'acte conjugal, dans lequel les époux grandissent dans l'unité, se perfectionnent et sont ennoblis par la dignité et l'amitié (cf. GS 49,1 et HV 9). Il concerne « le corps et l'esprit », comme le formule *Gaudium et spes*, mais il acquiert une nouvelle signification dans l'enseignement de Jean-Paul II. Le pape souligne que la personne humaine n'est pas une construction dualiste du corps et de l'esprit, mais « un esprit incarné » : « En tant qu'esprit incarné, c'est-à-dire une âme qui s'exprime dans un corps et un corps animé par un esprit immortel, l'homme est appelé à aimer dans sa totalité unifiée. L'amour inclut le corps humain, et le corps est rendu participant de l'amour spirituel. » (FC 11) La sexualité, en tant que forme d'expression de la personne humaine, n'est « en aucun cas quelque chose de purement biologique, mais concerne l'être le plus intime de la personne humaine en tant que telle ». Toute idée d'une image naturaliste de la sexualité, à laquelle *Humanae vitae* a succombé, est loin de la vision de Jean-Paul II. Cependant, sa vision anthropologique revêt immédiatement une signification normative : la sexualité humaine « ne se réalise de manière véritablement humaine que si elle fait partie intégrante de l'amour par lequel un homme et une femme s'engagent totalement l'un envers l'autre jusqu'à la mort ». Cela signifie que le don de soi corporel n'est moralement pur que lorsque l'engagement mutuel est *inconditionnel* et s'étend à la *totalité* de la relation des partenaires. Le verdict final est que « [l']abandon physique total *serait un mensonge* s'il n'était pas le signe et le fruit d'un abandon personnel total, dans lequel toute la personne, y compris la dimension temporelle, est présente : si la personne devait retenir quelque chose ou se réserver la possibilité de décider autrement à l'avenir, par ce fait même, elle ne s'abandonnerait pas totalement » (FC 11 ; italiques ajoutées). Nous sommes ici au cœur de l'anthropologie théologique de Jean-Paul II, qui traite de questions majeures de la théologie du mariage, en particulier la contraception, le remariage et, de même, la cohabitation pré-nuptiale.

78. Dans *Familiaris consortio*, le pape fait également appel à l'interdiction de la contraception énoncée dans *Humanae vitae*, selon laquelle les significations unitive et procréative de l'acte conjugal sont inhérentes au mariage et ne peuvent être arbitrairement dissociées. Mais il va plus loin, et cela apparaît clairement lorsqu'on compare son affirmation dans FC 11, où il qualifie de « mensonge » la réserve concernant le don total de soi, avec son explication sur la contraception

¹¹² Voir la section II.2.1. (« Sources, contexte et implications de l'approche centrée sur la personne »).

¹¹³ Sur le rôle de Karol Wojtyła/le pape Jean-Paul II dans la genèse et la théologie de HV, voir M.J. BARBERI/J.A. SELLING : « The Origin of *Humanae Vitae* and the Impasse in Fundamental Theological Ethics », dans : *Louvain Studies* 37 (2013), 364-389.

dans FC 32. Le terme « mensonge » implique généralement qu'un ordre objectif peut être faussé par une erreur subjective, qui, si possible, peut être réparée. L'ordre objectif n'est alors pas fondamentalement détruit. Très peu de gens penseraient, par exemple, que des partenaires qui ont des relations sexuelles avant le mariage sapent objectivement le sens du mariage. Jean-Paul II, cependant, modifie d'une manière unique ce qu'il appelle les « raisons personalistes » qui sous-tendent son enseignement (FC 31) lorsqu'il affirme que les époux qui interrompent délibérément leur processus génératif non seulement enfreignent le plan de Dieu, mais

agissent en tant qu'« arbitres » du plan divin et... « manipulent » et dégradent la sexualité humaine – et avec elle eux-mêmes et leur partenaire conjugal – en altérant sa valeur de don de soi « total ». Ainsi, le langage inné qui exprime le don total et réciproque de soi entre mari et femme est recouvert, par la contraception, d'un *langage objectivement contradictoire*, à savoir celui de ne pas se donner totalement à l'autre. Cela conduit non seulement à un refus positif de s'ouvrir à la vie, mais aussi à une *falsification de la vérité intérieure de l'amour conjugal*, qui est appelé à se donner dans sa totalité personnelle. (FC 32 ; italiques ajoutés)

En d'autres termes, la contraception impose aux couples mariés un langage objectivement contraire à la vérité de l'amour conjugal, contraire à leur « langage inné » du don total et réciproque de soi. L'infertilité consciente dans la procréation n'est plus considérée comme un échec personnel, mais a de graves implications pour le statut objectif de l'acte conjugal : le statut de don mutuel total du mari et de la femme, propre au mariage, est *de facto* supprimé, puisqu'ils ne peuvent plus se donner totalement l'un à l'autre.

79. Comment évaluer la position du pape Jean-Paul II sur la procréation ? Trois aspects semblent pertinents. Premièrement, le pape a toujours défendu avec ferveur l'idée selon laquelle « la nature et la personne » sont en corrélation « au niveau de l'interaction la plus profonde » (FC 32), une idée qu'il a développée dans sa pensée philosophico-anthropologique antérieure, principalement dans son ouvrage *La personne agissante*¹¹⁴, inspiré par le personalisme éthique du philosophe allemand Max Scheler (1874-1928). La « nature » fournit certes le fondement de l'action humaine, qui doit être interprétée et façonnée à l'aide de la raison humaine. Le cœur de la vision « personaliste » du pape réside dans le fait que les personnes humaines ne doivent pas être utilisées comme des objets à des fins extérieures à elles-mêmes – pour lui, c'est là l'essence de la « dignité personnelle ». Cependant, cette conviction personaliste prend une direction différente lorsque les êtres humains et leurs actions sont à nouveau rattachés à un ordre naturel et acceptés ontologiquement, avec toutes les implications normatives que cela comporte. Appliquée à l'amour conjugal et à l'acte conjugal, la donation totale et réciproque des époux, même si elle semble idéaliste et insupportable, peut être comprise et vécue par tous d'un point de vue empirique ; mais elle n'atteint sa véritable réalité que lorsqu'elle est élevée à un niveau métaphysique – le pape utilisait le terme de « réduction métaphysique » dans ses premiers ouvrages. Le don total de soi devient l'essence de la personne humaine et, par conséquent, la norme d'action : il prescrit et inculque – selon l'axiome scolastique *agere sequitur esse* – la manière dont il faut se comporter. Il en résulte que la « nature » – désormais appelée essence métaphysique – prend à nouveau le pas sur la personne. Les connaissances scientifiques supplémentaires, par exemple concernant les développements des processus biologiques et de la sexualité humaine, n'ont d'emblée aucune importance.

80. Un deuxième aspect y est étroitement lié. Jean-Paul II ignore les principes fondamentaux centrés sur la personne lorsqu'il exige, par exemple, que la double signification de l'acte sexuel, à la fois unitive et procréative, en tant qu'expression de l'amour conjugal et de l'ouverture à l'enfant, soit présente dans tout acte sexuel et ne puisse jamais être séparée. Le corps humain,

¹¹⁴ K. WOJTYLA : *The Acting Person* (Analecta Husserliana ; X), Dordrecht-Boston : D. Reidel Publishing Company, 1979.

avec ses dimensions génératives, joue sans aucun doute un rôle essentiel pour la personne humaine ; il appartient au mariage et fait partie de toute théologie saine du mariage, où, avec l'union intime, il symbolise la fécondité et l'ouverture à la descendance. Cependant, le corps, dans ses capacités unitive et générative, ne détermine pas à lui seul ce que signifie être humain et comment on doit se comporter. L'anthropologie phénoménologique contemporaine enseigne que la personne humaine n'est pas seulement un corps à respecter inconditionnellement, comme le supposent *Humanae vitae* et *Familiaris consortio*, mais *qu'elle possède* également un corps et qu'elle peut et doit entrer en relation avec son corps.¹¹⁵ Cela signifie que les expressions corporelles ne se donnent pas de manière anhistorique, mais doivent être façonnées et modelées spatialement, temporellement et culturellement. L'hypothèse selon laquelle, en recourant à la contraception, un couple peut « se poser en « arbitre » du plan divin et... « manipuler » et dégrader la sexualité humaine » (FC 32) n'est tenable que si l'on adhère à l'idée naturaliste selon laquelle un concept métaphysique de la corporéité définit ce qu'est et ce que doit être une personne. Le corps humain, en revanche, ne présente pas sa propre théologie – contrairement à la « théologie du corps » développée par Jean-Paul II pour vérifier la normativité de ce qu'il entend par le corps.¹¹⁶ Par conséquent, la sexualité humaine exige également un comportement responsable. Il est vrai qu'exclure la fécondité de l'amour conjugal de manière fondamentale et permanente risque de désintégrer le mariage, mais il est tout aussi vrai qu'exclure la fécondité d'un seul acte conjugal peut être moralement justifié lorsque, par exemple, un couple est incapable de prendre soin et d'éduquer correctement des enfants. L'appel à une « parentalité responsable » tel qu'énoncé dans *Gaudium et spes* doit être placé sur une base différente de celle retenue dans *Humanae vitae* et *Familiaris consortio*.

81. Après tout, promettre la « totalité » du don de soi sans aucune réserve, sans « retenir quelque chose » ni se réserver « la possibilité de décider autrement à l'avenir » (FC 11), est un idéal moral aux attentes les plus élevées – mais il s'effondre lorsqu'il est lié à une normativité métaphysique. La réflexion et la discussion théologiques révèlent à quel point la théologie normative, qui prévaut souvent dans la période postconciliaire, est inadéquate et parfois hasardeuse. Il suffit de considérer comment l'amour conjugal entre les êtres humains est conçu principalement dans la perspective de la relation d'alliance entre le Christ et l'Église, avec toutes ses conséquences pour le divorce et le remariage.¹¹⁷ Mais cela concerne également les questions de la contraception et de la parentalité responsable. Il n'y a certes aucun désaccord sur le fait que l'amour conjugal inclut la disposition à la parentalité, comme l'a affirmé Vatican II ; cependant, on conteste à juste titre que le principe d'ouverture à l'enfant doive être préservé *dans chaque acte sexuel*. De même, il existe un accord unanime sur le fait que les personnes humaines et leur dignité doivent primer dans l'organisation de la vie sexuelle ; cependant, on ne comprend pas pourquoi la dignité personnelle serait violée si la possibilité de conception est temporairement éliminée et que le couple assume la tâche de la parentalité en validant consciencieusement son comportement sexuel partagé. L'un des défis les plus importants auxquels sont confrontés l'Église et la théologie postconciliaires est de contrer toute « idéologie de la totalité ».

82. Dans ce contexte, un autre sujet mérite une attention, même si ce n'est que brièvement et superficiellement, à savoir le phénomène de la cohabitation hors mariage, qui se répand en Occident depuis plusieurs décennies. La « vie commune » sans mariage ou avant le mariage a toujours existé dans l'histoire de l'Église, comme en témoignent les tentatives incessantes des théologiens de la morale et des confesseurs, depuis le Moyen Âge et le début de l'époque

¹¹⁵ Des penseurs tels qu'Edmund Husserl (1859-1938), Gabriel Marcel (1889-1973) et Helmuth Plessner (1892-1985) peuvent servir de références.

¹¹⁶ Voir JEAN-PAUL II : *Il les créa homme et femme*.

¹¹⁷ Voir la section II.3.2. (« Divorce et remariage : l'indissolubilité du mariage réexaminée »).

moderne, pour interdire les relations sexuelles pré-nuptiales et extraconjugales.¹¹⁸ À l'époque de Vatican II, l'existence de ce qu'on appelait l'« amour libre » (GS 47,2) était connue, mais elle était principalement considérée comme une alternative rare au mariage. Ce que l'on ignorait toutefois, c'était l'ampleur avec laquelle les décennies à venir allaient ébranler l'institution du mariage. Depuis les années 1980, la cohabitation hors mariage a connu une croissance exponentielle dans les sociétés de la modernité tardive, conséquence de processus socioculturels plus larges d'individualisation, de pluralisation et de désinstitutionalisation.¹¹⁹ L'exhortation *Familiaris consortio* de Jean-Paul II, publiée en 1981, fut le premier document officiel à évaluer cette nouvelle situation et à proposer des solutions pastorales pour ce qu'on appelait alors les « situations irrégulières » (FC 79). Ce document, qui a ensuite trouvé son expression dans le Catéchisme de l'Église catholique (CEC) 2390-2391, distinguait deux formes principales de cohabitation hors mariage : les « mariages à l'essai », synonymes de cohabitation pré-nuptiale (FC 80), et les « unions libres de fait », comme alternative ou refus du mariage (FC 81). Une forme particulière est celle du mariage civil uniquement, car « [i]l y a de plus en plus de cas de catholiques qui, pour des raisons idéologiques ou pratiques, préfèrent contracter un mariage purement civil et rejettent ou, du moins, reportent le mariage religieux » (FC 82). Bien que l'exhortation exige que toutes les personnes en mariage civil et en union libre soient traitées « avec tact », « avec respect » (FC 81) et « avec une grande charité » (FC 82), la décision était ferme : à moins que leur situation ne soit « régularisée » (FC 81 et 82), elles ne peuvent être admises aux sacrements (voir FC 83 ; CCC 2390).

83. Bien que les trois types de vie commune mentionnés ci-dessus (à savoir la cohabitation pré-nuptiale, les unions libres de fait et le mariage civil) diffèrent en termes de causes, de motivations et d'intentions, les arguments théologiques sous-jacents utilisés pour contrer ces situations irrégulières sont similaires : ils reposent sur une conception particulière de la relation sexuelle qui prévaut encore aujourd'hui. Un premier cas est celui des « unions libres ». Le *Catéchisme de l'Église catholique* explique que « dans une union dite libre, un homme et une femme refusent de donner une forme juridique et publique à une relation impliquant une intimité sexuelle » (CEC 2390). Cela conduit à exiger que (toutes les formes de) relations sexuelles requièrent un « lien institutionnel publiquement reconnu », au minimum un lien civil, et au mieux un lien religieux (cf. FC 80). Sinon, la dignité du mariage est bafouée. Cela s'applique également au cas des « mariages civils ». *Familiaris consortio* admet que la situation des catholiques mariés civilement « ne peut [...] être assimilée à celle de personnes vivant simplement ensemble sans aucun lien, car dans le cas présent, il existe au moins un certain engagement envers un état de vie bien défini et probablement stable », et que les couples qui cherchent à faire reconnaître publiquement leur union par l'État « montrent qu'ils sont prêts à accepter non seulement ses avantages, mais aussi ses obligations ». Cependant, le verdict final est clair : même cette situation est inacceptable pour l'Église, et aucune clarification supplémentaire n'est nécessaire (voir FC 82).

84. L'exemple le plus évident est celui du « mariage à l'essai » ou de la cohabitation pré-nuptiale, c'est-à-dire avec l'intention de se marier ultérieurement. L'idée selon laquelle les personnes devraient, dès l'enfance, avoir été « formées à dominer la concupiscence » et doivent avoir été éduquées « au bon usage de la sexualité » trouve un écho dans l'exhortation apostolique (FC 80). Le point culminant est atteint lorsque la sexualité et le mariage sont liés. Selon *Familiaris*

¹¹⁸ Voir B. SCHLEGELBERGER : *Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr : Die Stellung der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Liguori*, Remscheid : Verlag der Paulus-Mission, 1970.

¹¹⁹ Concernant la situation en Europe, voir K. KIERNAN : « Cohabitation in Western Europe: Trends, Issues, and Implications », dans : A. BOOTH/A. CROUTER (éd.) : *Just Living Together: Implications of Cohabitation on Families, Children and Social Policy*, New York : Routledge, 2002 ; N. HIEKEL : *The Different Meanings of Cohabitation across Europe: How Cohabiters View Their Unions and Differ in Their Plans and Behaviors* (Thèse, Vrije Universiteit Amsterdam, 2014), Amsterdam : Amsterdam University Press, 2014. Pour la situation aux États-Unis, voir S. SASSLER/A.J. MILLER : *Cohabitation Nation : Genre, classe sociale et refonte des relations*, Oakland, CA : University of California Press, 2017.

consortio, l'union intime de personnes (hétérosexuelles) s'exprime dans « le don du corps dans la relation sexuelle », qui est un « symbole réel du don de toute la personne » (FC 80). De plus, dans l'ordre du salut, le don mutuel des partenaires, soutenu et ennobli par l'amour de charité du Christ, est considéré comme « un symbole réel de l'union du Christ et de l'Église » (FC 80). Cela signifie que toutes les unions intimes et sexuelles trouvent leur fondement et leur dignité exclusifs dans le mariage ; elles doivent être reconnues institutionnellement par l'Église et elles établissent une communauté de vie définitive une fois pour toutes. La dignité des êtres humains « exige qu'ils soient toujours et uniquement le terme d'un amour qui se donne sans limites de temps ni aucune autre circonstance » (FC 80) : les relations sexuelles nécessitent un engagement définitif qui ne tolère aucune période d'expérimentation ou de probation.

85. Quelle que soit l'interprétation que l'on donne de ces documents postconciliaires, il ne fait aucun doute que la pratique répandue de la cohabitation hors mariage a modifié la vision du mariage et de la sexualité. Les données sociologiques indiquent que la cohabitation pré-nuptiale sera la forme de vie commune privilégiée par les jeunes adultes, y compris ceux qui ont l'intention de se marier à un moment donné. Le mariage ne marque plus, comme autrefois, l'entrée dans une relation engagée et durable, mais apparaît plutôt comme le point culminant d'un processus dynamique qui commence par l'engouement et se développe ensuite, dans le meilleur des cas, à travers différentes étapes, vers un amour stable et durable. Ce qui n'est plus tenable, c'est une vision traditionnelle du mariage qui le considère d'un point de vue purement institutionnel et qui, d'un point de vue théologique, canonique et pastoral, se concentre sur l'événement ponctuel du consentement des époux, établissant ainsi l'union conjugale *ex nihilo*, c'est-à-dire sans aucune histoire antérieure pertinente. L'enseignement postconciliaire ne tient plus compte du processus de développement que Vatican II a prudemment initié, puisque les relations interpersonnelles et amoureuses passent désormais par différentes phases. La recherche théologique contemporaine démontre que le mariage doit être reconfiguré comme un « mariage en devenir », la cohabitation constituant une phase substantielle et un prélude potentiel au mariage.¹²⁰ Dans la mesure où l'intimité sexuelle est l'expression d'un engagement mutuel dans une relation amoureuse, les relations sexuelles pré-nuptiales peuvent être considérées comme faisant partie intégrante d'une relation sur le chemin du mariage. Ce qui, à première vue, semble être une pratique s'écartant de la morale sexuelle catholique s'avère être un défi critique et constructif de cette morale. La cohabitation avant le mariage reflète un modèle de comportement très répandu dans les sociétés de la modernité tardive et – lorsqu'on le considère dans son contexte – plausible, que l'Église et ses ministres ne peuvent ni empêcher ni ignorer. Elle invite la théologie, la pratique pastorale et le droit canonique à repenser leurs concepts et approches traditionnels afin de redécouvrir le sens du « mystère du mariage », qui ne se trouve pas dans une formule dogmatique ou juridique figée, mais uniquement dans la réalité vécue des partenaires et des époux dans la situation historique et sociale spécifique dans laquelle ils se trouvent.¹²¹

86. En conclusion, on peut souligner ce qui suit. Dans l'enseignement postconciliaire, l'approche centrée sur la personne a été vigoureusement défendue comme principe de développement anthropologique au sein de la théologie chrétienne, en particulier par Jean-Paul II dans sa défense des droits de l'homme – mais malheureusement pas dans la même mesure dans la théologie officielle du mariage. La majorité des Pères conciliaires considéraient une approche physicaliste de la morale des rapports sexuels comme une limitation de la compréhension de la norme morale et un déni du rôle de la conscience et du discernement personnel dans la morale des actions individuelles. La réflexion sur la relation entre l'anthropologie théologique et

¹²⁰ Voir, par exemple, A. THATCHER : *Living Together and Christian Ethics: New Studies in Christian Ethics*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002 ; T.A. SALZMAN/M.G. LAWLER : *The Sexual Person*, 192-213.

¹²¹ Voir la partie III (« Un « visage pastoral » de la vie conjugale : les réalités vécues qui remettent en question la théologie du mariage »).

L'éthique chrétienne revêt une importance particulière car elle favorise une compréhension plus riche de la morale, en prêtant attention à trois éléments clés de toute action : l'intention, l'acte et le contexte. Si nous adhérons à la conception personnaliste de l'être humain telle qu'elle se trouve dans les documents de Vatican II, la vie morale ne peut plus être réduite à un simple respect des obligations imposées par un ordre impersonnel, comme le sous-entend le paradigme naturaliste.¹²²

87. Dans une conception du mariage centrée sur la personne, l'acte sexuel revêt des significations multiples qui ne peuvent se réduire à ses seules dimensions physiologiques ou procréatives. L'acte sexuel implique un échange mutuel de dons, qui peut aboutir à la génération, et non à la création d'un tiers distinct des parents. Dans une conception du mariage centrée sur la personne, c'est le mariage lui-même, et non chaque acte conjugal, qui doit être ouvert à la génération de la vie. Les personnalistes considèrent le mariage avant tout comme une union interpersonnelle où les rapports sexuels sont vus comme contribuant à la relation amoureuse entre deux partenaires et la renforçant. L'ouverture à l'enfant est importante dans un mariage chrétien, mais ne peut être considérée comme le seul but des rapports sexuels. Pour de nombreuses personnes mariées, les rapports sexuels n'ont pas de signification procréative mais conservent une valeur relationnelle.¹²³ C'est le cas non seulement pour les couples « ménopausés » et stériles, mais aussi pour de nombreux couples fertiles qui ont déjà plusieurs enfants et ne peuvent se permettre d'en avoir davantage, car cela serait considéré comme une parentalité irresponsable. Une compréhension plus profonde de la parentalité responsable, en accord avec l'anthropologie théologique de *Gaudium et spes*, et de la sexualité au sein des relations aux différentes étapes de la vie conjugale, aidera l'enseignement magistériel à dépasser sa vision des rapports sexuels fondée sur la loi naturelle et centrée sur l'acte. De plus, les personnalistes sont sensibles au fait que les actes sexuels doivent toujours être accomplis *humano modo*, d'une manière humaine, ce qui signifie dans le respect de l'autre personne, par exemple en l'absence de consentement.

¹²² La loi naturelle ne saurait être présentée comme un ensemble de règles déjà établies qui s'imposeraient a priori au sujet moral ; elle est plutôt une source d'inspiration objective pour le processus profondément personnel de prise de décisions. » (COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE : À la recherche d'une éthique universelle : un nouveau regard sur la loi naturelle, 2009, 59, disponible à l'adresse

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge_naturale_en.html). Ce texte est également cité dans AL 305, qui ajoute : « C'est pourquoi un pasteur ne peut pas se contenter d'appliquer les lois morales à ceux qui vivent dans des situations « irrégulières », comme s'il s'agissait de pierres à jeter sur la vie des gens. Cela trahirait le cœur fermé de celui qui a l'habitude de se cacher derrière les enseignements de l'Église, « assis sur la chaire de Moïse et jugeant parfois avec supériorité et superficialité des cas difficiles et des familles blessées »

¹²³ Cela s'applique également aux relations homosexuelles. L'Église reconnaît que les gays et les lesbiennes sont par nature des personnes sexuées, mais refuse toujours de reconnaître la valeur relationnelle positive de leurs rapports sexuels. À notre avis, les couples de même sexe ont également le droit de chérir leurs unions personnelles et pourraient être aussi ouverts à la génération d'une nouvelle vie que les couples hétérosexuels stériles qui ne peuvent réaliser leur désir de devenir parents biologiques.

III. Un « visage pastoral » de la vie conjugale : ¹²⁴ Des réalités vécues qui remettent en question la théologie du mariage

88. L'objectif de la deuxième partie a été de redonner vie aux documents du Concile Vatican II, notamment en identifiant les aspects de la théologie du mariage qui n'ont pas été pleinement mis en œuvre au cours de la période postconciliaire. Les effets de ces lacunes sont devenus visibles tant au niveau de l'enseignement de l'Église qu'au niveau du droit canonique. La nécessité d'aborder les questions manquantes et non résolues dans la théologie du mariage est d'autant plus urgente à la lumière des profonds changements qui ont eu lieu ces dernières décennies dans le paysage socioculturel du mariage et de la dynamique familiale. L'Église se trouve aujourd'hui confrontée à des situations difficiles, et parfois conflictuelles, qui ne peuvent être résolues par des mesures pastorales et disciplinaires traditionnelles. Pendant longtemps, évêques, prêtres, canonistes et théologiens ont cherché des moyens de contourner les « situations irrégulières », à condition que la doctrine et la discipline ne soient pas compromises. Cependant, cette époque est révolue. De nouvelles réalités façonnent désormais la vie des gens en général et des croyants chrétiens en particulier, et ces réalités ne peuvent être simplement ignorées. Il est donc utile de rappeler les premiers passages de la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde moderne, qui affirment que « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, surtout ceux qui sont pauvres ou qui souffrent de quelque manière que ce soit, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ » (GS 1,1). Et *Gaudium et spes* poursuit : « Nous devons donc reconnaître et comprendre le monde dans lequel nous vivons, ses explications, ses aspirations et ses caractéristiques souvent dramatiques » (GS 4,1).

89. La vision de Vatican II nous encourage à nouveau à reconnaître et à respecter les réalités dans lesquelles nous vivons, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église. La première étape, et la plus importante, pour y parvenir est de « donner la parole » aux fidèles, en l'occurrence aux couples mariés et à leurs expériences. La première section de la Partie III est consacrée à faire résonner ces « voix ». Notre objectif est de brosser un tableau aussi précis et objectif que possible des couples mariés dans l'Église aujourd'hui. Cela signifie que notre aperçu englobe non seulement les conjoints qui estiment vivre à la hauteur de l'idéal de Dieu, mais aussi les couples qui ne répondent pas toujours à la norme divine. Nous reconnaissons que la diversité des expériences conjugales et familiales constitue une source inestimable pour le développement ultérieur de l'enseignement et de la législation de l'Église. La deuxième et dernière section de cette partie tente de fournir un cadre théologique qui rende justice à la fois au trésor de la foi que nous avons reçu en tant que chrétiens et à la pluralité et la diversité de la vie conjugale dans le monde d'aujourd'hui. Donner de l'espace à des voix différentes, parfois même discordantes, est une chose ; attribuer aux croyants une place légitime et viable dans l'Église en est une autre – une tâche qui ne peut être accomplie qu'après une réflexion et un discernement approfondis. Quatre questions théologiques feront l'objet d'une réflexion plus approfondie ; toutes s'inscrivent dans la ligne de la vision du Concile Vatican II mais nécessitent une mise en œuvre plus adéquate : l'approche pastorale évoquée *in nuce* par le Concile et considérée comme fondamentale pour l'Église, mais qui n'a pas encore été élaborée ; le concept ecclésiologique de

¹²⁴ Le terme « visage pastoral » est emprunté au discours du pape François aux participants à la session plénière de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 26 janvier 2018, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180126_plenaria-cfaith.html : « ... votre mission revêt un *visage* éminemment *pastoral*. Les authentiques pasteurs sont ceux qui n'abandonnent pas l'homme à lui-même, ni ne leissent en proie à sa désorientation et à ses erreurs, mais qui, avec vérité et miséricorde, le ramènent à retrouver son vrai visage dans la bonté. C'est pourquoi toute action visant à prendre l'homme par la main, lorsqu'il a perdu le sens de sa dignité et de sa destinée, pour le conduire avec confiance à redécouvrir la paternité aimante de Dieu, sa bonne destinée et les voies pour construire un monde plus humain, est authentiquement pastorale » (c'est nous qui soulignons).

sensus fidei fidelium qui, contrairement à l'enseignement préconciliaire, définit comment les différents sujets ecclésiaux – qu'il s'agisse du pape, des évêques, des prêtres ou des laïcs – doivent interagir et s'impliquer mutuellement ; l'herméneutique théologique de la transmission de la foi, qui a été reformulée dans la Constitution dogmatique sur la révélation divine en redéfinissant les différents détenteurs de l'autorité doctrinale dans l'Église ; et enfin, d'un point de vue épistémologique, la fonction anthropologique et théologique de l'expérience humaine qui, aux côtés de l'Écriture Sainte, de la tradition et de la raison humaine, a pris une place nouvelle parmi les sources classiques de la connaissance théologique, ce qui n'avait auparavant guère été attribué aux croyants. Nous concluons cette partie en proposant une série de principes et de critères qui pourraient aider l'Église à mieux accompagner et guider les couples mariés et l'ensemble des fidèles sur le chemin que les chrétiens sont appelés à suivre.

III.1. Donner la parole aux réalités conjugales et familiales

90. À l'ère de l'individualisation, de la pluralisation et de la désinstitutionalisation, il devient de plus en plus difficile de mettre de côté les opinions et les points de vue divergents pour trouver un terrain d'entente sur lequel fonder des convictions communes. « Donner la parole à l'opinion individuelle » est sans aucun doute une nécessité de notre époque et une préoccupation qui nous concerne tous à l'ère de la modernité, que nous soyons chrétiens ou non. Cependant, cela ne signifie pas que le hasard et l'arbitraire doivent prévaloir ; au contraire, un plan ou une structure mûrement réfléchis sont nécessaires pour garantir que les opinions trouvent leur juste place. Avant de tenter de proposer un ensemble de critères plus complets et plus précis pour la vie et l'organisation de l'Église, ce qui fera l'objet de la troisième section, quelques principes fondamentaux viennent immédiatement à l'esprit.

91. Le premier concerne la recherche de l'unité (chrétienne), un objectif que l'Église s'est efforcée de réaliser de manière exemplaire depuis ses débuts. Afin d'empêcher que les dissonances et les désaccords ne conduisent à des divisions irréconciliables, le principe primordial doit être que la recherche de l'accord et de l'unité prime sur les divergences d'opinion, aussi légitimes soient-elles. Ce principe guidera également notre présentation des diverses voix des couples mariés dans cette section. Un deuxième principe, qui peut paraître surprenant à première vue mais qui est directement lié au premier, concerne le rôle de la « dissidence » dans l'Église. Il serait illusoire de croire que l'unité souhaitée ait été atteinte, comme si l'Église était une communion idéale sans fractures. Ici, un autre critère entre en jeu, qui nous accompagne tout au long de cette section : nous donnons la parole aux croyants, en particulier aux couples mariés, dont les expériences ne concordent plus avec certains aspects de l'enseignement de l'Église et qui ressentent le besoin d'une adaptation. Plutôt que d'être destructrice, la dissidence peut aussi avoir une fonction créatrice et constructive, la recherche de l'unité chrétienne restant le principe directeur central. Cela nous amène à un autre critère : le désaccord nécessite des ajustements si aucun accord n'a été trouvé sur une longue période. Un exemple révélateur en est le rejet que l'encyclique *Humanae vitae* a rencontré tant sur le plan conceptuel que pratique. Il en va de même pour d'autres aspects de la théologie conciliaire du mariage qui n'ont pas été mis en œuvre. Nous diviserons donc cette section en deux parties : la première traite des questions du divorce et du remariage, de la contraception et de la sacramentalité du mariage – trois sujets majeurs qui ont été abordés dans les documents de Vatican II mais qui continuent d'être une source de mécontentement et de résistance parmi la majorité des fidèles jusqu'à ce jour. La deuxième partie traite des thèmes de la cohabitation, du mariage tardif, du célibat et du mariage entre personnes de même sexe bien que ces thèmes ne figuraient pas à l'ordre du jour du Concile, ils continuent de soulever de nouvelles questions sur la théologie actuelle du mariage, compte tenu des changements sociaux et culturels significatifs qui se sont produits dans la société et dans l'Église depuis lors.

92. En ce qui concerne la présentation des diverses voix et opinions, nous nous appuyons principalement sur les rapports de synthèse de plusieurs conférences épiscopales européennes, qui avaient pour but de refléter la situation actuelle des Églises locales concernant les questions du mariage et de la famille à l'approche de la troisième Assemblée générale extraordinaire du Synode des évêques en 2014. Comme il semble impossible de fournir un aperçu adéquat, et encore moins exhaustif, des opinions des fidèles, et comme les sondages d'opinion, les référendums et les études empiriques universitaires ont toujours une portée limitée et temporaire, nous nous limiterons aux résultats présentés dans les rapports des différentes conférences épiscopales européennes. Bien que ces rapports épiscopaux aient été publiés il y a plus de dix ans, ils peuvent encore être considérés comme une réflexion franche et honnête sur ce qui anime réellement les croyants chrétiens aujourd'hui.

III.1.1. Divorce et remariage, contraception et sacramentalité du mariage

93. Lorsqu'on demande quels aspects de la théologie catholique du mariage suscitent une grande méfiance parmi les fidèles, les réponses sont évidentes : l'interdiction du remariage et le rejet de la contraception artificielle. Les deux concepts sous-jacents, l'indissolubilité du mariage d'une part¹²⁵ et l'ouverture à la procréation d'autre part¹²⁶, ont été explicitement abordés dans les documents de Vatican II, mais sont devenus l'objet de débats théologiques, canoniques et pastoraux au cours des décennies qui ont suivi. Aujourd'hui, les couples mariés semblent assez unanimes dans leur opinion selon laquelle l'enseignement et la législation de l'Église sur ces deux aspects doivent être adaptés. Un troisième thème, à savoir la sacramentalité du mariage¹²⁷, a également été abordée lors du Concile (cf. GS 48,2). Ce qui pousse actuellement l'Église à adapter ses points de vue théologiques, pastoraux et canoniques sur le mariage, c'est le fait que les couples sont de plus en plus réticents à conférer au mariage un caractère sacramentel. Nous aborderons ces trois thèmes l'un après l'autre.

94. *Divorce et remariage* : les couples séparés et ceux qui sont divorcés et remariés font désormais partie intégrante de la société et de la réalité pastorale dans presque tous les pays occidentaux. Depuis 1964 (première année pour laquelle des données sont disponibles), le taux brut de mariage dans l'UE a diminué de près de 50 % en termes relatifs. Sur la même période prolongée, le taux brut de divorce a pratiquement doublé, atteignant un pic en 2006 avant de connaître une légère baisse générale depuis lors. Une partie de cette augmentation peut s'expliquer par le fait que, dans plusieurs États membres de l'UE, le divorce a été légalisé au cours de cette période. Néanmoins, la baisse du taux brut de divorce a été bien moins prononcée (environ 10 %) que celle observée pour le taux brut de mariage. Depuis lors, cette valeur est restée pratiquement inchangée. Cependant, les taux élevés de divorce et de remariages civils qui s'ensuivent remettent en question les enseignements de l'Église sur l'indissolubilité et l'exclusivité du mariage.

95. En réponse au questionnaire lancé par le Secrétariat général en 2013 en vue de la préparation du Synode des évêques de 2014, de nombreuses Églises locales ont souligné que les croyants qui se trouvent dans des situations difficiles, y compris les personnes divorcées et remariées, rejettent la distinction entre situations « régulières » et « irrégulières ». Les évêques allemands, par exemple, affirment qu'« ils considèrent leur séparation et l'établissement d'une nouvelle relation comme moralement justifiés, et peuvent au contraire même considérer qu'il est immoral

¹²⁵ Voir la section II.3.2. (« Divorce et remariage : l'indissolubilité du mariage réexaminée »).

¹²⁶ Voir la section II.3.4. (« Dimensions unitive et procréative du mariage : l'acte conjugal revisité »).

¹²⁷ Voir la section II.3.3. (« Le mariage en tant que sacrement : la sacramentalité réexaminée »).

de rester dans une relation inacceptable ». ¹²⁸ En d'autres termes, de nombreux fidèles justifient leur séparation et défendent le fait de s'engager dans une nouvelle relation sur la base de solides arguments moraux, et dans certains cas se sentent même coupables de rester dans une relation malsaine. Des enquêtes récentes en Allemagne montrent également qu'une majorité de catholiques « sont favorables à ce que les personnes divorcées puissent se marier à l'église ». ¹²⁹ Les évêques allemands sont honnêtes dans leur jugement : « Alors qu'une certaine permanence et un lien personnel, ainsi que le principe de la monogamie, sont largement acceptés dans la société comme des indicateurs généraux du mariage, une grande majorité rejette le principe de l'indissolubilité stricte du mariage conduisant à l'interdiction du remariage. » ¹³⁰

96. La manière dont l'Église traite le divorce et le remariage est un fardeau pour de nombreux catholiques engagés qui sont divorcés et remariés. Le rapport de synthèse de 2014 de la Conférence épiscopale allemande arrive à une conclusion similaire : « Beaucoup d'entre eux... endurent des souffrances considérables, en particulier ceux qui sont des membres engagés de l'Église. Ils se sentent discriminés et marginalisés par leur exclusion des sacrements, mais aussi par leur exclusion de certains services et fonctions. » ¹³¹ L'exclusion des sacrements en raison d'un nouveau mariage civil est souvent perçue comme injuste et impitoyable. Cette exclusion est particulièrement douloureuse lorsque leurs enfants reçoivent leur première communion ; cela conduit parfois à une interruption de la participation des enfants à l'Eucharistie, car ils sont privés de l'exemple d'une famille vivant en communion eucharistique. Les évêques y voient une aliénation par rapport à l'Église, qui conduit à se détourner de la foi chrétienne elle-même, car l'appartenance à l'Église et à ses enseignements peut perdre tout sens pour des personnes qui ont du mal à les comprendre : « Le divorce et le remariage conduisent fréquemment à un processus d'éloignement de l'Église ou d'aggravation du fossé existant par rapport à l'Église. Beaucoup ne souhaitent plus être associés à une institution qu'ils considèrent comme impitoyable. Ce processus d'éloignement de l'Église conduit aussi, à maintes reprises, à un éloignement de la foi chrétienne, qui perd de plus en plus de sens là où les personnes n'ont plus aucun lien avec l'Église et en raison des contenus que l'Église proclame et que les personnes ne comprennent pas. » ¹³²

97. Un autre aspect tout aussi pertinent est que de nombreux catholiques dont le mariage a pris fin ne sont pas disposés à remettre en question la validité de leur mariage. Ils ne considèrent pas leur mariage, qui dans de nombreux cas a pu durer des années, comme nul et non avenue, mais comme ayant échoué. Pour une minorité la procédure d'annulation pourrait résoudre leurs problèmes si elle était simplifiée, rationalisée et accompagnée d'un soutien pastoral, comme l'a suggéré le pape François dans la Lettre apostolique *Mitis Iudex Dominus Iesus*. ¹³³ Cependant,

¹²⁸ *Défis pastoraux pour la famille dans le contexte de l'évangélisation : Synthèse des réponses des diocèses et archidiocèses allemands aux questions contenues dans le document préparatoire de la IIIe Assemblée générale extraordinaire du Synode des évêques 2014*, 2014, 10, disponible sur

https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_alt/presse_2014/2014-012b-ENG-Fragebogen-Die-patoralen-Herausforderungen-der-Familie.pdf, 10. La version originale en allemand, intitulée « Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation : résumé des réponses des (archi)diocèses allemands aux questions du document préparatoire pour la IIIe Assemblée générale extraordinaire du Synode des évêques de 2014 », est disponible à l'adresse

https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_alt/presse_2014/2014-012a-Fragebogen-Die-pastoralen-Herausforderungen-der-Familie.pdf

¹²⁹ *Défis pastoraux pour la famille dans le contexte de l'évangélisation : résumé des réponses des diocèses et archidiocèses allemands*, 11.

¹³⁰ Ibid. 5.

¹³¹ Ibid. 10.

¹³² Ibid.

¹³³ FRANÇOIS : Lettre apostolique *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, 2015, disponible sur https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu_proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html.

de nombreux croyants dont l'union s'est brisée malgré le désir et l'espoir qu'elle soit stable et durable considèrent la procédure d'annulation comme malhonnête.

98. Enfin, la plupart des catholiques « exigent que la pastorale implique le respect de la décision prise en conscience par l'individu et une approche miséricordieuse face à l'échec, qui permette également aux personnes de prendre un nouveau départ et d'être réadmisses aux sacrements, en particulier à l'Eucharistie ». ¹³⁴ Une pastorale adéquate présuppose que la conscience du croyant soit prise au sérieux et que la compréhension, l'empathie et la miséricorde accompagnent les mariages brisés, offrant des possibilités de nouveau départ et de réintégration dans les sacrements. Ces catholiques soulignent que des valeurs chrétiennes telles que l'amour, la fidélité et la responsabilité les uns envers les autres et envers leurs enfants sont généralement aussi vécues dans la nouvelle relation. Ils souhaitent également que l'Église reconnaisse et bénisse la nouvelle union des personnes divorcées remariées civilement, beaucoup d'entre eux réclamant également une célébration sacramentelle. ¹³⁵

99. *Contraception* : L'ouverture à la vie a toujours fait partie intégrante du mariage, dans le christianisme et au-delà. Si Vatican II a réaffirmé et insisté sur le fait que « le mariage et l'amour conjugal sont, par leur nature, ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants » (GS 50,1), il a laissé la question de la régulation de la procréation et de l'éducation des enfants à de futurs documents magistérielles. Le pape Paul VI a répondu à cette question dans l'encyclique *Humanae vitae* en interdisant tous les moyens artificiels de contraception. Avant d'aborder la réception de l'encyclique, un autre point mérite d'être mentionné. La grande majorité des catholiques dans les sociétés occidentales reconnaît que l'ouverture à l'enfant fait partie intégrante du mariage, et accorde donc une grande priorité à une vie familiale épanouie avec des enfants dans la planification de leur propre vie. Même si la décision d'avoir un enfant dépend de divers facteurs, l'une des tâches principales de la pastorale est et reste de promouvoir un climat favorable à la vie, accueillant pour la famille et permettant aux époux et aux parents de faire des choix libres et responsables. En ce sens, les catholiques adhèrent et restent fidèles à ce que *Gaudium et spes* a proclamé, à savoir que les parents « s'acquitteront de leur tâche avec une responsabilité humaine et chrétienne » et que « ce sont les parents eux-mêmes, et n'importe qui d'autre, qui doivent en dernier ressort porter ce jugement devant Dieu » (GS 50,2). Néanmoins, ce qui a souvent été oublié dans la période postconciliaire, c'est que la procréation n'est pas avant tout une question de morale sexuelle, mais aussi d'éthique sociale. ¹³⁶

100. Dans l'UE, la proportion de naissances viables dans et hors mariage selon Eurostat, était estimée en 2023 à 42,2 % hors mariage, ce qui signifie que 57,8 % des enfants sont nés dans le cadre du mariage. Cette tendance reflète un changement fondamental dans les modèles traditionnels de formation de la famille, où les enfants ne naissaient qu'au sein du mariage : les naissances hors mariage surviennent désormais dans le cadre de relations non matrimoniales, chez les couples vivant en concubinage, chez les parents célibataires et dans les pactes contractuels. Un autre aspect du changement dans les modèles de formation de la famille est

¹³⁴ *Défis pastoraux pour la famille dans le contexte de l'évangélisation : Synthèse des réponses des diocèses et archidiocèses allemands*, 10.

¹³⁵ Voir DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI : *Déclaration Fiducia supplicans sur la signification pastorale des bénédictions*, 2023 (ci-après FS), disponible à l'adresse https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20231218_fiduciasupplicans_en.html). La Déclaration autorise pour la première fois la bénédiction de personnes vivant dans – comme elle le précise ensuite – des « situations irrégulières ». Toutefois, afin d'« éviter toute forme de confusion ou de scandale », le document restreint considérablement les conditions et les formes de la bénédiction : « même si elle s'exprime en dehors des rites prescrits par les livres liturgiques, cette bénédiction ne doit jamais être donnée en même temps que les cérémonies d'une union civile, ni même en lien avec celles-ci. Elle ne peut pas non plus être accomplie avec des vêtements, des gestes ou des paroles propres à un mariage » (FS 39).

¹³⁶ Voir *Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation : Synthèse des réponses des diocèses et archidiocèses allemands*, 16 : « L'ouverture à la vie n'est pas seulement un défi de théologie morale, mais aussi un défi social et éthique. »

qu'en Europe, en 2023 par exemple, environ 61 % des femmes en âge de procréer (âgées de 15 à 49 ans) ont recours à des méthodes contraceptives modernes. En général, la prévalence de l'utilisation de la contraception moderne chez les femmes varie considérablement, avec des taux plus faibles dans les pays d'Europe du Sud et de l'Est et des taux plus élevés dans les pays du Nord et de l'Ouest. Cependant, un bref examen de l'augmentation du nombre de naissances hors mariage, associé à l'accessibilité croissante de méthodes alternatives de procréation, révèle que la position traditionnelle de l'Église selon laquelle l'union matrimoniale et les rapports conjugaux sont les seuls moyens légitimes de concevoir la vie est fondamentalement remise en question. Dans ce contexte, la vision véhiculée par *Humanae vitae* doit être réexaminée.

101. Le fait que *Humanae vitae* ait été mal accueillie au sein de l'Église catholique et au-delà continue de résonner aujourd'hui. L'encyclique n'est désormais connue que de la génération plus âgée, qui, à l'époque, associait la parentalité responsable exclusivement à l'interdiction des méthodes de contraception dites « artificielles ». Elle est largement méconnue de la jeune génération ; celle-ci considère l'encyclique comme l'expression d'un détachement de l'Église par rapport au monde et comme la preuve de son ignorance de la situation à laquelle sont confrontés les parents, en particulier les femmes. La demande d'utiliser exclusivement des « méthodes naturelles » de contraception se heurte à l'incompréhension, car les méthodes présentées sont rejetées comme étant fastidieuses, peu sûres et inadaptées à la situation de la plupart des femmes. Les catholiques pratiquants ne font plus la distinction entre les méthodes de contraception « naturelles » et « artificielles » et rejettent l'interdiction de ces dernières. Au contraire, ils entendent par « parentalité responsable » l'utilisation de méthodes contraceptives adaptées, qui devraient être choisies selon des critères de sécurité, de praticabilité et de compatibilité avec la santé. Il est largement admis au sein (et également en dehors) de l'Église que les parents devraient déterminer le nombre d'enfants en tenant compte de facteurs tels que la santé, les finances, les émotions et les conditions sociales (comme déjà mentionné dans GS 51 et HV 10).

102. La grande majorité des catholiques rejette l'enseignement de l'Église selon lequel, d'une part, chaque rapport sexuel devrait englober tous les éléments de la sexualité humaine et, d'autre part, que par conséquent tout « rapport sexuel délibérément contraceptif » est « intrinsèquement mauvais » (HV 14). Commençons par la sexualité humaine : compte tenu de la pluralité des formes et des pratiques sexuelles, ainsi que des configurations de couple et de famille, la Conférence des évêques suisses, par exemple, souligne que la vie intime des personnes et l'organisation de la sexualité relèvent largement de la sphère privée et que la détermination normative en matière sexuelle est avant tout le consentement des partenaires sexuels.¹³⁷ L'éducation sexuelle en dehors (et souvent aussi au sein) de l'Église encourage les jeunes à prendre des décisions éclairées et responsables concernant leur bien-être physique tout en traitant les autres avec dignité. Cette approche vise principalement à prévenir les grossesses non désirées et la propagation des maladies, en particulier le VIH/sida. Le même rejet s'applique aux méthodes de contraception. L'interdiction par l'Église de la contraception artificielle, en particulier des préservatifs, est considérée par certains non seulement comme irréaliste, mais surtout en matière de prévention du VIH, comme manifestement immorale. Presque tout le monde s'accorde à dire que la fidélité, la bienveillance et le respect sont des attitudes importantes qui continuent de lier les partenaires dans une union intime. La culpabilité et le péché n'entrent en jeu que lorsque la relation entre les partenaires est compromise, c'est-à-dire en cas d'infidélité, de manque de bienveillance et de manque de respect. De nombreux croyants ne voient aucun lien entre le choix d'une méthode de contraception et la participation à des sacrements tels que la pénitence ou l'Eucharistie. Les réponses de nombreux diocèses indiquent

¹³⁷ Voir « Die Pastorale Herausforderung der Familie im Kontext der Evangelisierung » : rapport de synthèse de la Conférence des évêques suisses sur l'enquête menée par les diocèses auprès des pasteurs et des experts en Suisse, 2014, 15, disponible sur <https://www.kath.c/skz/upload/20140211154218.pdf>.

systématiquement que le recours à la contraception artificielle n'est pas considéré comme un péché et ne constitue donc pas un sujet de confession.

103. Dans ce contexte, une dernière remarque s'impose. « L'amour et la sexualité d'une part, et la procréation d'autre part, sont... de plus en plus compris comme deux réalités distinctes et séparées ».¹³⁸ Par cette phrase, la Conférence épiscopale allemande résume avec pertinence ce qui est en jeu aujourd'hui dans la théologie du mariage et de la morale sexuelle. Le lien immédiat et direct, ou en d'autres termes la fusion, entre l'union conjugale intime d'une part et la procréation d'autre part, comme semblent l'impliquer les documents postconciliaires, n'est plus tenable pour une majorité de fidèles.

104. *Sacramentalité du mariage* : Le Code de droit canonique de 1983 stipulait que « l'alliance matrimoniale [...] a été élevée par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement entre les baptisés » et allait plus loin en affirmant qu'« il ne peut y avoir de contrat matrimonial valide entre les baptisés sans qu'il soit de ce fait un sacrement » (can. 1055 § 1 et 2 ; italiques ajoutés). Cependant, cette définition semble difficilement compatible avec les réalités vécues aujourd'hui. Certes, en termes strictement canoniques, l'union de deux personnes baptisées qui se marient lors d'une cérémonie civile n'est pas valide ; si elles n'adhèrent pas à la forme canonique prescrite et ne reconnaissent aucune signification religieuse, c'est-à-dire sacramentelle, au mariage, elles ne sont pas officiellement mariées aux yeux de l'Église. Dans cette perspective, l'idée d'une coïncidence ou d'une identité entre la validité et la sacramentalité du mariage aurait du sens. Mais que se passe-t-il lorsque les partenaires insistent pour se marier à l'Église sans connaître la signification sacramentelle du mariage ni manifester la moindre volonté d'accepter cette signification ? La conséquence la plus évidente serait de refuser de les autoriser à se marier. En réalité, cependant, peu de ministres sont prêts à le faire. L'alternative semble plus pratique : si les deux partenaires sont disposés à accepter la forme canonique, ils peuvent se marier de manière valide et sacramentelle – sans savoir à quoi ils s'engagent sur le plan religieux. Dans ce cas, la signification sacramentelle du mariage deviendra une formalité sans engagement. Ce sont ces difficultés pastorales, canoniques et théologiques que les évêques locaux ont à l'esprit dans leurs rapports de synthèse.

105. Les réponses au questionnaire du Synode de 2014 indiquaient qu'au moins ceux qui se marient encore à l'Église connaissent et acceptent l'idée d'une alliance matrimoniale sacramentelle, qui inclut la fidélité et l'exclusivité de la part des époux ainsi que la transmission de la vie : « La plupart des baptisés contractent le mariage dans l'attente et l'espoir de conclure un lien pour la vie. »¹³⁹ On en sait toutefois beaucoup moins sur ce que les couples mariés eux-mêmes entendent par la sacramentalité du mariage. La situation semble s'aggraver lorsqu'il s'agit de couples peu ou pas du tout affiliés à l'Église. Le contexte dominant est certainement celui de la pluralisation et de la privatisation de la vie des individus et des partenaires. La sécularisation croissante de la société et de la culture semble notamment rendre plus « difficile pour l'Église de communiquer la dimension religieuse et spirituelle du mariage et la famille. La plupart des gens ne sont pas en mesure de suivre le langage et le contenu des déclarations théologiques. »¹⁴⁰ Le rapport poursuit : « Même au sein de la famille, l'individualisation croissante de la vie quotidienne conduit également à ce que la religion soit de plus en plus considérée comme une affaire privée pour les membres individuels de la famille. Il devient très difficile de parler de la signification de Jésus-Christ pour sa propre vie dans un tel contexte. »¹⁴¹ De toute évidence, les problèmes de communication ne concernent pas seulement la morale sexuelle, comme le soulignent souvent les rapports de synthèse, mais aussi la théologie du

¹³⁸ *Défis pastoraux pour la famille dans le contexte de l'évangélisation : Synthèse des réponses des diocèses et archidiocèses allemands*, 5.

¹³⁹ Ibid. 2.

¹⁴⁰ Ibid. 3.

¹⁴¹ Ibid. 16f.

mariage. De même, les évêques allemands constatent une « insécurité » et un « mutisme » marqués¹⁴² concernant les thèmes religieux et la transmission de la foi ; ils parlent même d'un « silence sur les questions de foi » et d'un « climat d'« agnosticisme pratique » » : « Cela... signifie la perte de la sécurité et de l'orientation ultime que la foi donne aux gens. »¹⁴³

106. Les tendances à la sécularisation prédominent dans les sociétés occidentales, ce qui a pour conséquence que l'Église et la foi chrétienne perdent de plus en plus de leur importance et de leur pertinence. Comme exemple typique de la désaffiliation et de la non-religiosité, les évêques belges notent que de nombreuses personnes qui se tournent vers l'Église considèrent les sacrements comme des « rites de passage » et ignorent largement la signification chrétienne du sacrement. Pour les évêques, c'est l'occasion d'inviter les communautés ecclésiales à accompagner les fidèles, qu'ils soient engagés ou éloignés, sur un chemin commun.¹⁴⁴ Les évêques suisses et allemands s'accordent à dire qu'une bonne pastorale prouve qu'une pratique accueillante peut être le début d'un chemin d'évangélisation durable et que la signification du sacrement peut donc continuer à grandir et à se développer même après la cérémonie de mariage à l'église.¹⁴⁵ Les évêques suggèrent également à quoi devrait ressembler un accompagnement pastoral approprié : premièrement, « si des chrétiens non pratiquants ou des non-croyants déclarés souhaitent se marier, ils doivent avant tout être accueillis à bras ouverts, et leur décision de se marier doit être encouragée et renforcée ». ¹⁴⁶ Deuxièmement, il est nécessaire de mettre en place une préparation au mariage complète et de qualité au sein de l'Église, qui, comme l'ajoutent les évêques allemands, devrait être obligatoire. Les évêques évoquent également la sacramentalité du mariage lorsqu'ils établissent un parallèle entre le premier mariage et la rupture d'un mariage. La même attitude et la même pratique accueillantes, qui s'étendent aux chrétiens non pratiquants et non croyants, devraient également s'appliquer à ceux dont les relations conjugales ont échoué ; la tâche consiste à aborder de manière constructive et productive la question de leur éventuelle réadmission aux sacrements.¹⁴⁷ Cela soulève la question de savoir quelles formes de célébration ou de liturgie sont admissibles tant pour le premier mariage que pour un éventuel second mariage. Si un mariage sacramentel est exclu, soit en raison de l'absence de consentement au moment de la première union, soit dans le cas de remariage, d'autres formes de rites solennels ou de bénédictions sont envisageables. Il est également recommandé d'évaluer chaque cas individuellement.¹⁴⁸

107. *Mariages interconfessionnels et interreligieux* : Un dernier point, qui touche principalement à la sacramentalité du mariage, concerne les mariages interconfessionnels et interreligieux. De nombreux catholiques contractent mariage avec des chrétiens d'autres Églises, ce qui donne lieu à des « mariages mixtes » pouvant créer des tensions concernant la pratique de la foi, l'éducation des enfants, l'unité spirituelle du couple et des points de vue divergents sur la sacramentalité du mariage. De même, le nombre croissant de mariages entre

¹⁴² Ibid. 7 et 16.

¹⁴³ Ibid. 17.

¹⁴⁴ *Rapport de synthèse de la Conférence épiscopale de Belgique sur le questionnaire en vue du synode 2014* : « Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation », 2014, 5f., disponible sur <https://www.pastoralefamiliale-namlux.be/synode-sur-la-famille/> : « Beaucoup demandent les sacrements comme un rite de passage et sont moins conscients de la signification chrétienne du sacrement. La demande d'un sacrement peut offrir à la communauté ecclésiale une excellente occasion de les accompagner » (traduction des auteurs).

¹⁴⁵ Voir, par exemple, « *Die pastorale Herausforderung der Familie im Kontext der Evangelisierung* » : *Rapport de synthèse de la Conférence des évêques suisses*, 6 : « De nombreux témoignages d'agents pastoraux indiquent qu'une approche accueillante s'avère souvent être le début d'un chemin d'évangélisation durable. La compréhension de la signification du

sacrement peut donc continuer à s'approfondir et à se développer même après le mariage religieux. L'attitude accueillante de l'Église au début de ce cheminement peut être décisive à cet égard » (traduction des auteurs).

¹⁴⁶ *Défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation : Synthèse des réponses des diocèses et archidiocèses allemands*, 5.

¹⁴⁷ Voir *ibid.* 18.

¹⁴⁸ Voir *ibid.* 6.

catholiques et non-chrétiens pose des défis supplémentaires, en particulier lorsque des traditions et croyances religieuses différentes se rencontrent et qu'une union heureuse reste à trouver. Le taux de mariages interconfessionnels ou « œcuméniques » (un catholique épousant un non-catholique baptisé) et de mariages interreligieux (un catholique épousant un non chrétien non baptisé) varie selon les pays et les régions, mais en général, on n'observe pas de baisse ; au contraire, une augmentation a été constatée à l'échelle mondiale. De plus, les associations pour les mariages interconfessionnels de divers pays, qui ont mené un travail de pionnier depuis la fin des années 1960 pour encourager les mariages mixtes et les considérer comme des laboratoires et des noyaux permettant de surmonter les divisions douloureuses au sein de l'Église,¹⁴⁹ affirment qu'aujourd'hui, en cette époque de sécularisation, les frontières confessionnelles autrefois rigides entre les différentes Églises perdent leur acuité doctrinale et leur pertinence pratique.¹⁵⁰

108. D'un point de vue catholique, un mariage peut être considéré à deux niveaux : sa validité selon le droit canonique de l'Église catholique et sa valeur sacramentelle d'un point de vue théologique. Pour les mariages mixtes ou interconfessionnels, les règles canoniques stipulent que le mariage entre un catholique et un chrétien non catholique est valide à condition que le partenaire catholique obtienne l'autorisation officielle du diocèse et suive les procédures requises pour un mariage catholique. En fait, l'Église considère tous les mariages entre chrétiens baptisés comme sacramentels, à condition qu'il n'y ait pas d'empêchements. Cela pose des problèmes à plusieurs niveaux. Étant donné que les conjoints interconfessionnels sont des chrétiens engagés (et pratiquants), on suppose automatiquement que le partenaire protestant contracte un mariage sacramentel, même s'il ou elle n'est peut-être pas pleinement conscient(e) de l'idée de la sacramentalité du mariage telle qu'imposée par l'Église catholique romaine, ou n'est pas disposé(e) à l'accepter. Cela signifie-t-il que l'on attend de ce partenaire qu'il accepte quelque chose qu'il n'est pas prêt à accepter ? Ou, pire encore, que le rejet de la doctrine du mariage sacramentel équivaut à invalider le mariage ? Ce dilemme peut également être observé ailleurs, bien qu'il ne concerne pas uniquement les mariages interconfessionnels. Quelle que soit l'appartenance confessionnelle, le nombre de chrétiens non engagés et non pratiquants, souvent qualifiés de « baptisés de nom », augmente dans tout l'Occident, et les partenaires qui souhaitent encore se marier à l'église sont souvent peu familiers avec la signification religieuse et spirituelle de la sacramentalité. La question se pose à nouveau de savoir s'il est encore pertinent d'élever tous les mariages de personnes baptisées à la dignité d'un sacrement, comme le CIC 1983, can. 1055 § 1 et 2 l'affirme. Le dilemme concernant le mariage œcuménique est évident. Est-il encore théologiquement, canoniquement et pastoralement viable et justifiable de maintenir la rigueur de la sacramentalité et de l'appliquer de manière égale à tous les mariages œcuméniques ainsi qu'aux conjoints éloignés de l'Église ? Plusieurs approches théologiques et pastorales indiquent déjà que la sacramentalité du mariage devraient être classées selon le principe de gradualité afin de rendre justice aux différents contextes et aux différentes vies de foi¹⁵¹. La demande croissante de diverses formes de bénédiction autres que le sacrement pourrait revêtir ici une importance capitale.

109. Bien que l'Église postconciliaire offre un soutien pastoral aux couples œcuméniques et interconfessionnels pour les aider à relever ces défis dans un esprit de sainteté, les mariages interreligieux diffèrent des mariages interconfessionnels. Lorsqu'un catholique épouse une personne qui n'est pas un chrétien baptisé, l'Église adopte une approche plus prudente. Une dispense de l'évêque local est requise pour que le mariage soit valide. Dans ce cas, l'union n'est pas considérée comme sacramentelle. Néanmoins, de nombreux couples estiment que même

¹⁴⁹ Voir DEUXIÈME RENCONTRE MONDIALE DES FAMILLES INTERCONFESSIONNELLES : *Familles interconfessionnelles et unité des chrétiens*, Rome, 2003 ; voir également <https://www.interchurchfamilies.org.uk/>.

¹⁵⁰ Voir le numéro thématique spécial « Mariage interconfessionnel et œcuménisme », dans : *Marriage, Families & Spirituality* 30/1 (2024), 1-135.

¹⁵¹ Voir également la section II.3.3. (« Le mariage en tant que sacrement : la sacramentalité réexaminée »).

s'ils ne participent pas pleinement au sacrement du mariage, les deux partenaires peuvent tout de même recevoir l'amour et la grâce de Dieu à travers leur bonne conduite et leurs croyances. Il est conseillé aux pasteurs de discuter des origines religieuses différentes du couple, d'en apprendre autant que possible sur les traditions et croyances religieuses de chacun, d'encourager le respect mutuel des croyances de l'autre, de discuter de l'éducation religieuse des enfants avant le mariage et, si possible, d'assister aux offices religieux de l'autre. De nombreuses églises locales encouragent les prêtres, les diacres et les agents pastoraux à adopter une attitude réaliste mais accueillante, car les pratiques dissuasives peuvent être contre-productives.

III.1.2. Cohabitation, mariage tardif, célibat et mariage entre personnes de même sexe

110. L'institution du mariage a toujours joué un rôle important et très répandu dans la vie des gens à travers l'histoire. Ce que nous observons aujourd'hui, c'est que l'institution du mariage révèle des fissures et des fractures comme jamais auparavant. Le spectre va de ceux qui ne veulent pas du tout se marier, à ceux qui reculent ou deviennent réticents lorsque la question d'un mariage permanent se pose, en passant par d'autres qui reportent leur mariage à un stade ultérieur de leur vie. Des changements majeurs dans le parcours de vie montrent, par exemple, que la phase du mariage ne coïncide plus avec la phase familiale comme c'était le cas auparavant : comme les partenaires reportent désormais le mariage, la phase familiale est souvent raccourcie et suivie d'une phase post-parentale plus longue, principalement en raison de l'allongement de l'espérance de vie. De nouvelles formes de couple qui mettent l'accent sur l'affection émotionnelle, la proximité intime, le sentiment de sécurité et la reconnaissance mutuelle ont également contribué à redéfinir la conception traditionnelle du mariage et à le transformer en un mode de vie distinct et adapté, qu'il y ait ou non des enfants. Le divorce fait désormais partie intégrante de la relation de nombreux couples aujourd'hui, car les exigences accrues qui pèsent sur eux les exposent à un risque plus élevé de séparation. Il ne faut pas oublier l'augmentation des mariages sans enfants due à une incapacité à concevoir, avec une absence d'enfant délibérément planifiée, qu'elle soit temporaire ou définitive.

111. Aussi incomplète que puisse être cette brève vue d'ensemble de l'évolution de la situation de la vie conjugale et familiale, un regard d'un point de vue phénoménologique devrait suffire à donner une idée de la mesure dans laquelle le mariage et la famille subissent actuellement un réajustement de leur nature et de leur structure. Le fait est que le mariage au sens traditionnel est désormais en concurrence avec les partenariats non matrimoniaux. Des études sociologiques montrent que le taux de mariage continuera de baisser et que le mariage deviendra même minoritaire par rapport à d'autres formes de vie en couple. Comme il est difficile de faire des prévisions, certaines questions pertinentes restent sans réponse : le mariage est-il un modèle obsolète qui touche à sa fin, ou dispose-t-il d'une résistance et d'une adaptabilité suffisantes pour s'avérer être une forme de partenariat prometteuse ? Devrait-on considérer les partenariats non matrimoniaux, quelle que soit leur forme, comme une alternative au mariage, c'est-à-dire comme un rejet de la valeur du mariage, ou sont-ils considérés comme équivalents au mariage, c'est-à-dire peuvent-ils bien s'harmoniser l'un avec l'autre ? Ou bien constituent-ils une annonce, un prélude au mariage, de sorte que le mariage conserve son essence mais nécessite d'autres formes d'application ? Sur la base de ces incertitudes, nous énumérons quelques points qui auront certainement un impact sur la théologie du mariage telle qu'elle est aujourd'hui et telle qu'elle sera à l'avenir.

112. *Cohabitation* : De nombreux couples dans les sociétés occidentales de la modernité tardive vivent ensemble sans contracter de mariage officiel. Depuis les années 1980, la cohabitation hors mariage (avant ou sans mariage) a connu une croissance exponentielle, a acquis une large acceptation sociale au cours des décennies suivantes, et est désormais décrite par les sociologues

comme le type de famille qui connaît la croissance la plus rapide et un choix de vie répandu. Historiquement, la cohabitation a traversé différentes étapes, commençant au début du XXe siècle comme un mode de vie déviant et avant-gardiste qui défiait la culture dominante du mariage, se poursuivant après la Seconde Guerre mondiale comme une période d'essai pour le mariage sans enfants, et aboutissant finalement à une forme de vie commune plus ou moins équivalente au mariage, qu'il y ait ou non des enfants. C'est également devenu une réalité aujourd'hui : avoir des enfants n'est plus considéré comme une raison évidente de se marier.

113. La cohabitation peut être classée en deux types principaux : premièrement, en tant qu'étape du processus menant au mariage (type pré-nuptial), dans laquelle deux aspects différents sont pris en compte, ceux qui voient leur union comme un prélude au mariage et ceux qui considèrent leur relation comme un test de compatibilité en vue d'un futur mariage. Un deuxième type concerne les cohabitants qui considèrent leur union comme une alternative au mariage (type non matrimonial) ; au sein de ce deuxième groupe, certains refusent consciemment de se marier tandis que d'autres considèrent le mariage comme hors de propos et n'ont pas l'intention de se marier. Les motivations de la cohabitation sont diverses, allant de raisons familiales (quitter le domicile parental) à des raisons pragmatiques (commodité, partage et réduction des coûts) en passant par des motivations axées sur la relation (étape suivante dans la relation, être ensemble, tester la relation). Des résultats récents ont montré que – contrairement aux hypothèses antérieures selon lesquelles la cohabitation serait associée à un risque accru de divorce ultérieur et à une satisfaction conjugale supposée plus faible – le fait d'avoir des projets de mariage concrets ou d'être fiancé à la personne que l'on épousera par la suite augmente non seulement les chances de mariage, mais élimine également les effets négatifs de la cohabitation, de sorte que ces partenaires ont les mêmes chances de stabilité et de qualité conjugales que ceux qui se marient d'abord. En d'autres termes, c'est le degré d'engagement personnel envers le partenaire, et non le fait de vivre ensemble en tant que tel, qui constitue un facteur décisif pour la (in)stabilité et la (in)satisfaction conjugales ultérieures. Enfin, la cohabitation est principalement pratiquée par les jeunes adultes et est en général « de courte durée » : si une majorité se marie après un certain temps, une minorité plus restreinte se sépare et seule une petite minorité continue à cohabiter. Bien que le mariage soit souvent considéré comme une relique du passé, « l'institution du mariage continue d'occuper une place prépondérante dans la plupart des sociétés et reste liée à un cadre réglementaire ».¹⁵²

114. Les prévisions indiquent que la cohabitation hors mariage continuera de se développer en Europe et connaît une croissance rapide dans d'autres parties du monde, comme en Amérique latine et dans les pays industrialisés d'Extrême-Orient. L'Église catholique romaine a pris conscience de ces tendances et y a réagi dès les vingt premières années qui ont suivi la promulgation des documents du Concile Vatican II, bien que de manière strictement négative. À la suite du Synode des évêques de 1980 sur la famille, l'exhortation apostolique *Familiaris consortio* et, plus tard, le *Catéchisme de l'Église catholique* considèrent toute relation intime en dehors d'un mariage valide comme « contraire à la dignité du mariage » et comme « un péché grave » (CEC 2390). Cette vision n'est plus tenable lorsqu'on constate que la cohabitation hors mariage et la cohabitation pré-nuptiale sont devenues monnaie courante, y compris au sein des communautés catholiques, et ne peuvent donc être ignorées ou niées. Les rapports de synthèse que certaines Églises locales ont soumis en vue du troisième Synode extraordinaire des évêques de 2014 en sont un exemple illustratif. Selon la Conférence épiscopale allemande, « les unions de fait qui ne sont reconnues ni religieusement ni civilement constituent un phénomène en pleine expansion ». Le message concernant la cohabitation *ad experimentum* est encore plus clair :

¹⁵² B. PEDRELLI-HARRIS/B. KUANG : « Demographic perspectives on cohabitation », dans : R. PROBERT/S. THOMPSON (dir.) : *Research Handbook on Marriage, Cohabitation and Law*, Cheltenham, Royaume-Uni-Northampton, MA : Edgar Elgar, 2024, 296-312, 311.

Les déclarations des diocèses sont unanimes pour affirmer que les « unions pré-nuptiales » ne constituent pas seulement une réalité pastorale pertinente, mais une réalité quasi universelle. Presque tous les couples qui souhaitent se marier à l'Église vivent déjà ensemble, souvent depuis plusieurs années (les estimations varient entre 90 % et 100 %). Une récente enquête d'opinion a montré qu'une proportion de catholiques aussi importante que dans l'ensemble de la population considère cela comme acceptable. Les mariages entre couples ayant déjà des enfants sont de plus en plus courants. Dans ce cas, la cohabitation est moins considérée comme une « expérience » que comme une étape préliminaire généralement coutumière au mariage, contractée dans l'intention de consolider la relation par ce moyen et de se marier plus tard si la relation s'avère stable. Compte tenu du caractère définitif du mariage et conscients qu'un mariage raté entraîne une crise existentielle profonde, nombreux sont ceux qui considèrent en effet qu'il est irresponsable de se marier sans avoir préalablement vécu ensemble.¹⁵³

On retrouve le même discours dans le rapport de synthèse de la Conférence des évêques de Suisse :

Presque tous les couples qui souhaitent se marier à l'église ont non seulement derrière eux une longue période de cohabitation à l'essai. En règle générale, on observe également dans le parcours de vie des partenaires une relation non matrimoniale plus longue qui a finalement échoué. Sur le plan social, mais aussi parmi la quasi-totalité des croyants catholiques, la cohabitation pré-nuptiale est non seulement acceptée, mais accueillie comme une phase raisonnable et nécessaire avant la décision de se marier. De plus en plus, la naissance du premier enfant est une raison pour laquelle un couple souhaite également un mariage civil et un mariage religieux.¹⁵⁴

Les évêques suisses ajoutent toutefois qu'il n'existe à ce jour aucun programme pastoral destiné aux couples vivant en concubinage à titre d'essai, « bien que cette situation représente une situation biographique tout à fait normale pour presque tous les habitants de Suisse et qu'elle puisse revêtir une grande importance pour la dimension religieuse des relations et des familles ».¹⁵⁵

115. De nombreux théologiens contemporains ont déjà souligné que l'Église ne peut plus manquer de répondre de manière théologique et pastorale appropriée à la pratique répandue de la cohabitation pré-nuptiale. On prend conscience que le mariage n'est plus, comme autrefois, l'entrée directe, déclarée publiquement et juridiquement contraignante dans une union stable, avec des enfants, mais s'inscrit dans un processus dynamique qui passe par différentes étapes. Dans son exhortation post-synodale *Amoris laetitia*, le pape François a commencé à développer une évaluation positive de la cohabitation. Il distingue entre un mariage « pleinement réalisé » et des formes d'unions qui « contredisent radicalement cet idéal, tandis que d'autres le réalisent au moins en partie et par analogie » (AL 292). Cela ouvre la voie à la reconnaissance de certaines formes de cohabitation pré-nuptiale comme des réalisations partielles et analogues du mariage complet, ou bien comme étant en chemin vers le mariage complet. Comme critères d'une évaluation positive, François suggère : une stabilité particulière de l'union, une profonde affection entre les partenaires, la responsabilité envers les enfants, la capacité des partenaires à surmonter les épreuves (en d'autres termes, la fidélité) ; du côté négatif, il mentionne la « méfiance envers le mariage », le fait de « repousser indéfiniment l'engagement du mariage » et

¹⁵³ *Défis pastoraux pour la famille dans le contexte de l'évangélisation : Synthèse des réponses des diocèses et archidiocèses allemands*, 9. La Conférence épiscopale belge parle d'un « mariage en devenir », en français « mariage en devenir » (*Rapport de synthèse de la Conférence épiscopale de Belgique sur le questionnaire en vue du synode 2014*, 4), en néerlandais « Huwelijk in wording » (*Syntheserapport van de Belgische bisschoppenconferentie over de vragenlijst voor de synode 2014 over het gezin in de context van de nieuwe evangélisation*, 2014, 4, disponible à l'adresse <https://www.pastoralezorg.be/cms2/uploads/idgp/file/idgp/14%2002%2005%20Synthese%20rapport%20vragenlijst%20synode%202014.pdf>).

¹⁵⁴ « *Le défi pastoral de la famille dans le contexte de l'évangélisation* » : rapport de synthèse de la Conférence des évêques suisses, 10 (traduction des auteurs).

¹⁵⁵ Ibid. 10 (traduction des auteurs).

le manque de fidélité (AL 293). Le pape invite l'Église et ses ministres à « ne pas négliger les éléments constructifs dans ces situations qui ne correspondent pas encore ou plus à son enseignement sur le mariage » (AL 292), et propose un discernement pastoral à l'égard, entre autres, des personnes qui vivent simplement en concubinage, « en les aidant à comprendre la pédagogie divine de la grâce dans leur vie et en leur offrant une aide pour qu'elles puissent atteindre la plénitude du plan de Dieu pour elles » (AL 297). Cette voie doit être suivie, si l'on prend au sérieux ce qu'expriment l'esprit et le sentiment de la plupart des fidèles.

116. Les changements sociaux survenus depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale ont profondément transformé les sociétés occidentales, dont l'indicateur le plus tangible est la baisse du taux de mariage, qui atteint près de 50 % en termes relatifs dans certains pays. Une multitude d'alternatives au mariage sont désormais disponibles, dont certaines sapent, d'autres modifient fondamentalement l'institution sociale et juridique du mariage, longtemps considérée comme une relation formelle, contraignante et à long terme entre deux personnes hétérosexuelles qui acceptent de partager leur vie, leurs droits, leurs responsabilités et leurs ressources. La cohabitation a déjà été abordée plus haut ; d'autres formes alternatives au mariage seront mentionnées, bien que très brièvement, à savoir *le mariage tardif*, *les ménages composés d'une seule personne* et *le mariage entre personnes de même sexe*. Cependant, il ne faut pas oublier que le contexte occidental contemporain se caractérise par deux facteurs principaux étroitement liés : l'amour romantique d'une part et l'autodétermination d'autre part. Les « réalités vécues » se concentrent actuellement sur l'épanouissement émotionnel – des sentiments profonds d'affection, d'attraction, d'attachement et de sollicitude envers quelqu'un ou quelque chose – et visent en même temps le bonheur personnel « tant qu'il y a de l'amour », plutôt qu'un engagement permanent. Le mariage est considéré comme une réalité privée et non pas tant comme un contrat public. Sans porter de jugement moral sur la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui, une perspective équilibrée semble nécessaire, en tenant compte de deux aspects : d'une part, que le mariage « par amour » a heureusement mis fin à des siècles d'acceptation des mariages « arrangés », mais d'autre part, qu'il a malheureusement conduit à des taux de divorce élevés une fois que l'amour passionné s'est estompé.

117. *Report du mariage* : Beaucoup de gens se marient plus tard dans la vie, souvent après de longues périodes consacrées à la construction d'une carrière, à la découverte de soi, à la cohabitation ou en raison de contraintes financières. Le mariage est souvent reporté jusqu'à ce qu'une carrière stable soit établie. Les statistiques montrent que l'âge médian du premier mariage pour les femmes aux États-Unis, par exemple, est passé de 20,8 ans en 1970 à 25,1 ans en 2000, tandis qu'en 2024, l'âge médian du premier mariage était de 28,6 ans pour les femmes et de 30,2 ans pour les hommes (en 1890, il était de 22,5 ans pour les hommes et de 20,1 ans pour les femmes). Une évolution similaire s'est produite ailleurs. En Suisse, l'âge moyen du mariage est de 31,8 ans pour les hommes et de 29,5 ans pour les femmes (2023) ; en Allemagne, l'âge moyen du premier mariage est de 35,1 ans pour les hommes et de 32,6 ans pour les femmes, ce qui fait de l'Allemagne et de la Suisse les pays où l'âge moyen du mariage est le plus élevé en Europe.

118. Cela ne signifie pas pour autant que les gens attendent toujours le mariage pour avoir des enfants ; en effet, la proportion de naissances hors mariage a considérablement augmenté, représentant aujourd'hui, par exemple, environ 40 % des naissances aux États-Unis. Cependant, le mariage et la procréation ne sont pas devenus deux événements totalement dissociés. Le dilemme réside dans le fait que se marier plus tardivement réduit non seulement la fenêtre d'opportunité pour avoir des enfants, mais rend également la conception plus difficile, car la fertilité diminue après 30 ans, cette baisse étant la plus marquée vers la fin de la trentaine. Quoiqu'il en soit, l'évolution des rôles des femmes n'aurait pas eu un impact aussi significatif sur la baisse des taux de fécondité sans la disponibilité accrue de la contraception. Le féminisme a également joué un rôle clé en permettant aux femmes de suivre des parcours de vie plus variés,

libérées des pressions traditionnelles du mariage précoce et de la maternité. L'accès à la contraception (et à l'avortement) a donné aux femmes un plus grand contrôle sur leurs choix en matière de procréation et leur a permis d'éviter plus facilement les grossesses non désirées.

119. Pour mieux comprendre les tendances en matière de fécondité, il est essentiel d'examiner les facteurs qui influencent les décisions des couples concernant la procréation. Dans certains pays, le coût élevé de l'éducation des enfants, tant sur le plan financier qu'en termes de coûts d'opportunités, explique effectivement les hésitations à avoir des enfants. Élever une famille dans une grande ville s'accompagne de défis logistiques, tels que la gestion des activités des enfants, l'importance accordée par la société à la réussite économique, ainsi qu'un large éventail d'activités alternatives offertes à ceux qui n'ont pas de responsabilités familiales. Les femmes supportent la plus grande partie de la charge liée à l'éducation des enfants, notamment en raison des coûts d'opportunité associés à l'interruption de leur carrière. Des facteurs tels que le marché du travail, les attitudes des employeurs et des collègues, ainsi que les attentes des maris ou des maris potentiels, rendent difficile pour les femmes de concilier un emploi à temps plein et la vie de famille. Comme les hommes restent souvent réticents à assumer davantage de responsabilités en matière de garde d'enfants et de tâches ménagères, même lorsque leur épouse travaille à temps plein, les exigences en termes de temps d'un emploi à temps plein entrent en conflit avec les responsabilités liées à la maternité. Cela crée un dilemme majeur pour les femmes qui souhaitent concilier l'éducation des enfants et une carrière, car les coûts d'opportunité liés à la parentalité sont considérables pour elles.

120. *Familles monoparentales* : un nombre croissant de personnes choisissent de rester célibataires. Selon les données d'Eurostat pour 2023, 73,4 millions de ménages (environ 35 % de l'ensemble des ménages européens) sont des ménages d'adultes célibataires sans enfants. Ces foyers ont connu un taux de croissance de 21,0 % entre 2013 et 2022. Cette tendance est à la hausse depuis plus de deux décennies. La proportion d'adultes célibataires est en corrélation avec l'âge. Environ un dixième des jeunes adultes âgés de 18 à 24 ans vivent seuls, mais près d'un tiers des personnes âgées de 65 ans et plus sont célibataires. En 2023, 19,5 % des hommes adultes âgés de 25 à 54 ans étaient célibataires sans enfants, contre 11,5 % des femmes adultes (en 2013, ces chiffres étaient respectivement de 15,7 % et 9,8 %). Le célibat ne se développe pas seulement dans les pays occidentaux, mais aussi en Asie, en Amérique du Sud et dans certaines régions d'Afrique.

121. La question de savoir si le non-mariage est volontaire ou involontaire (en raison des circonstances) est complexe. Plutôt que d'établir une distinction nette entre ces deux aspects, il peut être plus utile de reconnaître que le célibat chez les adultes passe souvent par différentes étapes. Entre le début et le milieu de la vingtaine, le célibat volontaire est souvent lié à l'idée qu'il reste beaucoup de temps pour se marier et que l'on peut explorer des relations sans que le mariage soit l'objectif principal. La plupart des personnes dans la vingtaine souhaitent finalement se marier, mais elles peuvent choisir de rester célibataires pour l'instant ou d'attendre que le bon partenaire se présente. Au début de la trentaine, certaines personnes, en particulier les femmes plus conscientes de leur horloge biologique, peuvent ressentir un sentiment d'urgence en réalisant que leur partenaire idéal ne s'est pas encore présenté. Pour certaines, cependant, avoir des enfants n'est pas une priorité, et elles ne sont pas disposées à se contenter d'un partenaire qui n'est pas idéal simplement pour fonder une famille. Pour d'autres, le célibat devient plus involontaire à ce stade, avec la prise de conscience que le partenaire idéal pourrait ne jamais se présenter.

122. Le célibat n'est généralement pas motivé par des raisons spirituelles ou vocationnelles, mais par le désir d'épanouissement personnel, de liberté et d'indépendance, de gestion de carrière, de stabilité financière et de réussite matérielle, ou par le rejet des pressions sociétales ou familiales. Le célibat est désormais généralement accepté dans de nombreuses régions du

monde, peut-être parce qu'il est devenu un mode de vie répandu qui remet en question les visions traditionnelles sur la nécessité du mariage. De nos jours, dans de nombreux pays, les célibataires subissent peu de pressions sociales ou familiales pour se marier, et la stigmatisation ou la discrimination sociale est minime.

123. *Mariage entre personnes de même sexe* : Le terme « mariage entre personnes de même sexe » fait désormais partie du langage courant, mais il nécessite des explications et des nuances. Certains refusent d'appliquer la notion de « mariage » à l'union entre personnes du même sexe, arguant que le mariage est réservé aux unions entre un homme et une femme. D'autres ne voient aucun inconvénient à supprimer les spécifications liées au genre, du terme « mariage » ou à les compléter par des définitions secondaires incluant un langage neutre ou la reconnaissance explicite des unions entre personnes du même sexe.

124. Le Danemark a été le premier pays à reconnaître une relation juridique pour les couples de même sexe en 1989, suivi par les Pays-Bas en 2000, instaurant respectivement les « pactes contractuels » et le « mariage entre personnes de même sexe », accordant ainsi aux personnes vivant en couple de même sexe la plupart des droits accordés aux couples hétérosexuels mariés. Au début du XXI^{ème} siècle, cette législation s'est rapidement étendue à d'autres pays. Quinze États membres de l'Union européenne autorisent actuellement le mariage entre personnes de même sexe : les Pays-Bas (depuis 2000), la Belgique (2003), l'Espagne (2005), la Suède (2009), le Portugal (2010), le Danemark (2012), la France (2013), le Luxembourg (2015), l'Irlande (2015), la Finlande (2017), Malte (2017), l'Allemagne (2017), l'Autriche (2019), la Slovénie (2022) et l'Estonie (2024). De nombreux autres États membres reconnaissent des unions similaires au mariage ou une forme de contrat ou d'enregistrement. En revanche, certains pays d'Europe de l'Est n'accordent aucune reconnaissance juridique aux relations entre personnes de même sexe. En effet, il existe des différences significatives entre les États membres, les législations nationales variant considérablement en ce qui concerne la reconnaissance juridique des mariages entre personnes de même sexe et les droits d'adoption des couples de même sexe. Les droits à l'adoption conjointe à part entière restent assez limités, bien que le nombre d'États l'autorisant ait augmenté. En Italie, par exemple, les tribunaux statuent au cas par cas. La Croatie autorise les partenaires de vie, qu'ils soient enregistrés ou non, à devenir tuteurs de l'enfant de leur partenaire (depuis 2014), tandis qu'en Grèce, les couples de même sexe en partenariat civil peuvent accueillir des enfants en famille d'accueil mais ne peuvent pas adopter.

125. Comme l'ont déjà montré les différences de terminologie concernant le mariage entre personnes de même sexe, les communautés catholiques ne s'accordent pas non plus sur le statut que devraient avoir les unions entre personnes de même sexe au sein de l'Église. Il semble y avoir une tendance claire, comme l'ont noté certains évêques à l'occasion du Synode des évêques de 2014 sur la famille, selon laquelle les partenariats entre personnes de même sexe devraient être légalement reconnus et traités sur un pied d'égalité avec le mariage, en gardant à l'esprit que la tolérance, l'appréciation individuelle et la reconnaissance respectueuse des personnes homosexuelles sont considérées comme essentielles.¹⁵⁶ De plus, « un grand nombre [...] considère également qu'il est opportun et positif d'offrir un rite de bénédiction aux couples de même sexe ». ¹⁵⁷ Quoi qu'il en soit, presque tous les évêques à ce stade continuent de s'opposer à l'égalité juridique entre le mariage et les pactes contractuels, arguant que le mariage, notamment en raison de son orientation vers la procréation et la constitution d'une famille, revêt

¹⁵⁶ Voir *Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation : Synthèse des réponses des diocèses et archidiocèses allemands*, 12 ; « *Die Pastorale Herausforderung der Familie im Kontext der Evangelisierung* » : *Rapport de synthèse de la Conférence épiscopale suisse*, 13.

¹⁵⁷ *Défis pastoraux pour la famille dans le contexte de l'évangélisation : Synthèse des réponses des diocèses et archidiocèses allemands*, 12. – Une proposition similaire a été confirmée récemment dans la *Déclaration Fiducia supplicants*, bien qu'elle précise que la bénédiction doit être donnée en dehors des rites liturgiques fixés par les autorités ecclésiales (cf. FS 31, 39 et 41).

une signification différente tant pour les personnes concernées que pour la société, et que cette différence devrait se refléter dans le statut juridique des deux institutions. En conclusion, le mariage entre personnes de même sexe reste un sujet de débat et de discussion, car les voix des fidèles ne vont pas toujours dans le même sens.

III.2. Un cadre théologique pour les réalités de la vie

126. Les réalités changeantes et les expériences vécues façonnent aujourd'hui la vie conjugale et familiale d'une manière jusqu'alors inconnue. La synthèse des diverses « voix », qui était l'objectif de la section précédente, a montré que l'Église dans son ensemble, et en particulier son enseignement et son droit, sont de plus en plus appelés à répondre de manière plus respectueuse et durable aux nouveaux défis, tant lorsqu'ils se situent dans un corpus de connaissances et de pratiques établies qui doivent être adaptées de toute urgence (telles que l'indissolubilité du mariage, l'ouverture à la vie, et le caractère sacramentel du mariage) que dans des situations émergentes qui remettent en question les convictions traditionnelles (telles que la cohabitation et le mariage entre personnes de même sexe). Comme nous l'avons déjà souligné au début de la section précédente, certains principes ou critères pourraient dans un premier temps aider à esquisser les réalités et les expériences vécues en des termes généralement compréhensibles. Cependant, une réflexion théologique plus approfondie semble inévitable, d'autant plus que nous nous trouvons dans une situation de « débutants » lorsqu'il s'agit de donner un cadre théologique aux réalités et aux expériences vécues. Nous nous concentrons sur quatre domaines clés : l'approche pastorale, le *sensus fidelium*, la transmission de la foi et l'expérience humaine. Bien que ces réflexions théologiques risquent de devenir abstraites, il doit être clair que les réalités et les expériences conjugales constituent le fond de nos réflexions.

III.2.1. L'approche pastorale

127. L'idée qu'une « approche pastorale » devrait imprégner toutes les dimensions des activités de l'Église remonte au Concile Vatican II. Le pape Jean XXIII a exigé que l'Église traite avec le plus grand respect tant le trésor de la foi chrétienne que le contexte et la situation d'aujourd'hui. Le passage suivant, dans lequel il explique que l'Église doit avoir un « caractère pastoral », mérite d'être cité :

Comme le souhaitent vivement tous les promoteurs sincères de la foi chrétienne, catholique et apostolique, il faut que cette doctrine soit connue plus pleinement et plus profondément, et que les esprits en soient plus pleinement imprégnés et formés. Ce qu'il faut, c'est que cette doctrine certaine et immuable, à laquelle une loyale soumission est due, soit étudiée et présentée de la manière exigée par notre époque. Car le dépôt de la foi, les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, est une chose ; la manière dont elles sont exprimées, mais avec le même sens et le même jugement, en est une autre. Cette manière de s'exprimer exigera beaucoup de travail et, peut-être, beaucoup de patience : il convient d'introduire des modes de présentations qui soient davantage en accord avec une autorité doctrinale essentiellement à *caractère pastoral*.¹⁵⁸

Il n'appartient pas à cette section d'expliquer en détail le concept de « caractère pastoral » ou d'« approche pastorale », qui est entré dans l'usage courant de l'Église postconciliaire, même si son fondement théologique reste largement obscur. Nous nous contenterons d'esquisser la signification de l'approche pastorale en quelques traits de plume, convaincus que ses

¹⁵⁸ JEAN XXIII : « Allocutio in sollemni Ss. Concilii inauguratione (Die 11 octobris menis a. 1962) », dans : AAS 54 (1962), 786-796, 792 (c'est nous qui soulignons) ; pour la version anglaise, voir <https://jakomonchak.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/10/john-xxiii-opening-speech.pdf>.

fondements théologiques pourront être mieux clarifiés lorsque seront abordées les questions d'ecclésiologie, d'herméneutique théologique et d'anthropologie, comme nous le verrons ci-dessous.

128. Si l'on prend au sérieux le terme « de caractère pastoral », les conséquences semblent bien plus graves qu'on ne peut l'imaginer. Ce n'est probablement pas un hasard si le pape François a utilisé le mot « conversion pastorale » pour expliquer ce qu'il entendait par approche pastorale. En termes bibliques, la conversion (*metanoia*) signifie un changement radical dans la vie d'une personne, touchant toutes les dimensions de sa pensée et la volonté qui sous-tend chaque action. La connotation « révolutionnaire », du moins d'un point de vue scripturaire, est évidente, par exemple, lorsque François appelle toutes les communautés chrétiennes à faire « l'effort nécessaire pour avancer sur le chemin d'une conversion pastorale et missionnaire *qui ne peut laisser les choses telles qu'elles sont actuellement* ». ¹⁵⁹ Le pape s'inscrit ici dans le processus de réception de Vatican II, caractérisé par le choix d'un renouveau et d'une réforme ecclésiaux permanents, ainsi que de moyens d'évangélisation adéquats. La « conversion » désigne un changement *qui doit être opéré*. De même, le terme « pastoral » ne renvoie plus à un cadre de principes opérationnels ou à une vision idéale encore à réaliser, mais plutôt à une *perspective globale à adopter*. Cette perspective touche tous les domaines et toutes les activités des sujets ecclésiaux et de l'institution ecclésiale dans son ensemble, non seulement, mais en particulier, ceux qui exercent l'autorité ministérielle. L'approche pastorale n'est pas simplement un effet secondaire de l'enseignement magistériel, mais plutôt son essence même. Dans cet esprit, Karl Rahner nous a rappelé que le caractère pastoral (ou pratique) de l'action ecclésiale et théologique « concerne la réalisation de l'Église ici et maintenant – à la fois ce qui *est* et ce qui *devrait être* ». ¹⁶⁰ Cela signifie que l'Église ne consiste pas à « être Église », mais plutôt à « faire Église », car l'Église a toujours une fonction critique et prophétique et est « orientée vers l'engagement ». ¹⁶¹ À cet égard, le caractère pratique ou pastoral devrait toujours primer sur les autres dimensions de l'action ecclésiale et théologique. Il en va de même pour les différentes disciplines théologiques universitaires. Des disciplines telles que la théologie biblique, la théologie dogmatique, la théologie morale, le droit canonique, l'histoire de l'Église, etc., bien qu'elles aient une fonction irremplaçable dans l'Église, ne peuvent être exercées dans un espace anhistorique ou stérile. Compte tenu de la situation historique et contextuelle respective à laquelle elles ne peuvent échapper, cela signifie qu'elles sont « de nature pastorale » : quels que soient son contexte, sa portée, son objectif, etc., la réflexion théologique reste engagée envers l'Église, en d'autres termes, envers sa réalisation d'elle-même. ¹⁶² Nous trouvons ici un premier principe essentiel de l'organisation de la vie de l'Église, pour lequel le terme « approche pastorale » mérite d'être pleinement approuvé. Cela donne lieu à trois autres aspects, qui découlent tous de cette approche pastorale.

¹⁵⁹ FRANÇOIS : *Exhortation apostolique Evangelii gaudium sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui* (ci-après EG), 24 novembre 2013, 25 (italiques ajoutés), disponible à l'adresse https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazioneap_20131124_evangelii-gaudium.html.

¹⁶⁰ K. RAHNER : « Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen », dans : *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln-Zürich-Cologne : Benziger Verlag, 1967, 133-149, 134 : « La théologie pratique est cette discipline théologique qui s'occupe de l'accomplissement réel et idéal de l'Église, tel qu'il se réalise ici et maintenant, au moyen de l'éclairage *théologique* de la situation donnée dans laquelle l'Église doit s'accomplir dans toutes ses dimensions. » La version anglaise se trouve dans « Practical Theology Within the Totality of Theological Disciplines », dans : *Theological Investigations* IX, Londres : Darton, Longman and Todd, 1972, 101-114, p. 102 (italiques ajoutés).

¹⁶¹ « Car elle [la théologie pratique] est une réflexion *orientée vers la décision* » (c'est nous qui soulignons) (K. RAHNER : « Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen », 135 ; « Practical Theology Within the Totality of Theological Disciplines », 103).

¹⁶² Voir K. RAHNER : « Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen », 140f. (« La théologie pratique dans la totalité des disciplines théologiques », 107f.).

III.2.2. Le « sens des fidèles » au sein de l'Église

129. Un deuxième aspect concerne la question de l'ecclésiologie. Le pape François a repris le fil de la réflexion entamée par Vatican II dans la *Constitution dogmatique sur l'Église* lorsqu'il souligne que la fonction « prophétique » ou « enseignante » n'est pas l'apanage d'une élite spécifique ou d'un groupe d'experts au sein de l'Église, mais une responsabilité commune du peuple de Dieu dans son ensemble. « L'ensemble du peuple des fidèles » (*universitas fidelium*) est doté par l'Esprit Saint de ce « sens surnaturel de la foi » (*supernaturali sensu fidei totius populi*) qui l'empêche de s'égarer en matière de foi (LG 12,1). Selon les mots de François :

En tous les baptisés, du premier au dernier, la puissance sanctifiante de l'Esprit est à l'œuvre, poussant à l'évangélisation. Le peuple de Dieu est saint grâce à cette onction, qui le rend infaillible *in credendo*. Cela signifie qu'il ne s'égare pas dans la foi, même s'il ne trouve pas les mots pour expliquer cette foi. L'Esprit le guide dans la vérité et le conduit au salut. (Cf. LG 12) Dans le cadre de son amour mystérieux pour l'humanité, Dieu dote l'ensemble des fidèles d'un « instinct de la foi » – *sensus fidei* – qui les aide à discerner ce qui est véritablement de Dieu. La présence de l'Esprit confère aux chrétiens une certaine connaturalité avec les réalités divines, ainsi qu'une sagesse qui leur permet de saisir ces réalités intuitivement, même lorsqu'ils ne disposent pas des moyens de les exprimer avec précision. (EG 119)

Le pape ne laisse planer aucun doute : « Tous les baptisés, quelle que soit leur position dans l'Église ou leur niveau de formation à la foi, sont des agents de l'évangélisation » (EG 120). Il serait erroné d'en conclure que la responsabilité au sein de l'Église a été confiée à un groupe particulier d'acteurs, qu'il s'agisse des papes, des évêques, des théologiens ou des canonistes, et que le reste des fidèles ne constitue que de simples destinataires passifs. « Chaque chrétien est appelé, ici et maintenant, à s'engager activement dans l'évangélisation » (EG 120). De plus, l'infailibilité *in credendo*, à laquelle le pape fait référence en citant LG 12,1, doit certainement être distinguée de l'infailibilité *in docendo*, qui est spécifiquement attribuée au magistère. Cependant, le Concile Vatican II et le pape François insistent tous deux sur le fait que l'autorité d'enseignement dans l'Église ne peut être fragmentée en différents domaines de responsabilité, mais doit découler du même sens de la foi de tous les fidèles. L'Église est sans aucun doute guidée dans son autorité d'enseignement par le magistère du pape et des évêques, et les fidèles doivent y obéir fidèlement,¹⁶³ mais les croyants eux-mêmes ne peuvent plus être traités comme de simples échos de ce qu'enseigne la hiérarchie. La vision centrée sur la personne du Concile nous a également rappelé que la totalité des fidèles ne peut se réduire à une assemblée collective, mais se compose d'une communauté de croyants qui apportent leur propre réponse individuelle à l'appel de Dieu. Cela soulève une fois de plus la question de savoir ce que l'on entend réellement par le *sensus (fidei) fidelium*, le sens de tous les fidèles.

130. Si l'Église dans son ensemble est maintenue dans la vérité, alors le croyant individuel doit être doté de ce sens spirituel ou de cet instinct qui lui permet de s'attacher fermement à la vérité. Le *sensus fidelium* perdrait son fondement si la perspicacité sensorielle et investigatrice du croyant individuel faisait défaut. Cela implique une relation réciproque. Le croyant individuel possède cette connaissance spontanée et instinctive de la vérité parce que l'Église dans son ensemble, dont il a reçu la foi, a été « ointe de l'Esprit de vérité » (cf. 1 Jn 2, 20.27). Cela vaut également dans l'autre sens. L'Église en tant que communauté ne peut demeurer ferme dans la vérité que dans la mesure où chaque croyant individuel possède cette disposition intérieure à s'attacher à ce que Dieu a révélé. Nous devons ici rappeler un principe ecclésiologique fondamental selon lequel la communauté des croyants n'est ni un collectif dans lequel l'identité de l'individu se fond dans la masse, ni un conglomerat d'individus autonomes dépourvus de

¹⁶³ Voir LG 12,1 : « Ce discernement en matière de foi est suscité et soutenu par l'Esprit de vérité. Il s'exerce sous la conduite du saint Magistère, dans une obéissance fidèle et respectueuse à laquelle le peuple de Dieu accepte ce qui n'est pas seulement la parole des hommes, mais véritablement la parole de Dieu. (Cf. 1 Th 2, 13) »

toute identité commune. Cette structure organique de la communauté ecclésiale se reflète également dans la manière dont elle trouve et témoigne de la foi et de sa vérité. Il n'y a pas de vérité durable dans l'Église si elle n'est pas embrassée et défendue par des personnes concrètes dans des contextes particuliers. Ce glissement d'accent, d'une Église hiérarchique décidant de ce que les fidèles doivent croire vers une Église communautaire dans laquelle les fidèles ont une responsabilité autonome et active, met en évidence deux aspects : l'un est que *chaque fidèle* – qu'il s'agisse du pape, d'un évêque ou de n'importe qui d'autre – est guidé par l'Esprit et fortifié dans la foi, et participe ainsi à l'infaillibilité de l'Église ; l'autre est que, par conséquent, *l'Église dans son ensemble* proclame fidèlement et infailliblement la parole de Dieu, ce qui n'empêche pas que certains aient des tâches d'enseignement spécifiques réservées à ceux dont la seule tâche est d'exprimer authentiquement le consensus des fidèles.¹⁶⁴

131. Le terme *sensus fidei*, qui a été réintroduit lors de Vatican II, n'a jamais eu de signification significative et sans équivoque dans le vocabulaire théologique, ni dans l'histoire de l'Église et de la théologie, ni au cours des premières décennies de la période postconciliaire.¹⁶⁵ Ce concept n'a pris une nouvelle importance que récemment. En 2014, la Commission théologique internationale a consacré l'un de ses nombreux documents au *sensus fidei dans la vie de l'Église*, soulignant la nécessité de clarifier et, si possible, de développer davantage la vision du Concile sur la manière dont les fidèles participent à la vie de l'Église. Les théologiens de la Commission ont expliqué que « [e]n bannissant la caricature d'une hiérarchie active et d'un laïcat passif, et en particulier la notion d'une séparation stricte entre l'Église qui enseigne (*Ecclesia docens*) et l'Église qui apprend (*Ecclesia discens*), le Concile a enseigné que tous les baptisés participent selon leur manière propre aux trois fonctions du Christ : prophète, prêtre et roi. Elle a notamment enseigné que le Christ exerce sa fonction prophétique non seulement par l'intermédiaire de la hiérarchie, mais aussi par le biais des laïcs. »¹⁶⁶ Cependant, aussi compréhensibles et prometteuses que puissent être ces déclarations, il convient de noter que, d'un point de vue historique, le terme *sensus fidei* a été éclipsé par celui de *sentire cum ecclesia* : « ressentir, percevoir et comprendre en harmonie avec l'Église »¹⁶⁷ – un concept qui est devenu le dénominateur commun et largement accepté de la participation à la vie de l'Église et qui a prévalu pendant des siècles. Ce que l'on a souvent oublié dans cette ecclésiologie, c'est que le magistère est devenu la seule autorité capable de déclarer ce que représente le *sensus fidei*. Au lieu de servir de lieux de témoignage de la foi chrétienne (*loci theologici*), le *sensus fidei* a été progressivement réduit à des instances de confirmation de ce que l'Église avait proclamé. Vatican II a sans aucun doute brisé cette vision et semé les premières graines d'une forme d'appartenance à l'Église qui répondrait aux défis modernes. Mais seules les générations futures de chrétiens en témoigneront – les « voix des fidèles » en sont un exemple éloquent – : avant que tous les fidèles ne vivent en harmonie et en accord et que le *sensus (fidei) fidelium* ne puisse se transformer en *consensus fidelium*, le sens de chaque croyant (*sensus fidei fidelis*) doit d'abord être pris en compte et reconnu. En ce sens, le terme « voix des fidèles » prend tout son sens. La question de savoir comment la variété et la diversité des croyants individuels peuvent

¹⁶⁴ Il faut considérer que les fonctions magistérielles ne se limitent pas à la fonction d'enseignement. Bien que LG situe le *sensus fidei totius populi* dans le cadre de la fonction d'enseignement (cf. LG 12), il inclut la triple fonction du Christ, à savoir enseigner, sanctifier et gouverner, chacune ayant une responsabilité spécifique mais aussi globale dans la vie de l'Église : « Si donc, dans l'Église, tous ne suivent pas le même chemin, tous sont néanmoins appelés à la sainteté et ont reçu un privilège égal de foi par la justice de Dieu. (Cf. 2 P 1, 1) Et si, par la volonté du Christ, certains sont établis comme enseignants, pasteurs et dispensateurs des mystères au nom des autres, tous partagent néanmoins une véritable égalité en ce qui concerne la dignité et l'activité commune à tous les fidèles pour l'édification du Corps du Christ. » (LG 32, 3)

¹⁶⁵ « L'expression *sensus fidei* ne se trouve ni dans l'Écriture ni dans l'enseignement officiel de l'Église avant Vatican II. » (COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE : *Sensus Fidei dans la vie de l'Église*, 2014, 7, disponible sur https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensusfidei_en.htm)

¹⁶⁶ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE : *Le sensus fidei dans la vie de l'Église*, 4. 90.

¹⁶⁷ Ibid. 90.

refléter de manière adéquate un *sensus fidelium* et aboutir à un *consensus fidelium* relève d'une épistémologie des critères, sur laquelle nous reviendrons à la fin de cette section. Cependant, le concept de *sensus fidei fidelium* nous dit aussi quelque chose sur la manière dont la foi chrétienne peut être transmise d'une génération à l'autre.

III.2.3. La transmission de la foi et le ministère de l'enseignement

132. Bien qu'il ne soit pas cité en soi, le terme *sensus fidei* est également mentionné dans la *Constitution dogmatique sur la révélation divine, Dei verbum*.¹⁶⁸ La Constitution traite d'une herméneutique de la révélation de Dieu, expliquant comment l'Écriture et la Tradition, autorités première et seconde de la foi chrétienne, peuvent être transmises « afin que, en entendant le message du salut, le monde entier croie, qu'en croyant il espère, et qu'en espérant il aime » (DV 1). La transmission de la foi est une partie essentielle du ministère d'enseignement de l'Église, et c'est là la tâche de l'Église tout entière. Sa responsabilité principale est de transmettre fidèlement ce qu'elle a reçu : la communication de Dieu en Jésus Christ, rendue possible avec l'aide du Saint-Esprit qui est le principe de la réception de ce don. Pour garantir que la foi soit à la fois préservée et transmise efficacement, la Constitution identifie trois porteurs, ou autorités, au sein du ministère d'enseignement. La transmission de la foi s'opère « par la contemplation et l'étude des croyants, qui gardent ces choses dans leur cœur (*ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo*) (cf. Luc 2, 19. 51), par une compréhension intime des réalités spirituelles qu'ils expérimentent (*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*), et par la prédication de ceux qui ont reçu, par la succession épiscopale, le don certain de la vérité » (DV 8, 3). On peut bien décrire ces trois autorités actives en termes de théologie, de *sensus fidelium*, et le magistère.¹⁶⁹ Chacune de ces autorités (toutes issues de l'Écriture, de la Tradition et de l'Église en tant qu'autorité suprême) a une fonction distincte, mais en même temps *complémentaire* et *dialogique*, comme le montreront les passages suivants.

133. *Magistère* : Vatican II insiste sur le fait que le magistère peut s'exprimer au nom de toute l'Église en articulant la foi de toute l'Église : « ... la tâche d'interpréter authentiquement la parole de Dieu, qu'elle soit écrite ou transmise oralement, (...) a été confiée *exclusivement* au magistère vivant de l'Église » (DV 10,2 ; italiques ajoutés). À première vue, l'adverbe « exclusivement » semble adopter une ecclésiologie préconciliaire en soutenant une conception purement hiérarchique de l'Église et en suggérant que le ministère de l'enseignement est identique au magistère. Cependant, poursuit la Constitution, ce « ministère de l'enseignement » formel « n'est pas au-dessus de la parole de Dieu, mais il la sert » (DV 10,2). Puisque l'Écriture et la Tradition « forment un seul dépôt sacré de la parole de Dieu » qui a été « confié à l'Église » (DV 10,1), il faut en conclure que le rôle du magistère en tant qu'interprète faisant autorité de la révélation de Dieu ne doit pas être conçu en dehors de l'ensemble de la communauté des fidèles et, plus précisément, que la transmission de la foi a été confiée à l'Église tout entière et non pas seulement au magistère. Toute affirmation selon laquelle le magistère serait le seul destinataire et transmetteur de la parole de Dieu contredirait la vision herméneutique, théologique et ecclésiologique du Concile.

134. *Sensus fidelium* : Cela met en jeu l'autre autorité du ministère de l'enseignement, le *sensus fidelium*. Dans la mesure où le magistère *n'établit* pas la foi, mais la préserve et la transmet telle

¹⁶⁸ CONCILE VATICAN II : *Constitution dogmatique sur la révélation divine, Dei verbum* (ci-après DV), 18 novembre

¹⁶⁹ Voir F.A. SULLIVAN : *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*, Eugene, OR: Wipf & Stock, 1983, 174-218 ; O. RUSH : *The Eyes of Faith: The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, Washington, DC: CUA Press, 2009, 174-214.

qu'elle a été transmise par la communauté chrétienne à travers les âges,¹⁷⁰ *l'universitas fidelium* elle-même participe au ministère de l'enseignement et y contribue. En d'autres termes : « Les fidèles ordinaires, lorsqu'ils expriment leur foi, possèdent une véritable autorité d'enseignement, qui découle de leur dignité en tant que destinataires de la révélation première de Dieu. »¹⁷¹ Cependant, il serait erroné d'en déduire que le magistère se réduit à un simple récepteur passif du *sensus fidelium* : les évêques conservent leur mission apostolique d'enseigner au nom de l'Église. Selon Ormond Rush, il y a des moments où « le magistère est *l'ecclesia docens* et le *sensus fidelium*... est *l'ecclesia discens* » – sans oublier qu'il y a aussi des moments « où le magistère est appelé à être un corps d'enseignants à l'écoute et en apprentissage, un *magisterium discens* »¹⁷².

135. *Théologie (académique)* : On peut dire quelque chose de similaire, sur le plan du dialogue, de la manière dont la théologie est liée au magistère d'une part et au *sensus fidelium* d'autre part. La théologie, appelée « la contemplation et l'étude faites par les croyants, qui gardent ces choses dans leur cœur » (DV 8,2), dépend en ce sens de l'enseignement officiel, car c'est une discipline liée à l'Église, mais elle est en même temps autonome, puisque sa tâche consiste à rechercher des langages et des concepts convaincants pour exprimer la tradition ancienne d'une manière nouvelle pour aujourd'hui, en d'autres termes, à réinterpréter les sources de la foi d'une manière adaptée au contexte actuel. Cela fait de la théologie non pas la voix du magistère, mais un agent actif au sein du ministère de l'enseignement. En résumé, la théologie est l'un des trois piliers fondamentaux de la fonction d'enseignement de l'Église. Cela apparaît encore plus clairement lorsqu'on se rend compte que la théologie trouve dans l'autre autorité d'enseignement, c'est-à-dire le « sens des fidèles », un partenaire à part entière. Non seulement les documents et les pratiques du passé (qui font, par exemple, l'objet de l'histoire de l'Église, des études bibliques, de la théologie dogmatique, etc.), mais aussi les « réalités vécues » des fidèles qui ont reçu et répondu à l'appel de Dieu dans le présent, constituent un objet essentiel de la théologie et une source première pour la réflexion théologique. Lire les « signes des temps » (GS 4,1) ne signifie pas simplement prendre note de la situation actuelle et lui donner une tournure théologique ; cela signifie plutôt reconnaître que la présence salvifique et révélatrice de Dieu a déjà été interprétée par les fidèles, tant individuellement que communautairement. Les « réalités vécues » des fidèles, autre terme pour désigner *le sensus fidelium*, constituent un *locus theologicus* et donc une partie indispensable de l'autorité doctrinale de l'Église, dont la théologie et le magistère sont également tributaires.

136. Ce qui unit la mission première du ministère de l'enseignement dans ces trois domaines d'autorité distincts, à savoir le magistère, la théologie et *le sensus fidelium*, c'est la conviction que tous les efforts de l'Église doivent tendre vers une compréhension, une interprétation et une application plus profondes de la foi. *Dei verbum* en a posé les fondements. Elle affirme que la prédication apostolique ne doit pas seulement « être préservée (*conservari debebat*) par une succession ininterrompue de prédicateurs jusqu'à la fin des temps » (DV 8,1), mais que la tradition « qui vient des Apôtres *se développe* (*Traditio...proficit*) dans l'Église avec l'aide du Saint-Esprit » et, de même, qu'« il y a une *croissance* (*crescit*) dans la compréhension des réalités et des paroles qui ont été transmises » (DV 8,3 ; italiques ajoutées). Derrière cette hypothèse se cache le changement significatif opéré par Vatican II, passant d'une conception statique de la tradition – qui réduisait auparavant la révélation de Dieu à un ensemble d'affirmations – à ce que l'on pourrait appeler une « tradition vivante ».¹⁷³ *Dei verbum* parle de « la présence de cette tradition vivante (*huius Traditionis vivicantem praesentiam*), dont la

¹⁷⁰ Voir J. RATZINGER : « The Transmission of Divine Revelation », dans : H. VORGRIMLER (éd.) : *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. III, New York : Crossroad, 1989, p. 181-198 : « Dans ce processus de compréhension, qui est la manière concrète dont la tradition se déroule dans l'Église, l'œuvre du magistère est une composante (et, de par sa nature, une *composante* critique, *non productive*), mais elle n'est pas le tout (186 ; c'est nous qui soulignons).

¹⁷¹ H. VORGRIMLER : « Du Sensus Fidei au Consensus Fidei », dans : *Concilium* 180 (1985), 3-11, 8.

¹⁷² O. RUSH : *The Eyes of Faith*, 201.

¹⁷³ Voir Y. CONGAR : *Tradition et traditions : essai historique et théologique*, Londres : Burns & Oates, 1966, 189221.

richesse se déverse dans la *pratique* et la *vie* de l'Église croyante et priante » (DV 8,4 ; italiques ajoutés), nous rappelant ainsi que le développement et la croissance de la foi ne concernent pas seulement le magistère de l'Église, mais également sa *vie* et son *culte*.¹⁷⁴

137. Les notions de « développement » et de « croissance » utilisées dans *Dei verbum* ont certes trouvé leur place dans la théologie de Vatican II. Il faut toutefois garder à l'esprit que ce n'est pas ce que nous avons reçu de la communication de Dieu sur lui-même qui avance et progresse, mais que c'est la compréhension humaine (*perceptio*) de la parole de Dieu qui est soumise au développement et à la croissance. Les vérités immuables doivent, selon le pape François, s'adresser « aux hommes d'aujourd'hui » et s'exprimer, compte tenu des « changements culturels vastes et rapides d'aujourd'hui », dans un langage « qui en fasse ressortir la nouveauté permanente » (EG 41). En d'autres termes, le dépôt de la foi que l'Église doit transmettre n'est pas tombé du ciel, et ce n'est pas non plus un réceptacle monolithique et immuable qu'il faut maintenir intact. Il s'inscrit plutôt dans un long processus de recherche, de lutte, d'évaluation et d'adaptation, afin de pouvoir croître organiquement là où se trouve un terrain fertile pour un nouvel épanouissement. Le dépôt et la transmission de la foi se sont toujours articulés dans des contextes particuliers et portent la marque de l'historicité. En ce sens, la foi doit rester à l'écoute de son contexte et des situations concrètes, et elle doit être sensible aux transformations historiques. Le processus de transmission est ouvert, en constante évolution, relationnel et de nature contingente. Il est donc inévitable que l'Église ait toujours besoin d'une « réforme permanente » (UR 6,1). Cela nous amène enfin à un dernier aspect, à savoir la question épineuse de savoir pourquoi l'expérience humaine – source classique, mais souvent ignorée, de la connaissance théologique – mérite une réflexion théologique plus approfondie dans la vie des croyants.

III.2.4. L'expérience humaine comme source de connaissance théologique

138. Le terme « expérience », en tant que substantif comme en tant que verbe, est un terme familier dans le langage contemporain, bien qu'il reste l'un des concepts les plus inexpliqués et les plus énigmatiques. Les documents du Concile Vatican II ne disent généralement pas grand-chose sur l'expérience humaine. La Constitution pastorale précise avec soin que « l'appel à la grandeur et les profondeurs de la misère [de l'humanité]... *font partie de l'expérience humaine* » (GS 13,3) et que les besoins urgents de l'époque actuelle doivent être considérés « à la lumière de l'Évangile et *de l'expérience humaine* » (GS 46,1 ; toutes les italiques sont de l'auteur). Cependant, la signification de l'expérience humaine est largement réduite au « trésor d'expérience de l'humanité » (GS 33,2) et à « l'expérience des siècles passés (*saeculorum experientia*) » (voir GS 37,1 ; 41,2 ; 43,6 ; 44,2), sans grande considération pour la fonction productrice et créatrice de l'expérience. Un passage de la *Constitution sur la révélation divine* est bien plus remarquable. Aussi insignifiant qu'il puisse paraître, *Dei verbum* situe « le sens intime des réalités spirituelles », en d'autres termes le *sensus fidei fidelium*, dans *l'expérience* des croyants (*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia* ; DV 8,2 ; italiques ajoutés). Nous avons déjà clairement établi que la transmission de la foi est bel et bien la tâche

¹⁷⁴ Voir, par exemple, une déclaration du pape François dans laquelle il fait d'abord référence à DV, puis poursuit : « L'Église, dans son enseignement, sa vie et son culte, perpétue et transmet à toutes les générations tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit » (*Dei Verbum*, 8). Les Pères conciliaires n'auraient pu trouver une manière plus belle et plus synthétique d'exprimer la nature et la mission de l'Église. Ce n'est pas seulement dans l'« enseignement », mais aussi dans la « vie » et le « culte » que les fidèles peuvent être le Peuple de Dieu. » (FRANÇOIS : *Discours aux participants à la rencontre organisée par le Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation*, 11 octobre 2017, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/october/documents/papafrancesco_20171011_convegno-nuova-evangelizzazione.html.)

de l'ensemble du corps des fidèles, conjointement avec la théologie et le magistère, mais ce qui est encore plus frappant, c'est que l'expérience est désignée comme l'une des sources centrales de la connaissance. Certes, l'expérience ne peut être considérée comme la source unique et exclusive de la connaissance humaine ; en matière de foi, la tradition chrétienne a toujours souligné que la connaissance théologique se compose de quatre sources, à savoir l'Écriture, la tradition, la raison et l'expérience.¹⁷⁵ Néanmoins, en référence à DV 8, on peut à juste titre soutenir que le sens des fidèles s'appuie largement sur l'expérience et que celle-ci a une certaine priorité sur les trois autres sources.

139. Une fois encore, l'expérience, en tant que source de la réflexion chrétienne, ne prend toute sa valeur que lorsqu'elle est mise en relation avec les autres sources. Il en va de même pour les autres sources : l'Écriture, la tradition et la raison humaine, ou plutôt les disciplines profanes (notamment la philosophie, les sciences naturelles et sociales, l'histoire, la littérature, etc.) : chaque source est importante en soi, mais aucune n'est suffisante sans les autres ; aucune d'entre elles ne peut à elle seule nous fournir tout ce dont nous avons besoin pour une connaissance théologique adéquate. Toutes les sources sont dialectiquement liées entre elles, dans le but d'éviter les points de vue partiels et biaisés. Néanmoins, l'expérience diffère considérablement des autres sources ; c'est ce que Margaret A. Farley a appelé une source de connaissance « distincte »¹⁷⁶. L'expérience n'est pas simplement une source parmi d'autres que l'on peut choisir ou négliger à volonté ; au contraire, l'expérience est d'abord inhérente à toutes les autres sources et, ensuite, prédominante dans toutes les formes de connaissance humaine. Un rapide aperçu des différentes sources épistémologiques est utile : « L'Écriture, par exemple, est le récit de *l'expérience* de certaines personnes avec Dieu ; la tradition est *l'expérience* vécue d'une communauté de foi à travers le temps ; et les disciplines profanes, elles aussi, sont façonnées par *l'expérience* de ceux qui s'y adonnent. »¹⁷⁷ Ces sources sont façonnées par des compréhensions antérieures dans un contexte d'influences multiples et sont par conséquent le résultat d'expériences et d'interprétations à la fois personnelles et communautaires. La particularité de l'expérience devient encore plus claire lorsqu'on considère que ce que l'on peut qualifier d'« expérience passée » est soumis à une interprétation supplémentaire. L'expérience est le facteur clé pour lire et comprendre les autres sources, mais elle reste également l'acteur principal dans l'acquisition d'une connaissance adéquate dans la situation actuelle. « L'expérience passée... fournit le contenu de toutes les sources », mais « l'expérience présente offre un point de vue nécessaire et incontournable pour les interpréter. »¹⁷⁸ L'expérience, dans ses différentes strates, est au cœur de la fourniture de données, de leur réception et de leur reconnaissance dans la situation présente, ainsi que de leur ouverture à de nouvelles interprétations. Il semble donc évident que l'expérience se caractérise au mieux comme « le vécu contemporain des événements et des relations, ainsi que les sensations, les sentiments, les émotions, les intuitions et les compréhensions qui font partie de cette réalité vécue »¹⁷⁹. Comme il n'est pas possible de décrire de manière exhaustive la complexité et les dimensions multiples du concept d'expérience, nous nous limiterons à quelques aspects clés.

¹⁷⁵ Les théologiens contemporains s'accordent généralement à dire que la méthodologie de la réflexion théologique repose sur quatre sources : l'Écriture, la tradition, la raison humaine et l'expérience. Ces quatre sources sont également désignées sous le nom de « quadrilatère wesleyen », une méthodologie attribuée à John Wesley, chef de file du mouvement méthodiste à la fin du XVIII^e siècle, et développée au XX^e siècle par le théologien méthodiste américain Albert C. Outler (voir W.S.

GUNTER ET AL. : *Wesley and the Quadrilateral: Renewing the Conversation*, Nashville, TN : Abingdon Press, 1997). Pour la théologie catholique, voir C. CURRAN : *The Catholic Moral Tradition Today: A Synthesis*, Washington, DC : Georgetown University, 1999, 47-55.

¹⁷⁶ M.A. FARLEY : *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York-Londres : Continuum, 2006, 190.

¹⁷⁷ Ibid. (italiques ajoutées).

¹⁷⁸ EAD.: "The Role of Experience in Moral Discernment", in: L.S. CAHILL/J.F. CHILDRESS (eds.): *Christian Ethics: Problems and Prospects*, Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1996, 134-151, 136.

¹⁷⁹ EAD.: *Just Love*, 190. Ibid. : *Just Love*, 190.

140. Un premier aspect est que l'expérience est vécue consciemment par un être vivant. Il existe certes des expériences passées, mais elles ne déploient leur effet que si elles sont vécues maintenant, en ce moment concret. L'expérience perdrait une partie de sa pleine signification si elle n'était pas liée au moment présent. Le terme allemand *er-leben* illustre bien ce que signifie « vivre le présent » ou « vivre dans le présent ». L'expérience a sa place authentique dans les « réalités vécues ». C'est la raison pour laquelle, par exemple, toute théologie contemporaine du mariage serait incomplète sans les expériences et les réalités vécues des époux. Deuxièmement, l'expérience est toujours médiatisée historiquement et contextuellement. L'expérience peut paraître immédiate, spontanée ou intuitive, mais elle n'est jamais libre ni innocente de compréhensions antérieures. Elle peut sembler n'appartenir qu'au moi, individuellement et en privé, mais elle concerne toujours le moi en relation avec les autres. Elle peut paraître unique ou sans pareille, mais elle ne s'interprète jamais d'elle-même et s'inscrit donc toujours dans une matrice communautaire et sociale. En d'autres termes, l'expérience est en soi une expérience partagée et quelque chose qui doit être communiqué. Troisièmement, l'expérience n'est pas avant tout un acte autonome de liberté, qui peut être acclamé ou rejeté, mais quelque chose qui arrive à la personne de l'extérieur. Les sensations externes, les événements qui se produisent et les appels venant de l'extérieur sont de bons exemples de ce type d'« immédiateté ». D'autres réflexions sur les niveaux cognitif, émotionnel et pragmatique suivront par la suite, créant un espace de résonance et de récit qui, dans le meilleur des cas, sera un espace de confiance sur la base duquel d'autres interprétations pourront être faites. Mais il peut en être autrement ; l'expérience peut être une expérience négative ou contrastée ; elle peut être vécue comme un moment douloureux de déception, de perte ou de destruction, avec pour résultat que des ajustements seront inévitables.¹⁸⁰ En tout état de cause, l'expérience est l'espace privilégié de l'interprétation et donc la pierre angulaire de la compréhension herméneutique. Enfin, il n'existe aucun fonds ou dépôt d'expérience qui soit fondamental, immuable ou incontestable. Cela vaut également pour les autres sources. Il serait illusoire et trompeur de supposer que l'une ou l'autre de ces sources, qu'il s'agisse de la Bible, de la tradition, de la lumière de la raison ou de l'expérience, produira nécessairement la même vérité qu'il y a quelques siècles, décennies ou années. La simple vérité est que la connaissance humaine – dont l'expérience fait partie – est soumise à une critique et à des modifications constantes.

141. En résumé, étant donné que toutes les sources de connaissance théologique reposent sur l'interprétation, on peut affirmer que l'expérience est à la fois chronologiquement et épistémologiquement antérieure à tous les types d'interprétation : elle « constitue le critère ultime de l'exactitude et de l'adéquation »¹⁸¹ de toutes les interprétations élaborées jusqu'à présent. Cependant, la « priorité » accordée à l'expérience ne doit pas être comprise de manière ontologique, comme si elle était le juge ultime et indépendant de la connaissance humaine. L'expérience est plutôt à jamais ancrée dans une « circularité herméneutique inévitable »¹⁸². Le point de départ est et doit être l'expérience, mais dès que la priorité (contingente) de l'expérience est reconnue, le cercle herméneutique sans fin se met en mouvement. Elle « révèle une dialectique permanente entre le tout et la partie, le familier et l'inconnu, l'ancien et le

¹⁸⁰ D'un point de vue moral et théologique, on peut distinguer trois types d'expériences clés : les expériences qui donnent un sens positif à la vie (*Sinnerfahrung*) ; les expériences qui suscitent un sentiment de préoccupation et d'indignation

(*Kontrasterfahrung*) ; et les expériences qui offrent de nouvelles perspectives et ont une force motivante (*Motivationserfahrung*). Voir, par exemple, D. MIETH : *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, 4e édition révisée et augmentée, Fribourg/Suisse : Universitätsverlag, 4 1999, 141-145.

¹⁸¹ M.A. FARLEY : « The Role of Experience in Moral Discernment », 137.

¹⁸² Se référant au théologien moraliste protestant James Gustafson, Farley souligne : « Si l'expérience est toujours déjà structurée (par l'expérience antérieure précédemment interprétée), et si elle est structurée de telle sorte que individuellement et socialement, nous soyons prédisposés à rechercher et à trouver certaines significations, et si l'expérience est elle-même le juge ultime de l'interprétation qu'elle reçoit, alors nous semblons être confrontés... à une circularité inévitable » (M.A. FARLEY : « The Role of Experience in Moral Discernment », 138).

nouveau, le passé et le présent » : ¹⁸³ l'expérience ne peut être comprise si elle est détachée de l'histoire et des circonstances de la vie de la personne ; par conséquent, la *compréhension* se rattache toujours à une *interprétation* fondée sur un cadre familial issu du passé ; seul cela permet d'appliquer le contexte de compréhension aux circonstances présentes.¹⁸⁴ Tout cela fait de l'expérience une source fiable de connaissance humaine en général et de connaissance théologique en particulier. Des questions critiques se posent toutefois lorsqu'on se demande quelle *autorité* l'expérience peut avoir au sein du cercle des quatre sources de la connaissance théologique, en particulier dans la vie de l'Église.

142. Il ne faut pas oublier que l'expérience reste, surtout depuis le « tournant vers l'expérience » au XX^{ème} siècle,¹⁸⁵ l'une des sources épistémologiques les plus fréquemment contestées. L'Écriture et la tradition sont souvent considérées comme faisant autorité, bien qu'aucune des deux ne prime sur l'autre et que toutes deux restent dans une relation réciproque constante – ce qui, soit dit en passant, serait incompréhensible sans l'aide de la raison humaine et des disciplines scientifiques. En fait, la question de savoir laquelle de ces sources aura en fin de compte autorité reste soumise à une discussion et à une interdépendance sans fin. En ce qui concerne l'expérience, la situation semble tout aussi précaire, sinon plus, car il ne semble pas exister de critères généralement reconnus pour déterminer quelle expérience et celle de qui peut être considérée comme déterminante. Avant d'élaborer un ensemble de critères pour l'épistémologie théologique, ce qui sera l'objectif à la fin de cette partie, tout ce que nous pouvons dire est ceci : l'un des critères directeurs de la probité de l'expérience, peut-être le plus pertinent, est *l'intégrité* et *la maturité* : l'expérience tire sa compétence d'un enracinement centré sur la personne, de la responsabilité personnelle et d'un processus de vie continu ; les décisions spontanées et à court terme ne sont pas utiles à cet égard. Un autre aspect est celui de *l'intelligibilité*, de *la cohérence* et de *la communicabilité* : l'interprétation fondée sur l'expérience doit être compréhensible, elle doit avoir un sens pour l'interprète, et elle doit également être communicable, c'est-à-dire cohérente et accessible à un public plus large. En outre, il est important de *distinguer les conséquences utiles des conséquences néfastes* des interprétations de l'expérience ; compte tenu de l'ambivalence des pratiques de vie historiques, il faut éviter tant la tendance à l'absolutisme que celle au relativisme (« tout est permis »). Enfin, l'autorité de l'expérience dépend d'une *reconnaissance et d'une réception responsables* : les interprétations fondées sur l'expérience doivent, après un long processus de discernement, être reconnues de manière générale et collective et, dans le meilleur des cas, recevoir une réponse positive et constructive.

143. Il convient toutefois de mentionner un dernier aspect, à savoir la connotation *morale* de l'expérience. L'expérience n'a pas seulement une signification *fonctionnelle*, par exemple lorsqu'une idée ou une interprétation commence à prendre tout son sens (« maintenant, je comprends quelque chose ») ou qu'une mauvaise expérience (« cela ne peut pas être vrai ») incite à changer d'avis. L'expérience peut également avoir une signification *émotionnelle* qui peut s'exprimer, par exemple, par l'exclamation « cela me touche profondément ».¹⁸⁶ Le passage du caractère compréhensible, plausible et intègre des interprétations relatives à l'expérience, vers la volonté et l'engagement, c'est-à-dire de l'idée à l'action, n'est ni automatique ni nécessaire, mais il est également un fait que les expériences émotionnelles font

¹⁸³ O. RUSH : « Sensus Fidei : Faith 'Making Sense' of Revelation », dans : Theological Studies 62 (2001), 231-261, 233.

¹⁸⁴ Rush fait référence à la tradition herméneutique philosophique, la soi-disant triade herméneutique de la compréhension, de l'interprétation et de l'application, élaborée par H.-G. GADAMER : *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), ⁴ 1975, 250-360 (*Vérité et méthode*, trad. rév. J. Weinsheimer et D.C. Marshall, New York : Crossroad, 1989).

¹⁸⁵ M.A. FARLEY : « The Role of Experience in Moral Discernment », 135.

¹⁸⁶ Comme mentionné précédemment (voir D. MIETH : *Moral und Erfahrung*), alors que les *Sinnerfahrungen* et les *Kontrasterfahrungen* ont une signification fonctionnelle, les *Motivationserfahrungen* introduisent la personne dans le domaine de la morale.

aussi partie de la compréhension morale que l'on a de soi-même. Les exigences personnelles qui accompagnent une telle expérience émotionnelle attirent généralement l'attention sur le concept de « conscience », que Vatican II a qualifié de « for interne le plus secret et de sanctuaire » où la personne humaine est « seule avec Dieu », et, plus précisément, de loi qui n'est pas imposée à la personne mais à laquelle elle doit obéir, l'appelant à aimer le bien et à éviter le mal (cf. GS 16). La conscience est sans aucun doute un principe normatif général inhérent et enraciné en chaque être humain, qui le guide pour « faire ceci » et « éviter cela » ; mais elle ne le dégage pas de la responsabilité humaine de faire, dans des situations et contextes spécifiques, les choix d'un acteur vivant s'inscrivant dans un processus continu de vie.¹⁸⁷ Par conséquent, les critères mentionnés ci-dessus s'appliquent à toutes les formes d'expérience, y compris l'expérience morale.

III.3. Critères pour intégrer les réalités et les expériences vécues

144. Dans cette partie, nous avons accompli deux tâches : la première consistait à donner aux réalités vécues et aux expériences des couples mariés une place dans la vie de l'Église, et la seconde à leur fournir une position théologique. Nous avons déjà énuméré certains aspects dans la deuxième section, dont beaucoup ont une valeur axiomatique ou normative ; voir, par exemple, l'exigence selon laquelle le sens des fidèles (*sensus fidelium*) doit être intégré à l'Église, que le ministère d'enseignement de l'Église ne peut se réduire au magistère mais doit être étendu au « sens des fidèles » et à la théologie, ou que tant l'expérience des fidèles que les connaissances des sciences humaines doivent assumer leur responsabilité au sein de l'Église. Nous allons maintenant tenter d'élaborer un ensemble de critères qui pourraient aider à intégrer les réalités de la vie conjugale et familiale dans la foi chrétienne et fournir une orientation et des conseils à l'Église et aux fidèles, en particulier dans des situations en constante évolution et mutation.

145. Nous procédons en plusieurs étapes : tout d'abord, nous soulignons ce qui constitue réellement le trésor et la richesse du dépôt de la foi et doit donc être préservé. Ensuite, nous portons notre attention sur ce qui va à l'encontre de la conscience de la foi d'aujourd'hui, s'avère ne plus être viable ni justifiable, et doit être rénové, modifié, voire changé. Il existe toutefois une position intermédiaire entre la « préservation » d'une part et le « progrès » d'autre part : c'est le concept théologique de « développement ». Pour reprendre les termes de DV 8, la prédication apostolique doit être à la fois « préservée » et « développée », car la préservation en soi deviendrait un torse sans vie et le progrès en tant que tel ressemblerait à un départ précipité sans fin en vue. Il n'y a pas de continuité avec le passé sans innovation créative. S'il semble relativement facile d'identifier les critères de préservation (voir la première série de critères), il est beaucoup plus difficile de classer les critères appropriés qui s'appliquent d'abord au développement créatif (voir la deuxième série) puis à la rénovation constructive (voir la troisième série). Nous résumerons ces critères sous forme de courtes thèses.

146. Une première série de critères concerne l'identité, la continuité et l'unité de la foi chrétienne et peut être résumée au mieux sous le terme de « préservation ».

- Le fondement et la norme pour tous les croyants est ce que Dieu a accompli et révélé par Jésus-Christ pour le salut de l'humanité, ce qui a été attesté dans les Saintes Écritures, transmis par l'Église dans la réception apostolique, et transmis par le Saint-Esprit pour la compréhension, l'interprétation et l'application de la révélation salvifique.

¹⁸⁷ Voir également la section II.2.1. (« Sources, contexte et implications de l'approche centrée sur la personne »).

- Le dépôt de la foi contient « ce qui est partout, ce qui est toujours, ce qui est cru par tous » (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*) ; il s'agit d'un ensemble de connaissances et de pratiques « consolidé par les années, élargi par le temps, sublimé par l'âge » (*ut annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*),¹⁸⁸ en d'autres termes, c'est le résultat de périodes de réflexion constructive, de méditation et de transmission, qui ont conduit à une meilleure connaissance et ont été bien assimilées jusqu'à ce jour.
- L'enseignement de l'Église, dont la tâche principale est la transmission authentique et fidèle de la foi, a également une responsabilité spécifique, officielle et faisant autorité, et ce de trois manières : il doit offrir soutien et assistance aux fidèles, individuellement et collectivement, en particulier dans les situations de difficulté et de vulnérabilité ; il doit préserver les connaissances éprouvées de l'oubli ; et il doit garantir l'unité en cas de conflit, selon le principe que l'unité prime sur la diversité. En ce sens, intégrer les réalités et les expériences vécues signifie aussi affirmer explicitement les éléments consolidés de la foi, ce qui s'accompagne parfois de la prise de conscience surprenante que mettre l'accent sur l'essentiel peut revêtir une pertinence critique, provocatrice et innovante.

147. Avant de pouvoir aborder de manière adéquate les critères de révision, de modification et de changement, il semble nécessaire de rappeler certains principes qui ne sont pas moins caractéristiques de l'enseignement et de la législation de l'Église. Ici aussi, le terme « développement » peut servir de point pivot reliant les deux autres pôles, la préservation d'une part et la modification d'autre part.

- Les opinions et les documents doctrinaux n'ont jamais revêtu une forme uniforme et cohérente, mais constituent les résultats provisoires de longs processus de recherche, d'étude et de réflexion menés par les évêques, les théologiens, les canonistes et, dans le meilleur des cas, par l'ensemble de la communauté des fidèles. Supposer que les biens de la foi peuvent être considérés comme un dépôt immuable et figé à jamais reviendrait à ignorer le fait que l'Église a toujours été, et continuera d'être, marquée par la dissidence et, au pire, par la division.
- Malgré des efforts persistants en faveur de la cohérence et de la continuité, les enseignements et les lois de l'Église ne partagent pas tous le même degré de fermeté et d'importance. Vatican II nous a rappelé qu'« il existe un ordre ou une "hiérarchie" des vérités, car elles varient dans leur rapport au fondement de la foi chrétienne » (UR 11,3). Des documents postconciliaires récents ont réaffirmé le nombre limité de préceptes donnés par le Christ et les apôtres, tout en soulignant que certaines vérités expriment plus directement le cœur de l'Évangile (voir EG 36 et 43).
- La « continuité » de l'enseignement de l'Église ne signifie pas que la discontinuité et les corrections soient exclues, ni qu'un examen théologique plus approfondi ne soit pas nécessaire.¹⁸⁹ Les adaptations doctrinales concernant le soutien à la peine de mort et l'interdiction de l'homosexualité en sont des exemples éloquents. Les doctrines ne proviennent pas de sources de connaissance supérieures ou secrètes, fermées aux autres, mais constituent des réponses concises et formalisées à des questions et problèmes

¹⁸⁸ Cité d'après VINCENT DE LÉRINS : *Commenitorium*, 23,9, dans : PL 50.

¹⁸⁹ Le pape Benoît XVI a avancé l'idée que les documents magistériels, en particulier ceux du Concile Vatican II, doivent être lus selon une « herméneutique de la continuité », qu'il décrit comme l'herméneutique correcte, tandis qu'il affirme que l'« herméneutique de la discontinuité et de la rupture » est source de confusion dans l'Église (voir BENOÎT XVI : *Discours à la Curie romaine*, 22 décembre 2005, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html). Cependant, la déclaration du pape Benoît XVI a, à juste titre, suscité une opposition.

controversés pour lesquels de nouvelles réponses doivent être trouvées dans les circonstances changeantes d'aujourd'hui.

- Les doctrines et les disciplines de l'Église sont en constante évolution, car « les lois, les modes de pensée et de sentiment hérités des générations précédentes ne semblent pas toujours bien adaptés à la situation actuelle » (GS 7,2). Des documents magistériels récents ont souligné l'importance de réexaminer « les règles ou les préceptes qui ont pu être très efficaces en leur temps, mais qui n'ont plus la même utilité pour guider et façonner la vie des personnes » (EG 43).
- Puisque le dépôt de la foi repose sur des relations personnelles, avec Dieu comme partenaire d'alliance des êtres humains, il ne peut jamais être exprimé pleinement et complètement. Toute interprétation doctrinale, même celle du magistère, reste nécessairement insuffisante. La proclamation de l'Église est donc autorisée et tenue de se détacher de certaines formes historiques de présentation de la foi, précisément afin de la préserver dans sa forme intacte comme la représentation la plus appropriée de la foi chrétienne pour la situation actuelle.

148. Le défi le plus difficile est sans doute celui de la révision, de la modification ou du changement novateurs. Nous nous limiterons à trois aspects qui nécessitent tous de toute urgence des mesures correctives : la dérégulation du fonctionnement organique de l'Église, la non-réception de l'enseignement de l'Église et la perte de crédibilité de la communauté chrétienne.

- Un problème majeur survient lorsque les autorités doctrinales authentiques de l'Église, à savoir le magistère, *le sensus fidelium* et les théologiens, dont la tâche est de veiller à ce que l'Église demeure dans la vérité, n'interagissent plus les uns avec les autres, mais s'éloignent les uns des autres et s'opposent de manière irréconciliable. L'interdiction de la contraception artificielle en est un exemple parfait. Si le magistère maintient fermement une déclaration doctrinale sans consulter ni reconnaître l'autorité du *sensus fidelium* et des théologiens, l'Église dans son ensemble se désarticule. En d'autres termes, l'Église risque d'être compromise en tant qu'unité organique.
- Un deuxième cas est celui de la « non-réception », illustré là encore par *Humanae vitae*. La réception d'une déclaration doctrinale n'est pas encore acquise si les évêques acceptent l'enseignement mais ne tiennent pas compte de l'approbation (ou de la désapprobation) de la communauté ecclésiale locale. Il en va de même lorsque les évêques n'expriment pas formellement leur désaccord. Une doctrine n'est reçue par la foi de l'Église que lorsqu'elle a été acceptée par le *sensus fidelium* et qu'elle est entrée dans la conscience de foi des fidèles de telle sorte qu'elle trouve un écho dans leurs convictions normatives, de sorte qu'ils s'efforcent d'agir en conséquence dans leur comportement concret. « Ainsi, la réponse des fidèles à l'enseignement du magistère a pour effet de boucler un cercle : de la foi de l'Église à l'enseignement officiel, puis de nouveau à la foi de l'Église. »¹⁹⁰ Si la réponse finale n'est pas donnée, le cycle de la réception est interrompu. De plus, plus la réception est retardée, plus on suppose que le refus initial est de nature permanente, de sorte qu'on peut parler d'une non-réception de la doctrine – avec toutes les implications néfastes que cela comporte encore aujourd'hui.
- Enfin, la longue durée de la non-réception révèle une autre sorte de lacune, ou plutôt de « point aveugle », dans l'enseignement de l'Église qui va au-delà des turbulences politiques causées, par exemple, par *Humanae vitae*. De nos jours, l'institution du mariage est également confrontée à une pluralité de modes de vie et de visions morales différentes. L'Église peut certes parler d'une seule voix, qui peut être familière à certaines personnes en

¹⁹⁰ F.A. SULLIVAN : *Magisterium*, 112.

raison de leur propre parcours ou même particulièrement digne de confiance, mais elle ne peut pas simplement prétendre être faisant autorité, vraie et valable sur la seule base de son autorité magistérielle. L'Église court le risque d'abandonner les repères de guidage et d'orientation qu'elle a longtemps fournis, si ses positions officielles ne sont pas soumises à l'épreuve de la probité et de la plausibilité. Ce n'est qu'avec l'aide de la raison, tant théorique que pratique, et de l'expérience, tant personnelle que partagée, que l'Église peut former une communauté durable. Si cela fait défaut ou disparaît, l'Église est confrontée à l'un de ses plus grands risques aujourd'hui, à savoir la perte de sa « crédibilité » au sein de la communauté chrétienne. Les réponses au questionnaire pour le Synode des évêques de 2014 en ont clairement témoigné.

IV. Le Code de droit canonique de 1983 et le Catéchisme de l'Église catholique réexaminés à la lumière de l'évolution de l'enseignement et de la législation de l'Église

149. Dans les parties précédentes, nous avons tenté d'accomplir une triple tâche : premièrement, nous avons voulu montrer ce qui nous a incités à revisiter la théologie du mariage introduite par le Concile Vatican II et à l'approfondir en réponse aux défis d'aujourd'hui (I.). Deuxièmement, nous avons exprimé notre pleine adhésion à la théologie conciliaire, en soulignant les impasses dans lesquelles la théologie du mariage s'est enlisée au cours de la période postconciliaire, tant sur le plan théologique que canonique (II). Troisièmement, nous avons élargi notre perspective à un aspect souvent ignoré dans l'Église, à savoir les « réalités vécues » et le « sens » des fidèles (*sensus fidelium*) (III). Cela nous conduit à la dernière et dernière partie, qui vise à approfondir la compréhension théologique et la réglementation du mariage. Pour ce faire, nous examinons d'abord le *Codex Iuris Canonici* de 1983, puis le *Catéchisme de l'Église catholique*, publié pour la première fois en 1992, car il s'agit de textes influents concernant la théologie du mariage qui ont un impact considérable sur la vie pastorale à travers le monde. Deux éléments servent de base à notre examen des thèmes liés au mariage dans le *Code de droit canonique* et le *Catéchisme* : premièrement, la mise en évidence des vestiges préconciliaires qui ont été examinés dans la partie II, et deuxièmement, le malaise ressenti par la majorité des fidèles, tel qu'il est montré dans la partie III.

150. Comme mentionné précédemment, la quatrième partie est subdivisée en deux sections, dans lesquelles le *Code* est examiné en premier lieu, suivi du *Catéchisme*. Au sein de ces deux sections, nous suivons la même structure d'argumentation : tout d'abord, nous mettons en évidence les points forts, c'est-à-dire les « valeurs et avantages » des documents magistériels ; ensuite, nous nous concentrons sur les « incohérences et lacunes » qui font obstacle à une lecture conciliaire et contextuelle des documents ; enfin, nous énumérons brièvement les critères les plus importants ou les « suggestions pour un développement ultérieur » de l'enseignement et du droit de l'Église.

IV.1. Le Code de droit canonique revisité

151. Le *Codex Iuris Canonici*, promulgué par le pape Jean-Paul II en 1983, représente l'une des réalisations juridiques les plus importantes de l'ère postconciliaire. Dans la constitution apostolique par laquelle le *Code* a été promulgué, *Sacrae disciplinae leges*, le pape Jean-Paul II a présenté le *Code* comme « un moyen efficace par lequel l'Église peut progresser en conformité avec l'esprit du Concile Vatican II ». Il a affirmé que « le Code, non seulement par son contenu, mais aussi par son origine même, manifeste l'esprit de ce Concile ». Le pape a ajouté que « ce qui constitue la “nouveau” substantielle du Concile Vatican II, dans la ligne de la tradition législative de l'Église, surtout en matière d'ecclésiologie, constitue également la “nouveau” du nouveau Code ». ¹⁹¹

152. Notre tâche commune, en tant que théologiens et canonistes, consiste donc à examiner si les canons sur le mariage (cann. 1055-1165 : « Titre VII » du « Livre IV ») du *Code* réalisent

¹⁹¹ JEAN-PAUL II : *Constitution apostolique Sacrae disciplinae leges pour la promulgation du nouveau Code de droit canonique*, 25 janvier 1983, disponible sur https://www.vatican.va/content/john-paulii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges.html.

véritablement ce qu'ils prétendent accomplir, à savoir l'incarnation de la vision conciliaire du mariage.

Cette étude se déroulera en trois étapes : premièrement, en identifiant les valeurs et les points forts des canons actuels et en reconnaissant les bienfaits juridiques et pastoraux qui s'y trouvent déjà ; deuxièmement, en analysant leurs incohérences et leurs lacunes à la lumière des enseignements du Concile, de la théologie postconciliaire et des réalités vécues par les fidèles à travers le monde ; et troisièmement, en esquissant des propositions pratiques de développement, visant à concilier la cohérence législative avec cette vision.

IV.1.1. Valeurs et avantages

153. Une première valeur de la législation canonique actuelle sur le mariage réside dans sa tentative d'intégrer, au moins partiellement, l'enseignement de *Gaudium et spes*. Par exemple, le can. 1055 §1 – qui est le premier canon sur le mariage dans le *Code* – parle du mariage comme d'une « alliance » (*foedus*) et identifie ses deux fins essentielles comme étant le bien des époux (*bonum coniugum*) et la procréation et l'éducation des enfants (*bonum prolis*) : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme établissent entre eux une communauté de vie pour toute la vie et qui est ordonnée par sa nature au bien des époux ainsi qu'à la procréation et à l'éducation de la descendance, a été élevée par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement entre les baptisés. » Il convient de rappeler que le can. 1012 § 1 du *Code* de 1917 – qui était également le premier canon sur le mariage – définissait le mariage avant tout comme un « contrat », le situant clairement dans les catégories contractuelles romaines classiques : « § 1. Le Christ Seigneur a élevé le contrat matrimonial lui-même à la dignité de sacrement entre les baptisés. » En ce sens, le can. 1055 § 1 du *Code* révisé, inspiré par l'enseignement conciliaire, semble chercher à orienter la réglementation du mariage au-delà d'un schéma purement contractuel et ouvre la possibilité de considérer le mariage canonique à travers le prisme d'une anthropologie centrée sur la personne qui reflète la vision du Concile de l'amour humain comme participation à la communion divine. Dans le même esprit, le can. 1057 §2 décrit le consentement matrimonial comme « un acte de la volonté par lequel un homme et une femme se donnent et s'acceptent mutuellement par une alliance irrévocable afin d'établir le mariage », alors que son équivalent précédent, le can. 1081 § 2 du *Code* de 1917, définissait le consentement matrimonial comme « un acte de la volonté par lequel chaque partie donne et accepte des droits perpétuels et exclusifs sur le corps pour les actes qui sont en eux-mêmes propres à la procréation ».

154. Une autre valeur, étroitement liée à ce qui vient d'être souligné, concerne l'inclusion du bien des époux (*bonum coniugum*) parmi les fins du mariage et l'abandon de l'ordre hiérarchique de ces fins tel qu'il figurait dans le *Code* de 1917. Le can. 1013 du *Code* de 1917 stipulait : « La fin première du mariage est la procréation et l'éducation des enfants ; la fin secondaire est le soutien mutuel et le remède à la concupiscence. » Le can. 1055 du *Code* de 1983 remplace cette fin secondaire par le bien des époux et le reconnaît comme « co-essentiel » plutôt que dérivé par rapport à la fin procréative. Cette évolution a des conséquences canoniques importantes, notamment en ce qui concerne l'évaluation du consentement matrimonial et de la capacité matrimoniale. Dans le même temps, les canons s'abstiennent intentionnellement de définir le *bonum coniugum*, laissant ainsi une marge pour un développement ultérieur de son interprétation. Cette ouverture a en effet été explorée dans la jurisprudence de la Rote romaine, qui a mis en évidence, entre autres éléments, la réciprocité interpersonnelle, les attentes légitimes et la parentalité responsable comme expressions concrètes du *bonum coniugum*.

155. Une autre valeur de la législation canonique actuelle sur le mariage réside dans son affirmation de la sacramentalité du mariage entre baptisés. Comme indiqué ci-dessus, le can. 1055 § 1 stipule :

« L'alliance matrimoniale [...] a été élevée par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement entre les baptisés », préservant ainsi le caractère spécifiquement ecclésial du mariage chrétien. Il reconnaît que le sacrement confère une « fermeté particulière » (*peculiarem firmitatem*) aux deux propriétés du mariage, à savoir l'unité et l'indissolubilité.

156. Une autre valeur de la législation actuelle sur le mariage réside dans sa volonté d'affirmer et de protéger l'égalité, la liberté, la délibération et l'engagement des époux dans la célébration du mariage. Le can. 1057 stipule que le consentement matrimonial doit être échangé « entre des personnes qualifiées par la loi » et doit être « légitimement manifesté ». À cette fin, les canons sur les empêchements au mariage (can. 1083-1094) et sur les causes de nullité (can. 1095-1107) établissent un cadre de garanties contre les mariages célébrés par tromperie, erreur, ignorance, simulation, contrainte, crainte, incapacité psychologique, ou par le biais de crimes tels que le meurtre ou l'enlèvement. En particulier, le can. 1095 reconnaît des formes d'incapacité découlant d'un manque d'usage suffisant de la raison, d'un grave défaut de discernement – c'est-à-dire l'incapacité de comprendre, d'évaluer et de choisir librement le mariage – et de l'incapacité d'assumer et de remplir les obligations essentielles du mariage, catégories qui n'avaient pas de véritable équivalent dans le *Code* de 1917. De plus, les canons sur la forme canonique du mariage (can. 1108-1123) établissent un cadre juridique régissant la célébration et l'enregistrement en bonne et due forme du mariage, préservant ainsi à la fois la volonté et l'acte public des époux. Le can. 1060 affirme en outre que « le mariage jouit de la faveur du droit » et que « en cas de doute, la validité du mariage doit être présumée jusqu'à preuve du contraire », protégeant une fois encore la décision publique et définitive des époux contre des doutes infondés. Parallèlement, les canons 1130-1133, relatifs aux mariages célébrés en secret, révèlent la sagesse pastorale du droit ecclésiastique en réglementant des situations exceptionnelles et complexes dans lesquelles la publicité pourrait causer un grave préjudice aux époux ou à autrui, comme des menaces pour la réputation, la sécurité personnelle ou de graves répercussions sociales.

157. Un autre atout de la législation actuelle sur le mariage réside dans le fait qu'elle prévoit également un certain nombre de normes visant à favoriser, dans la mesure du possible, le mariage en tant que « partenariat de vie et d'amour ». Par exemple, les canons relatifs à la préparation au mariage exigent la mise en place de structures diocésaines et paroissiales pour la préparation lointaine, proche et immédiate des époux (can. 1063-1064), et situent le mariage dans l'économie sacramentelle plus large en le liant explicitement à la Confirmation, à la Réconciliation et à l'Eucharistie. Ce faisant, ils soulignent que la vie conjugale s'inscrit dans un processus d'initiation chrétienne complète et de conversion permanente (can. 1065). L'enquête préliminaire prévue par les can. 1066-1067 offre un mécanisme rigoureux pour discerner les situations qui pourraient rendre un mariage non seulement invalide, mais aussi gravement imprudent. Dans le même temps, il convient de noter que la disposition de la loi prévoyant un système de dispenses en la matière (cf. can. 1078) révèle la sagesse pastorale de l'Église, dans la mesure où elle permet une certaine souplesse dans des circonstances exceptionnelles ou complexes, garantissant ainsi que la loi fonctionne comme un moyen de salut plutôt que comme un obstacle à la grâce. Pour leur part, les canons qui énoncent les effets et les devoirs découlant du mariage réaffirment la permanence et l'exclusivité du lien conjugal, ainsi que la consécration sacramentelle des époux baptisés (can. 1134). Ils soulignent en outre l'égalité des époux en matière de droits et de devoirs, y compris leur responsabilité partagée dans l'éducation et la prise en charge des enfants – une obligation sérieuse pour tous les parents chrétiens, mariés ou non, également inscrite au can. 226 du *Code* – tout en éliminant certaines distinctions obsolètes concernant la légitimité (cann. 1135-1138).

158. Une autre valeur concerne l'intention du *Code* de 1983 de traiter avec un respect sincère la conscience et la foi des époux dans les mariages mixtes (c'est-à-dire entre un catholique et un non-catholique baptisé) et dans les mariages affectés par une disparité de culte (c'est-à-dire entre un catholique et une personne non baptisée). Dans le *Code* de 1917, ces mariages étaient traités avec une méfiance marquée et soumis à des garanties juridiques strictes. Les canons abrogés interdisaient sévèrement les mariages entre un catholique et un non-catholique baptisé (can. 1060), n'autorisaient les dispenses que pour une cause grave et uniquement après la prise de promesses formelles, normalement par écrit (can. 1061), obligeaient le conjoint catholique à œuvrer avec prudence à la conversion du partenaire non-catholique (can. 1062), interdisaient toute forme de participation religieuse avant ou après la célébration catholique avec un ministre non-catholique (can. 1063), et exigeaient des pasteurs qu'ils découragent les mariages mixtes ou les mariages avec des personnes ayant abandonné la foi, qu'ils veillent à leur conformité avec le droit de l'Église et qu'ils surveillent attentivement le respect des promesses faites (can. 1064). En revanche, les canons actuels (can. 1124-1129) et le can. 1086 établissent un parcours juridique qui autorise plus facilement de tels mariages sous certaines conditions. De plus, le droit canonique contemporain cherche à promouvoir l'unité ecclésiale et à honorer les traditions des autres Églises en autorisant, dans des circonstances particulières, des dispenses de la forme canonique dans les mariages mixtes, et en affirmant que, dans les mariages entre un catholique et un orthodoxe, la forme canonique n'est requise qu'à des fins de licéité (can. 1127).

159. Une autre valeur réside dans l'intention et l'effort des can. 1156-1165 de régulariser discrètement les mariages invalides par le biais des instruments juridiques de *la convalidatio* et de *la sanatio in radice*, qui permettent la validation rétroactive ou renouvelée du consentement. Bien que ces mécanismes s'inscrivent dans un cadre juridique fortement centré sur le consentement, les canons reconnaissent néanmoins l'importance de l'expérience vécue de l'amour par les époux et cherchent à servir la paix des familles et le bien-être des enfants sans soumettre les époux à un examen public inutile. L'extension, dans le Code de 1983, de la faculté d'accorder *la sanatio in radice* aux évêques diocésains reflète une intention de rendre ce remède juridique plus accessible et plus adapté aux besoins pastoraux.

160. Une autre valeur réside dans le fait que le *Code*, bien que de manière encore insuffisante – comme nous le verrons dans la section suivante –, tente d'offrir différentes réponses pastorales devenues juridiques aux situations de rupture du mariage. Tout d'abord, les canons 1151 à 1155 visent à fournir un cadre juridique pour les cas de séparation, en offrant un recours, bien que limité, dans les situations d'adultère, de danger grave ou de cohabitation intolérable, tout en protégeant la partie innocente et en préservant le bien-être des enfants. Ces canons reconnaissent qu'une « cause légitime » peut dispenser les époux de « l'obligation [...] de préserver la vie conjugale » (can. 1151-1153) et peut accorder au conjoint innocent « le droit de rompre la vie commune » (can. 1152), tout en garantissant que « l'entretien et l'éducation adéquats des enfants doivent toujours être assurés de manière appropriée » (can. 1154). Deuxièmement, les canons 1142-1150 prévoient la possibilité de dissoudre un mariage valide en cas de non-consommation ou en vertu du privilège de la foi, c'est-à-dire lorsqu'un mariage non sacramentel est dissous au nom de la foi de l'une des parties.

IV.1.2. Incohérences et lacunes

161. Comme indiqué ci-dessus, les valeurs et les avantages des canons actuels trouvent leur origine dans une intention sincère et légitime et reflètent un effort louable pour accueillir la théologie du mariage de Vatican II centrée sur la personne, ou du moins certains de ses éléments, et pour les traduire en termes juridiques. Pourtant, comme déjà évoqué plus haut, les canons échouent souvent dans la mise en œuvre concrète de ces objectifs louables. Cette section mettra donc en évidence certaines incohérences et lacunes des canons actuels sur le mariage, considérés

à la lumière de l'enseignement de Vatican II, de la théologie postconciliaire et des réalités vécues par les fidèles à travers le monde. Elle montrera que certains aspects des canons n'expriment pas pleinement la vision du Concile ni l'expérience des fidèles et ne favorisent pas le développement ultérieur de la législation de l'Église. Cette analyse suivra l'ordre chronologique des canons, à quelques exceptions nécessaires près.

162. La contradiction la plus significative réside dans le fait que, bien que le can. 1055 §1 – le premier canon sur le mariage – parle bien de « l'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme établissent entre eux une communauté de vie pour toute la vie », la section sur le mariage dans son ensemble (« Titre VII » du « Livre IV » du *Code*) continue de concevoir – et donc de réglementer et de protéger – le mariage principalement à travers la perspective d'un modèle contractuel. En d'autres termes, le mariage est principalement traité comme l'acte juridique de consentement légitimement manifesté entre des personnes qualifiées par la loi (le *matrimonium in fieri*), plutôt que comme la communion vivante et interpersonnelle de vie et d'amour qui se déploie de manière dynamique au fil du temps (le *matrimonium in facto esse*). Si l'acte de consentement est sans aucun doute central tant pour la théologie que pour le droit canonique, ce déséquilibre privilégie l'acte de contracter le mariage par rapport à la réalité continue de le vivre. Ce faisant, il occulte le passage, introduit par le Concile et développé dans la théologie postconciliaire, d'un « modèle contractuel » à un « modèle d'alliance » du mariage, ainsi que l'accent mis par le Concile sur le processus, la croissance, la fidélité, la progressivité et la sanctification au sein de l'histoire concrète de la vie d'un couple.

163. Il est également regrettable que, alors que le Concile, dans GS 48,1, définit le mariage comme « la communauté intime de vie et d'amour conjugaux », le can. 1055 §1 se limite à décrire le mariage comme « une communauté de toute la vie ». Définir le mariage simplement comme « une union pour toute la vie », plutôt que comme « l'union intime de vie et d'amour », risque de négliger les caractéristiques essentielles et les réalités vécues du mariage – telles que l'engagement émotionnel, les liens affectifs et l'effort à long terme requis pour soutenir l'amour conjugal – qui sont indispensables à la compréhension du mariage telle qu'elle est articulée par Vatican II. Comme nous le verrons plus loin, cette omission a également influencé la définition du mariage dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, qui reprend littéralement le can. 1055 §1 au paragraphe 1601.¹⁹²

164. Une autre lacune concerne l'affirmation du can. 1055 §2 relative à la sacramentalité ipso facto d'un mariage entre deux personnes baptisées : « entre personnes baptisées, il ne peut y avoir de contrat matrimonial valide qui ne soit pas, de ce fait même, un sacrement ». Cette norme exclut de fait la possibilité d'un mariage purement naturel entre deux personnes baptisées, par exemple lorsque l'un des époux ou les deux n'ont pas l'intention de contracter un mariage sacramentel. Une telle position soulève de sérieuses questions concernant la liberté de conscience et le consentement intérieur. Des difficultés similaires se posent lorsque l'un des époux ou les deux n'ont pas une compréhension suffisante de la signification du sacrement en raison de lacunes dans la foi, la catéchèse ou la pratique ecclésiale, risquant ainsi une forme d'automatisme sacramentel. Séparer la validité juridique du mariage de sa sacramentalité pourrait, en revanche, ouvrir la voie à une certaine notion de gradualité en matière de sacramentalité, correspondant au degré d'engagement d'une personne dans la foi. Par exemple, les catholiques baptisés qui ne souhaitent pas célébrer un mariage sacramentel pourraient néanmoins contracter un mariage valide, soit par une cérémonie civile reconnue par l'Église, soit par une autre forme de célébration au sein de l'Église. Le concept de gradualité n'est pas étranger au droit canonique ; il apparaît déjà, par exemple, dans le traitement de l'indissolubilité du mariage. Si tous les mariages valides sont considérés comme indissolubles aux yeux de l'Église, certains sont, en termes juridiques, « plus indissolubles » que d'autres : les mariages

¹⁹² Voir section IV.2.1.2. (« Incohérences et lacunes »), n° 204-205

naturels peuvent être dissous par le privilège de la foi ; les mariages sacramentaux mais non consommés peuvent être dissous par une dispense pour non-consommation ; tandis que les mariages sacramentaux et consommés ne peuvent être dissous que par la mort (can. 1141). De plus, sans adhérer à l'idée que le sacrement du mariage est réservé aux seuls parfaits, il reste nécessaire de se demander si le mariage continue de fonctionner comme un « sacrement » – c'est-à-dire comme signe et instrument de grâce – lorsque la communion conjugale a effectivement cessé d'exister dans la pratique, ou lorsque les époux en sont même venus à se haïr. En d'autres termes, peut-on soutenir de manière cohérente que la grâce de Dieu continue d'opérer dans le mariage en tant que sacrement lorsque les « espèces » du sacrement se sont effectivement détériorées ?

165. Une autre lacune concerne la notion de consommation du mariage telle qu'elle est formulée au can. 1061 : « § 1. Un mariage valide entre baptisés est dit *ratum tantum* s'il n'a pas été consommé ; il est dit *ratum et consummatum* si les époux ont accompli entre eux, de manière humaine, un acte conjugal propre en soi à la procréation de la descendance, à laquelle le mariage est ordonné par sa nature et par lequel les époux deviennent une seule chair. §2. Une fois le mariage célébré, si les époux ont vécu ensemble, la consommation est présumée jusqu'à preuve du contraire. » Les aspects problématiques de ce canon se manifestent à plusieurs niveaux. Outre le fait que le terme « consommation » comporte des connotations patriarcales et peut ne plus être facilement compris dans les contextes contemporains, le canon reflète une anthropologie sexuelle réductionniste et préconciliaire dans laquelle seuls les rapports sexuels génitaux sont considérés comme actualisant l'unité conjugale. S'il est vrai que le can. 1061 introduit l'expression *humano modo*, le droit canonique gagnerait à élargir la notion de consommation pour y inclure un niveau « existentiel », c'est-à-dire des situations dans lesquelles une véritable relation interpersonnelle – « le partenariat intime de la vie conjugale et de l'amour » – n'a jamais été véritablement atteinte ou réalisée.

166. Deux canons concernant la dissolution des mariages consommés et non consommés sont étroitement liés à cette question. Le can. 1141, qui influence directement le paragraphe 1640 du *Catéchisme de l'Église catholique*, stipule : « Un mariage qui est *ratum et consummatum* ne peut être dissous par aucune puissance humaine et pour aucune cause, sauf la mort. » Le can. 1142 ajoute : « Pour une juste cause, le Souverain Pontife peut dissoudre un mariage non consommé entre personnes baptisées ou entre une partie baptisée et une partie non baptisée, à la demande des deux parties ou de l'une d'entre elles, même si l'autre partie s'y oppose. » À la lumière des expériences vécues par les époux dont le mariage se brise, le can. 1141 peut donner l'impression que l'Église n'a aucune responsabilité ni aucun devoir de s'engager de manière constructive dans ces situations, tout en préservant la doctrine de l'indissolubilité de l'alliance matrimoniale. En revanche, la dispense envisagée au can. 1142 offre à l'Église la possibilité de réfléchir plus profondément à la question de savoir si elle possède l'autorité de dissoudre des mariages ratifiés non seulement sur la base de la non-consommation, mais aussi en vue de biens supérieurs – tout comme l'Église, à l'exemple de l'apôtre Paul dans 1 Co 7, 12-15, dissout des mariages consommés mais non sacramentaux « au nom de la foi ». Toutefois, tel qu'il est actuellement formulé, le can. 1141 exclut de fait toute réflexion de ce type. De plus, la faculté accordée au can. 1142 invite également à se demander si l'autorité de dissoudre les mariages non consommés doit rester exclusivement dévolue au Souverain Pontife ou si elle pourrait être étendue à d'autres, tels que les évêques diocésains, rendant ainsi ces processus plus personnels, accessibles et efficaces. À la base de la justification juridique actuelle se trouve le fait que, en Mt 16, 19, le Christ a confié « le pouvoir des clés » à Simon Pierre, dont le successeur est le Pontife romain ; pourtant, en Mt 18, 18, cette même autorité « de lier et de délier » est étendue à tous les disciples.

167. Dans ce contexte, il convient également d'aborder le can. 1085 § 1 sur l'empêchement de lien antérieur, ainsi que les can. 1152-1155 sur la séparation alors que le lien subsiste. Ces

canons nécessitent une révision en profondeur, en particulier à la lumière des réalités douloureuses vécues par de nombreux époux qui se trouvent piégés dans un limbe d'« irréparabilité » et d'« impossibilité » existentielles, sans espoir réaliste de réconciliation. Dans de tels cas, le maintien du lien risque de s'apparenter à un « contrat » expiré dont le but essentiel a disparu, mais qui continue d'imposer des obligations qui ne sont plus réalisables dans la pratique. De telles situations ont des répercussions importantes non seulement pour les époux eux-mêmes, mais aussi pour la vie et la foi de leurs enfants.

168. Le can. 1085 stipule : « §1. Une personne liée par le lien d'un mariage antérieur, même s'il n'a pas été consommé, tente de contracter un mariage de manière invalide. §2. Même si le mariage antérieur est invalide ou dissous pour quelque raison que ce soit, il n'est pas pour autant permis d'en contracter un autre avant que la nullité ou la dissolution du mariage antérieur ne soit établie de manière légitime et certaine. » Cette formulation reflète une logique juridique qui se heurte aux processus émotionnellement pénibles et souvent prolongés que de nombreuses personnes doivent endurer. Dans un cadre centré sur la personne, l'effondrement existentiel d'un mariage est fréquemment vécu bien avant que la certitude juridique ne soit atteinte, créant ainsi un fossé profond entre le statut canonique et l'engagement vécu.

169. Les dynamiques contemporaines de la séparation vont bien au-delà et diffèrent souvent radicalement de celles envisagées dans les can. 1152-1155. Par exemple, le can. 1152 §1 traite l'adultère comme une cause privilégiée de séparation, alors qu'en réalité, l'adultère n'est souvent qu'un symptôme parmi de nombreuses défaillances relationnelles plus profondes. Le can. 1152 §2 introduit en outre la notion de tolérance tacite de l'adultère par l'autre conjoint à travers des relations conjugales volontaires ou six mois de cohabitation. Tel qu'il est formulé, le canon présume que les relations sexuelles impliquent une réconciliation, alors qu'en réalité, l'intimité sexuelle peut survenir sous la pression, par souci de stabilité, ou sans confiance ni pardon. La présomption des six mois est en soi arbitraire : le silence n'implique pas nécessairement le consentement ou la réconciliation, et un conjoint peut retarder ses décisions et rester dans un état de « limbes » émotionnelles pendant des années. De plus, le can. 1152 §3 impose de recourir à l'autorité ecclésiastique en cas de séparation et présente cette autorité comme celle qui détermine « si le conjoint innocent peut être amené à pardonner la faute et à ne pas prolonger la séparation de manière permanente ». Une telle description est moralement paternaliste et, dans certains contextes culturels, inacceptable. Le can. 1153 §2 stipule que « dans tous les cas, lorsque la cause de la séparation cesse, la vie conjugale doit être rétablie, à moins que l'autorité ecclésiastique n'en ait décidé autrement ». Cela pose une double difficulté : premièrement, cela présuppose de manière irréaliste une réversibilité, alors que les séparations modernes impliquent souvent de nouveaux lieux de résidence, des organisations établies pour les enfants et des procédures de divorce civil ; deuxièmement, cela présuppose une autorité ecclésiastique décisive dans des domaines désormais largement régis par les tribunaux civils, notamment en matière de garde, de résidence et de soutien financier. Le canon présuppose ainsi un degré de pouvoir juridique que l'Église ne possède plus. Enfin, le can. 1155, concernant la réadmission du conjoint coupable, présente le pardon héroïque comme une attente juridique. Si le pardon est à juste titre loué, le canon exerce une pression subtile en faveur de la réconciliation sans tenir suffisamment compte des dommages à long terme ou de la complexité du traumatisme relationnel.

170. Un certain nombre de canons concernant les empêchements dirimants qui disqualifient une personne de contracter mariage méritent également d'être réexaminés à la lumière de la conception conciliaire et postconciliaire du mariage. Le can. 1083 sur l'âge minimum du mariage stipule actuellement : « §1. Un homme avant d'avoir atteint l'âge de seize ans et une femme avant d'avoir atteint l'âge de quatorze ans ne peuvent contracter un mariage valide. §2. La conférence épiscopale est libre de fixer un âge plus élevé pour la célébration licite du mariage. » Dans plusieurs pays occidentaux, où le mariage civil précède la célébration religieuse

et où l'âge minimum pour le mariage civil est fixé à dix-huit ans, ce canon semble incongru. Dans d'autres parties du monde, où la maturité sexuelle peut être atteinte à un âge plus précoce, le canon peut sembler plus acceptable sur le plan culturel. Néanmoins, l'âge minimum approprié pour une conception du mariage centrée sur la personne ne devrait pas être déterminé uniquement par la maturité physique ou sexuelle – d'autant plus que la maturation physique survient désormais à des âges de plus en plus précoces (par exemple, vers 10-11 ans pour les filles, contre 13-14 ans chez les générations précédentes) – mais doit également tenir compte de la maturité affective, psychologique et économique. Il convient de rappeler que les origines de l'empêchement actuel remontent au droit romain, qui fondait le mariage principalement sur la capacité biologique et la maturité fonctionnelle plutôt que sur le développement personnel, le lien affectif et la vision du mariage comme « partenariat intime de vie conjugale et d'amour » ordonné au bien des époux.

171. Le can. 1084 § 1, concernant l'empêchement d'impuissance, stipule actuellement : « L'impuissance antérieure et perpétuelle à avoir des rapports sexuels, qu'elle soit de la part de l'homme ou de la femme, qu'elle soit absolue ou relative, annule le mariage de par sa nature même. » Encadrement du mariage de telle sorte que la capacité à avoir des rapports sexuels soit considérée comme constitutive du mariage « de par sa nature même » – comme le reflète également le can. 1061 sur la consommation du mariage – va à l'encontre d'une vision du mariage centrée sur la personne et ne tient pas suffisamment compte de la diversité des conditions humaines et des handicaps. Si les rapports sexuels occupent une place importante au sein du mariage, ils ne devraient pas constituer une condition préalable absolue à la validité du mariage. L'expression de l'intimité sexuelle peut prendre diverses formes au-delà des rapports sexuels, et il faut également reconnaître que les relations sexuelles peuvent diminuer avec le temps tandis que l'essence du lien conjugal reste intacte. De plus, ce canon donne lieu à une contradiction pratique. D'une part, il évoque l'empêchement de l'impuissance au moment du consentement. D'autre part, l'enseignement de l'Église interdit l'activité sexuelle prénuptiale comme moyen d'évaluer ou de confirmer cette condition avant le mariage.

172. Le can. 1086 sur la disparité de culte, qui stipule qu'« un mariage entre deux personnes, dont l'une a été baptisée dans l'Église catholique ou y a été admise, et l'autre n'est pas baptisée, est invalide », s'accorde difficilement avec la réalité vécue par de nombreux couples contemporains. Pour ces couples, la différence religieuse est souvent vécue comme une dimension de l'identité personnelle parmi d'autres, plutôt que comme un obstacle fondamental à la communion conjugale. Dans ce contexte, il convient de s'écarter momentanément de l'ordre chronologique des canons et de se tourner vers les canons 1124-1129 sur les « mariages mixtes » et les « mariages par disparité de culte ».¹⁹³ Le canon 1124 exige qu'un mariage mixte « ne puisse être célébré sans l'autorisation expresse de l'autorité compétente ». L'idée selon laquelle le mariage avec un autre chrétien baptisé place les parties dans une catégorie juridique exceptionnelle nécessitant une autorisation explicite est largement incompréhensible pour les couples formés dans des contextes œcuméniques et pluralistes, où les frontières confessionnelles ont souvent peu de poids existentiel. Des difficultés similaires se posent avec le can. 1127 §§ 1-2, qui prescrit la forme canonique pour de tels mariages et n'autorise une dispense de la forme canonique qu'en cas de grave difficulté. S'il reste important que le consentement matrimonial ne soit pas donné ou renouvelé deux fois lors de deux cérémonies religieuses ou devant deux ministres au cours d'une même cérémonie (can. 1127 § 3), il faut reconnaître que, dans les familles mixtes « œcuméniquement », le recours à la forme catholique ou à une autre forme chrétienne de mariage peut être perçu comme un signe d'unité familiale plutôt que comme une source de confusion théologique. Par conséquent, de telles interdictions

¹⁹³ Ces canons continuent d'employer une terminologie qui, à la lumière de l'histoire et des développements du mouvement œcuménique, gagnerait à être révisée au profit d'expressions telles que « mariages interconfessionnels » ou « mariages œcuméniques ».

peuvent être perçues comme un facteur d'aliénation pastorale plutôt que de clarification pastorale.

173. Le can. 1125 § 2 exige que le conjoint non catholique soit informé des promesses unilatérales faites par la partie catholique en vertu du canon 1125§ 1 (à savoir, « écarter les dangers de déviation de la foi » et faire « tout ce qui est en son pouvoir » pour que tous les enfants soient baptisés et élevés dans la foi catholique) « de telle manière qu'il soit certain » que le conjoint non catholique en ait connaissance. Le canon n'exige ni dialogue, ni discussion, ni accord, ce qui crée un risque important que cette exigence soit réduite à une simple reconnaissance formelle sans effet substantiel, puisque la connaissance n'implique pas le consentement, l'accord ou le respect futur. Dans une conception du mariage centrée sur la personne, de telles promesses unilatérales pourraient être remplacées par des déclarations mutuelles de respect de la conscience et de la foi, ainsi que par des engagements communs concernant l'éducation des enfants (voir can. 1136). Une telle approche – qui pourrait être confiée au droit particulier, puisque les relations entre l'Église catholique, d'une part, et les autres Églises et communautés chrétiennes, d'autre part, varient d'un lieu à l'autre – transformerait ces normes, qui sont principalement des instruments visant à préserver les frontières confessionnelles, en expressions de dialogue, de réciprocité et de respect mutuel. Cette reconnaissance de la conscience contribuerait à prévenir les violations de l'intégrité personnelle et serait conforme à la vision œcuménique de Vatican II, telle qu'elle est énoncée dans *Unitatis redintegratio*, ainsi qu'à l'affirmation de la liberté religieuse par le Concile, telle qu'elle est exprimée dans *Dignitatis humanae*.

174. L'ensemble des canons sur le consentement matrimonial et l'incapacité (can. 1095-1107) représente l'un des efforts les plus ambitieux du *Code* pour intégrer une anthropologie centrée sur la personne dans le droit matrimonial. Pourtant, même au sein de cette section, certains canons méritent un examen plus approfondi à la lumière de la conception conciliaire et postconciliaire du mariage. Le can. 1096 § 1, qui établit l'ignorance comme cause de nullité, stipule actuellement : « Pour que le consentement matrimonial existe, les parties contractantes doivent au moins ne pas ignorer que le mariage est une union permanente entre un homme et une femme ordonnée à la procréation de la descendance par le biais d'une coopération sexuelle. » Dans une conception du mariage centrée sur la personne, ce contenu cognitif minimal devrait également inclure la conscience que le mariage est ordonné au bien des époux, en tenant compte du don mutuel de soi et de l'engagement relationnel attendus d'eux.

175. Le can. 1097 § 2, qui concerne l'erreur comme cause de nullité, stipule actuellement : « L'erreur sur une qualité de la personne ne rend pas le mariage invalide, même si elle est la cause du contrat, à moins que cette qualité ne soit directement et principalement visée. » Ce canon reflète une conception du mariage à caractère essentiellement contractuel et s'accorde difficilement avec une vision centrée sur la personne, fondée sur la notion d'un partenariat de vie et d'amour pour toute la vie. Il ne tient pas non plus suffisamment compte du fait que des qualités personnelles, telles que la stabilité émotionnelle, l'engagement religieux ou la capacité de communication, sont souvent au cœur de la décision de se marier.

176. Le can. 1100 stipule que « la connaissance ou l'opinion de la nullité d'un mariage n'exclut pas nécessairement le consentement matrimonial ». Si ce canon reflète un effort juridique visant à préserver la validité du consentement malgré un doute intellectuel, d'un point de vue centré sur la personne, il risque de minimiser la signification morale et existentielle de l'intentionnalité. Lorsqu'une partie estime qu'un mariage est invalide mais procède néanmoins à sa célébration, la distinction entre le consentement juridique et l'engagement personnel authentique devient de plus en plus difficile à maintenir.

177. Le can. 1102, qui concerne les conditions attachées au consentement, stipule actuellement : « § 1. Un mariage soumis à une condition concernant l'avenir ne peut être valablement contracté. § 2. Un mariage contracté sous une condition concernant le passé ou le présent est valide ou non dans la mesure où ce qui est soumis à la condition existe ou non. § 3. La condition mentionnée au § 2 ne peut toutefois être licitement posée sans l'autorisation écrite de l'ordinaire du lieu. » Ce canon reflète une conception largement contractuelle du mariage. En revanche, le droit canonique catholique oriental n'autorise aucune condition dans la célébration du mariage.

178. Le can. 1103, qui concerne la contrainte et la crainte comme causes de nullité, se lit actuellement comme suit : « Un mariage est invalide s'il a été contracté sous l'effet d'une contrainte ou d'une crainte grave venant de l'extérieur, même si celle-ci a été infligée involontairement, de sorte qu'une personne est contrainte de choisir le mariage pour s'en libérer. » Cette formulation semble sous-estimer la mesure dans laquelle les formes contemporaines de coercition sont souvent intériorisées, de nature psychologique ou médiatisées par la culture, et donc largement invisibles dans un cadre juridique strictement externe. Le canon pourrait également être élargi pour aborder plus explicitement les réalités vécues des mariages arrangés. Dans certains contextes culturels, le consentement matrimonial peut être donné principalement en raison de la pression parentale ou familiale, ou dans des circonstances où le futur conjoint est à peine connu.

179. Les canons 1108-1123 sur la forme canonique du mariage révèlent une emphase institutionnelle qui se heurte souvent aux réalités vécues contemporaines. Comme indiqué ci-dessus, ces canons sont sans aucun doute importants dans la mesure où ils établissent un cadre régissant la célébration et l'enregistrement en bonne et due forme du mariage, préservant ainsi la volonté et l'acte public des époux lors de la célébration de leur mariage. Cependant, en liant la forme canonique directement à la validité du mariage (voir can. 1108 §1 : « Seuls sont valides les mariages contractés devant l'ordinaire du lieu, le curé, ou un prêtre ou un diacre délégué par l'un ou l'autre d'entre eux, qui assistent, et devant deux témoins... ») plutôt qu'à sa licéité, la loi présume que la forme canonique est vécue comme constitutive de la réalité du mariage lui-même. Est-il acceptable qu'un acte aussi important puisse être invalidé par le non-respect des procédures de la part de tiers ou de témoins ? En effet, dans la pratique, de nombreux couples, en particulier dans les contextes occidentaux, considèrent la forme comme secondaire par rapport à l'intention, à la fidélité et à la vie commune des époux. Cette tension est encore confirmée par le fait que la forme canonique relève entièrement du droit ecclésiastique et n'a aucun fondement dans le droit divin, contrairement aux normes régissant le consentement matrimonial et les empêchements. En ce qui concerne la manifestation du consentement, le can. 1105 sur le mariage par procuration mérite également d'être réexaminé, car il semble difficile à justifier dans une conception du mariage centrée sur la personne qui met l'accent sur la présence personnelle, la rencontre relationnelle et le don mutuel de soi.

180. Les canons 1137 à 1140 concernant la légitimité et l'illégitimité des enfants n'ont plus de pertinence théologique ou canonique. Ils sont incompatibles avec l'engagement pastoral de l'Église en faveur de l'égalité de tous les baptisés et avec le principe fondamental selon lequel les enfants ne sont jamais « irréguliers » aux yeux de Dieu. Pour ces raisons, ils devraient être supprimés.

181. Les canons 1156-1165 sur la « convalidation » du mariage présupposent un modèle fortement juridique du mariage, dans lequel la validité est garantie par des actes juridiques distincts, des renouvellements formels du consentement et des interventions administratives de l'autorité ecclésiastique. À la lumière d'une conception du mariage centrée sur la personne, plusieurs hypothèses sous-jacentes à ces canons apparaissent de plus en plus irréalistes sur le plan anthropologique et pastoral dans les contextes contemporains. Le can. 1156 § 1 stipule : « Pour « convalider » un mariage invalide en raison d'un empêchement diriment, il faut que

l'empêchement cesse ou soit dispensé et qu'au moins la partie consciente de l'empêchement renouvelle son consentement. § 2. Le droit ecclésiastique exige ce renouvellement pour la validité de la « convalidation », même si chaque partie a donné son consentement au début et ne l'a pas révoqué par la suite. » Ce canon reflète une forme de formalisme juridique qui s'accorde mal avec une vision du mariage centrée sur la personne. Du point de vue de l'expérience vécue, les couples qui se sont librement choisis, ont construit une vie commune et sont restés mutuellement engagés peuvent avoir du mal à comprendre pourquoi leur mariage est considéré comme invalide tant qu'un acte juridique supplémentaire n'a pas été accompli. Les canons 1158 § 2 et 1159 § 2 illustrent davantage cette tension en prévoyant que, lorsqu'un empêchement ou un vice de consentement ne peut être prouvé, il suffit que la partie consciente de l'empêchement ou du vice « renouvelle le consentement en privé et en secret, à condition que l'autre persévère dans le consentement donné ». Dans une perspective centrée sur la personne, l'idée que le statut juridique d'un mariage puisse être modifié par un acte interne et caché de consentement – inconnu même de l'un des époux – semble profondément contre intuitive et privilégie la démontrabilité juridique au détriment de la transparence interpersonnelle. Le mariage, compris aujourd'hui comme une réalité fondamentalement interpersonnelle et dialogique, est difficile à concilier avec un mécanisme juridique qui permet que la validité dépende d'actes unilatéraux secrets. Ces tensions sont encore accentuées dans les normes concernant *la sanatio in radice*. Le can. 1161 §1 définit la *sanatio* comme une « convalidation » « sans renouvellement du consentement, qui est accordée par l'autorité compétente et implique la dispense d'un empêchement, s'il y en a un, et de la forme canonique, si elle n'a pas été observée, ainsi que la rétroactivité des effets canoniques ». Le can. 1164 précise en outre qu'« une *sanatio* peut être valablement accordée même si l'une des parties ou les deux en ignorent l'existence ». Si ce mécanisme juridique respecte la réalité historique du couple et peut s'avérer opportun sur le plan pastoral, l'idée que l'état matrimonial d'une personne puisse être modifié à son insu risque d'instrumentaliser les époux au nom de l'ordre juridique. Elle démontre également que la norme actuelle donne la priorité à la sauvegarde de la validité du mariage plutôt qu'aux personnes et aux relations personnelles impliquées dans ce même mariage.

182. Un dernier canon à prendre en considération, bien qu'il ne fasse pas partie des canons sur le mariage, est le can. 915, sur l'admission à la Sainte Communion (voir « Titre III » du « Livre IV »), qui stipule : « Ceux qui ont été excommuniés ou interdits après l'imposition ou la déclaration de la peine, ainsi que les autres qui persistent obstinément dans un péché grave manifeste, ne doivent pas être admis à la Sainte Communion. » Il existe une interprétation largement répandue selon laquelle ce canon s'applique généralement aux catholiques mariés civilement ou qui sont divorcés et remariés. Cette interprétation trouve ses racines au n° 84,4 de *Familiaris consortio* ; elle a été intégrée aux paragraphes 1650 et 2384 du Catéchisme de l'Église catholique ; elle a été approuvée par la Congrégation pour la doctrine de la foi dans sa Lettre de 1994 aux évêques concernant la réception de la Sainte Communion par les catholiques divorcés et remariés (publiée en réponse aux évêques de la région du Rhin supérieur) ;¹⁹⁴ et elle a été confirmée par le Conseil pontifical pour les textes législatifs, dans sa Déclaration de 2000 sur ce même sujet¹⁹⁵. En conséquence, de nombreux catholiques à travers le monde sont soit

¹⁹⁴ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI : *Lettre aux évêques de l'Église catholique concernant la réception de la Sainte Communion par les fidèles divorcés et remariés*, 1994, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_14091994_rec-holy-commby-divorced_en.html

¹⁹⁵ Conseil pontifical pour les textes législatifs : *Déclaration II. Concernant l'admission à la Sainte Communion des fidèles divorcés et remariés*, 2000, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20000706_declaration_en.html.

exclus de la communion, soit s'en abstiennent volontairement en raison de leur situation matrimoniale « irrégulière ».

183. Cette interprétation doit toutefois être réexaminée pour plusieurs raisons. Premièrement, le can. 915 restreint un droit fondamental des baptisés, à savoir l'accès à l'Eucharistie (can. 213), et doit donc être interprété conformément au can. 18, qui exige que les lois restreignant le libre exercice des droits soient soumises à une interprétation stricte. À cet égard, le can. 915 ne fait pas explicitement référence aux catholiques mariés civilement ou divorcés et remariés, mais plutôt à ceux qui « persistent obstinément dans un péché grave manifeste ». Deuxièmement, on ne peut présumer que les catholiques mariés civilement ou divorcés et remariés « persistent obstinément dans un péché grave manifeste ». La théologie morale et le magistère papal récent soulignent la nécessité d'un discernement personnel et reconnaissent que la notion de « péché grave » inclut l'imputabilité subjective. *Amoris laetitia* affirme que certaines circonstances peuvent atténuer, voire éliminer, la culpabilité dans des situations objectivement irrégulières, en notant que les couples vivant dans de telles situations « peuvent vivre dans la grâce de Dieu, peuvent aimer et peuvent aussi grandir dans la vie de grâce et de charité, tout en recevant l'aide de l'Église à cette fin » (AL 305). La note de bas de page 351 de ce passage précise en outre que « dans certains cas, cela peut inclure l'aide des sacrements »¹⁹⁶. De plus, pour qu'une personne soit considérée comme « obstinément persévérante » dans le péché, des avertissements préalables et la persistance dans ce comportement malgré ces avertissements sont habituellement requis (voir, par exemple, le can. 1347 § 1 et can. 1326 § 1). Troisièmement, en ce qui concerne le terme « manifeste », il n'est souvent pas de notoriété publique qu'un couple soit divorcé et remarié, pas plus qu'il n'est généralement connu que des catholiques remariés vivent peut-être dans la continence.

IV.1.3. Suggestions pour le développement de la législation ecclésiastique

184. Réviser les canons sur le mariage dans le « Titre VII » du « Livre IV » et remplacer les références au « contrat », aux « parties contractantes », au « contrat de mariage » et à toute terminologie similaire par des expressions telles que « célébrer le mariage » ou « contracter mariage ».

185. Réviser le can. 1055 §1 sur la définition du mariage afin d'y intégrer l'expression complète tirée de GS 48 – « l'union intime de la vie conjugale et de l'amour » – afin de contrer l'idée répandue selon laquelle certaines réalités vécues du mariage n'auraient pas d'importance dans la conception et la protection juridique du mariage par l'Église.

186. Replacer et intégrer le contenu des can. 1134 (« D'un mariage valide naît entre les époux un lien qui, par sa nature, est perpétuel et exclusif. De plus, un sacrement spécial renforce et, pour ainsi dire, consacre les époux dans le mariage chrétien pour les devoirs et la dignité de leur état »), 1135 (« Chaque époux a un devoir et un droit égaux à l'égard de ce qui appartient à la

¹⁹⁶ Parallèlement à AL, il convient également de lire *les Critères de base pour l'application du chapitre VIII d'Amoris Laetitia*, publiés par les évêques de la région pastorale de Buenos Aires, ainsi que la *Lettre du pape François au délégué de la région pastorale de Buenos Aires*, dans laquelle il a explicitement confirmé ces critères (voir REGIÓN PASTORAL BUENOS AIRES : *Criterios Básicos para la Aplicación del Capítulo VIII de Amoris Laetitia*, 5 septembre 2016, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papafrancesco_20160905_region-pastorale-buenos-aires.pdf). La lettre et les critères ont tous deux été publiés dans AAS 108/10 (2016), 1071-1074, suivis du *Rescriptum ex audientia SS.mi* du Secrétaire d'État du 5 juin 2017, qui en a ordonné la publication en tant qu'expressions du magistère ecclésiastique authentique.

vie conjugale ») et 1136 (« Les parents ont le devoir le plus grave et le droit premier de veiller, de leur mieux, à l'éducation physique, sociale, culturelle, morale et religieuse de leurs enfants ») dans la section d'ouverture du « Titre VII » du « Livre IV » (can. 1055-1062), qui contient les canons fondamentaux sur le mariage. Dans ce processus, élargir le concept d'égalité énoncé au can. 1135 afin de promouvoir et de protéger l'égale dignité et responsabilité des deux époux dans des contextes culturels marqués par le patriarcat, l'inégalité entre les sexes et les disparités dans les responsabilités domestiques et familiales.

187. Supprimer le can. 1055 § 2 sur la sacramentalité *ipso facto* d'un mariage valide. Les références déjà contenues dans le can. 1055 § 1 (« L'alliance matrimoniale... a été élevée par le Christ Seigneur à la dignité d'un sacrement entre les baptisés ») et le can. 1056 (« Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité, qui, dans le mariage chrétien, acquièrent une fermeté particulière en raison du sacrement ») sont suffisantes. Envisager d'introduire une certaine notion de gradualité en ce qui concerne la sacramentalité, correspondant au degré d'engagement de la personne dans la foi, comme proposé au n° 163 du présent rapport. Plus largement, il est également important que l'Église réfléchisse à la manière d'accompagner les personnes dans leurs situations de vie concrètes : certaines recherchent explicitement le sacrement, tandis que d'autres peuvent simplement désirer recevoir une bénédiction de l'Église. De telles demandes constituent de précieuses occasions pastorales d'approfondir la foi des personnes concernées et de rendre tangible la présence de l'Église à leurs côtés, favorisant ainsi une approche pastorale plus attentive et plus significative.

188. Réexaminer le contenu des canons 1061, 1085, 1141-1142 et 1151-1155 sur la séparation des époux et la dissolution du mariage à la lumière des arguments présentés ci-dessus :

- afin de retenir les principes fondamentaux suivants : les époux ont le devoir et le droit de préserver la vie conjugale à moins qu'une cause légitime ne les en dispense (can. 1151) ; si le pardon motivé par la charité chrétienne est louable, l'époux innocent conserve le droit, et dans certains cas le devoir, de rompre la vie conjugale (can. 1152 § 1) ; qu'un conjoint qui cause un grave danger physique ou psychique à l'autre conjoint ou à la progéniture, ou qui rend la vie commune trop difficile, fournit une cause légitime de séparation (can. 1153 § 1) ; et qu'après la séparation, le soutien et l'éducation adéquats des enfants doivent toujours être assurés (can. 1154).
- d'étendre les motifs de séparation au-delà de ceux actuellement énoncés au can. 1153, de manière à inclure l'atteinte à la dignité du conjoint ou des enfants, les violations graves de l'essence de l'alliance matrimoniale et d'autres circonstances graves qui rendent la vie conjugale intenable.
- de permettre un développement plus approfondi du concept de consommation, en omettant la référence exclusive à la consommation physique et en accordant un poids juridique plus important au processus complexe par lequel le consentement matrimonial se concrétise dans la réalité vécue du mariage, reconnaissant ainsi que l'unité conjugale se construit progressivement à travers les différentes étapes de la vie.
- reconnaître les réalités douloureuses vécues par de nombreux époux qui se trouvent pris au piège dans des « limbes » d'« irréparabilité » et d'« impossibilité » existentielles. Dans ce contexte, on pourrait considérer la référence faite dans FC 84,2 aux conjoints qui sont « certains en conscience que leur mariage antérieur, irrémédiablement détruit, n'a jamais été valide » ou la notion orthodoxe de la mort existentielle d'un mariage.
- d'étudier une approche canonique potentielle qui permettrait de transformer l'échec d'un mariage et la séparation des époux, après un certain nombre d'années et lorsqu'il apparaît clairement qu'une réconciliation n'est pas possible, en une dissolution du mariage, analogue à celle prononcée pour le bien de la foi, en invoquant par exemple les principes d'« irréparabilité » et d'« impossibilité ». Cette procédure juridique pourrait être soigneusement

circonscrite et exercée sous le discernement épiscopal et pourrait comporter une reconnaissance plus forte de la conscience et de la responsabilité morale des époux ainsi que de leur capacité à participer au discernement officiel concernant leur mariage. Une telle reconnaissance ne relativiserait pas le mariage mais reconnaîtrait le rôle de la conscience comme « le cœur le plus secret et le sanctuaire de la personne » (GS 16), où l'être humain est seul avec Dieu. Une telle procédure incarnerait également la conviction de l'Église selon laquelle « personne ne peut être condamné pour toujours, car ce n'est pas la logique de l'Évangile » (AL 297).

189. Réévaluer le can. 1083 sur l'empêchement d'âge en vue d'augmenter l'âge minimum du mariage.

190. Réviser le can. 1084 sur l'empêchement d'impuissance, par exemple en remplaçant l'expression « impuissance à avoir des rapports sexuels » par une formulation centrée sur la « capacité d'exprimer l'amour conjugal par l'intimité physique ». GS 49,2 parle de l'amour comme d'une affection de la volonté qui s'exprime à la fois dans le corps et dans l'esprit. Ces expressions peuvent inclure toute la gamme des manifestations corporelles de l'affection, de la tendresse aux diverses formes d'intimité physique.

191. Modifier le can. 1096 §1 sur le motif de nullité de l'ignorance, afin d'élargir la définition du mariage pour y inclure explicitement « la communauté intime de la vie conjugale et de l'amour » et de reconnaître que le mariage est également ordonné au « bien des époux ».

192. Supprimer le can. 1097 § 2 sur le motif de nullité de l'erreur.

193. Reformuler le can. 1102 sur le motif de nullité de la condition, ou le remplacer par le can. 826 du CCEO/90, qui stipule : « Un mariage fondé sur une condition ne peut être valablement célébré. »

194. Développer le can. 1103 sur le motif de nullité de la contrainte ou de la crainte afin d'y inclure les dimensions de la pression psychologique, culturelle et familiale.

195. Réviser les can. 1108-1123 sur la forme canonique afin de distinguer plus clairement entre la nécessité disciplinaire de la forme canonique pour la licéité du mariage (qui garantit la publicité, la sécurité juridique et la bonne tenue des registres) et sa nécessité pour la validité du mariage.

196. Supprimer les canons 1137 à 1140 sur la légitimité et l'illégitimité des enfants.

IV.2. Le *Catéchisme de l'Église catholique* revisité

197. Le *Catéchisme de l'Église catholique* a été promulgué pour la première fois par le pape Jean-Paul II en 1992.¹⁹⁷ Il a été présenté comme « un instrument destiné à transmettre, de

¹⁹⁷ Le pape Jean-Paul II a promulgué le *Catéchisme de l'Église catholique* le 11 octobre 1992, à l'occasion du 30^e anniversaire de l'ouverture du Concile Vatican II, accompagné de la Constitution apostolique *Fidei depositum*. La première édition typique en latin a été promulguée le 15 août 1997. Une version anglaise du *Catéchisme* a été publiée en 1994 par la Conférence des évêques catholiques des États-Unis, suivie d'une deuxième édition en 1997. Dans la suite, nous nous référons au *Catéchisme de l'Église catholique*, deuxième édition, révisée conformément avec le texte latin officiel promulgué par le pape Jean-Paul II, Cité du Vatican : LEV, 2019 ; également disponible sur <https://usccb.cld.bz/Catechism-of-the-Catholic-Church/6/>. Dans ce qui suit, nous nous référons à cette édition ; tous les passages en italique de cette édition ont été conservés. Lorsque le *Catéchisme* cite des documents de Vatican II, ces

manière complète et synthétique, le contenu essentiel et fondamental de la foi et de la morale catholiques ». Les sources du *Catéchisme* comprennent « l'Écriture Sainte, les traditions occidentale et orientale de l'Église (en particulier les Pères de l'Église), la liturgie, le Magistère, le Code de droit canonique, ainsi que la vie et les enseignements des saints ». Il est toutefois important de noter que son contenu « reflète essentiellement, bien que non exclusivement, le Concile Vatican II », ce qui implique que le *Catéchisme* « se consacre à l'expression et à la mise en œuvre pleines et fidèles de l'enseignement du Concile Vatican II ».¹⁹⁸ Notre tâche commune, en tant que théologiens et canonistes, consiste donc à examiner si le *Catéchisme* tient ses promesses, à savoir mettre en œuvre les enseignements de Vatican II. Nous traitons deux parties du *Catéchisme* qui traitent du mariage, la première d'un point de vue théologique systématique (CEC 1601-1666 : « Partie II : La célébration du mystère chrétien, Section II : Les sept sacrements de l'Église, Chapitre III : Les sacrements au service de la communion, Article 7 : Le sacrement du mariage »), le second d'un point de vue théologique moral (CEC 2331-2400 : « Partie III : La vie en Christ, Section II : Les dix commandements, Chapitre II : Tu aimeras ton prochain comme toi-même, Article 6 : Le sixième commandement »).

IV.2.1.CEC 1601-1666 (« Le sacrement du mariage »)

IV.2.1.1. Valeurs et avantages

198. Tout d'abord, nous reconnaissons la valeur et le mérite du *Catéchisme* en ce qui concerne le sujet du mariage. Le *Catéchisme* considère le mariage de manière positive comme un partenariat intime et aimant entre des époux égaux qui s'exprime sexuellement, sans accorder une importance prépondérante à la procréation. Dans les premiers passages, intitulés « Le mariage dans le plan de Dieu », il est expliqué que l'amour mutuel entre l'homme et la femme « est bon, très bon, aux yeux du Créateur » (CEC 1604). Certes, après la chute, l'union de l'homme et de la femme, que Dieu avait initialement destinés à mener une vie heureuse ensemble, a été et reste « menacée par la discorde, l'esprit de domination, l'infidélité, la jalousie et les conflits qui peuvent dégénérer en haine et en séparation » (1606). Cependant, le mariage est un remède par excellence pour « surmonter « l'égoïsme, l'égoïsme, la recherche du plaisir personnel, et à s'ouvrir à l'autre, à l'entraide et au don de soi » (1609). À la suite de la prédication de Jésus, l'Église a toujours mis l'accent sur « l'affirmation de la bonté du mariage » (1613). D'un point de vue théologique, la communauté formée par l'homme et la femme a besoin de « l'aide de la grâce que Dieu, dans son infinie miséricorde, ne leur refuse jamais » (1608), ce que le mariage incarne : il est « un signe efficace de la présence du Christ » (1613), ou, en d'autres termes, « le mariage chrétien devient à son tour un signe efficace, le sacrement de l'alliance entre le Christ et l'Église » (1617). Présenter le mariage humain comme un bien en soi et le mariage chrétien (« le mariage dans le Seigneur », voir CCC 1612-1617) comme un moyen de salut, c'est rejeter la croyance de longue date selon laquelle la procréation est le seul moyen de justifier et de légitimer le mariage. Mais un écho de la vision procréative résonne encore lorsque le CCC 1654 note que « [l]es époux à qui Dieu n'a pas accordé d'enfants peuvent néanmoins mener une vie conjugale pleine de sens, tant sur le plan humain que chrétien » (c'est nous qui soulignons). Compte tenu de l'importance essentielle de la procréation dans l'histoire de l'Église, cette affirmation est compréhensible, mais le contexte actuel jette un nouvel éclairage sur la signification de la procréation, en remplaçant la maternité traditionnelle par des

citations sont tirées de la traduction d'Austin Flannery ; voir A. FLANNERY (éd.) : *Vatican Council II: Conciliar and Post-Conciliar Documents*.

¹⁹⁸ Toutes les citations sont tirées de la COMMISSION ÉDITORIALE DU CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE : *Dossier informatif*, 1992, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ccc_documents/rc_con_cfaith_doc_19920625_informativcecc_en.html.

formes alternatives de fécondité. En ce sens, le *Catéchisme* affirme à juste titre que le mariage sans enfants « peut rayonner d'une fécondité de charité, d'hospitalité et de don de soi » (1654).

199. D'un point de vue pastoral et théologique, le *Catéchisme* transmet en général une image appropriée de la grâce dans le sacrement du mariage. Le CCC 1615 souligne que « Jésus n'a pas imposé aux époux un fardeau impossible à porter ou trop lourd », ajoutant que « la grâce propre au sacrement du mariage vise à *perfectionner* l'amour du couple et à *renforcer* leur unité indissoluble » (1641 ; italiques ajoutées).¹⁹⁹ Aussi caractéristiques et précises que puissent être ces descriptions de la grâce sacramentelle, elles ne couvrent pas toute la portée de la théologie de la grâce. Les verbes « parfaire » et « renforcer » impliquent qu'il existe dans la relation conjugale un fondement sur lequel on peut construire davantage. Mais que se passet-il si le couple échoue dans ses efforts conjugaux ? La grâce sacramentelle atteint une autre dimension lorsque les époux se trouvent dans une situation que l'on peut le mieux exprimer par les termes « porter sa croix », « repartir de zéro », « faire face à la culpabilité » et « trouver le fardeau trop lourd ». Le *Catéchisme* reconnaît ces situations lorsqu'il affirme que le Christ, qui demeure avec les époux, « leur donne la force de porter leur croix et de le suivre ainsi, de se relever après être tombés, de se pardonner mutuellement, de porter les fardeaux les uns des autres » (1642). Il ne faut pas sous-estimer la portée de ces affirmations théologiques sur la grâce. La grâce du Christ accorde la capacité d'accepter l'autre sans condition, quelles que soient ses caractéristiques, ses réussites ou ses échecs. En cas d'échec, cependant, il est absurde de ne parler que de « perfection » et de ce qui est « souhaitable », surtout dans des situations qui semblent désespérées, comme l'illustre l'histoire biblique du « fils prodigue ». La question reste donc de savoir si le *Catéchisme* est capable de briser le carcan de la « perfection » et de l'« idéalisation » et de reconnaître honnêtement que certains fardeaux peuvent être trop lourds à porter. Y a-t-il place pour la miséricorde et pour une « réflexion à deux fois » sur ce qui est humainement possible dans une situation donnée ?

200. D'autres aspects méritent d'être mentionnés. Le *Catéchisme* est sans équivoque lorsqu'il affirme que le mariage est fondé sur l'égalité de la femme et de l'homme et que la coopération des époux dans la famille et la société repose sur une relation caractérisée par le respect mutuel et l'intimité. Puisque nous sommes « créés à l'image et à la ressemblance de Dieu qui est lui-même amour », la caractéristique de l'amour conjugal est « d'être fécond et de se réaliser dans l'œuvre commune de la garde de la création » (1604). En d'autres termes, la gestion de la création est une « œuvre commune », ce qui signifie que la parentalité n'est pas présentée comme une tâche spécifiquement féminine. La femme est la « compagne de l'homme, son égale, la plus proche de lui en tout » (1605).

201. L'idée selon laquelle la virginité prime sur le mariage, qui a souvent façonné la vision catholique du mariage, a également été abandonnée. Les paragraphes sur la virginité (1618-1620) soulignent son importance dans l'histoire du salut, sans pour autant dénigrer le mariage. « Tant le sacrement du mariage que la virginité pour le Royaume de Dieu viennent du Seigneur lui-même. C'est lui qui leur donne leur sens et leur accorde la grâce indispensable pour les vivre en conformité avec sa volonté » (1620). Le respect de la virginité en vue du Royaume de Dieu à venir, d'une part, et la signification chrétienne du mariage dans le monde d'aujourd'hui, d'autre part, sont indissociables et se renforcent mutuellement.

202. Le *Catéchisme* s'intéresse également aux situations qui se situent quelque peu en dehors des paramètres défendus par l'enseignement et les règles de l'Église. Il s'agit notamment des

¹⁹⁹ On trouve des termes similaires dans le CCC 1643 (« ...il s'agit des caractéristiques normales de tout amour conjugal naturel, mais avec une signification nouvelle qui non seulement les *purifie* et les *renforce*, mais les *élève* au point d'en faire l'expression de valeurs spécifiquement chrétiennes », cité de FC 13) et 1644 (« Cette communion humaine [des époux] est *confirmée*, *purifiée* et *complétée* par la communion en Jésus-Christ, donnée par le sacrement du mariage ») (toutes les mises en évidence sont de nous).

personnes qui trouvent « difficile, voire impossible, de s'engager pour la vie envers un autre être humain » (1648), des personnes divorcées et remariées (1649-1651), des conjoints stériles (1654) et des personnes célibataires de façon permanente (1658). Ces deux derniers cas peuvent compter sur la reconnaissance et l'estime de l'Église. Les deux premiers cas, à savoir les couples vivant en concubinage et les personnes divorcées remariées, se heurtent cependant à davantage de désapprobation et de rejet. Il est important de garder à l'esprit que le *Catéchisme* s'intéresse principalement aux cultures familières avec les mentalités occidentales. Les cultures non occidentales sont à peine mentionnées, à l'exception de la polygamie, qui est totalement rejetée (1645, 1664, 2387, 2400).²⁰⁰

203. Une préparation adéquate et opportune des couples au mariage revêt également une grande importance, car il faut poser des « fondements humains et chrétiens solides et durables » en vue de l'acte libre et responsable que constitue le mariage (1632). Dans ce contexte, un autre passage du *Catéchisme* prend tout son sens lorsqu'il souligne à juste titre les difficultés auxquelles les couples sont confrontés aujourd'hui pour s'engager envers un autre partenaire *pour la vie*. « Il est donc d'autant plus important de proclamer la Bonne Nouvelle que Dieu nous aime d'un amour définitif et irrévocable, que les couples mariés participent à cet amour, qu'il les soutient et les porte, et que, par leur propre fidélité, ils peuvent être témoins de l'amour fidèle de Dieu. » (1648) La pastorale est impérative, car la décision de se marier ne peut se limiter au moment du consentement, mais s'inscrit dans un processus long, voire « de toute une vie ».

IV.2.1.2. Incohérences et lacunes

204. Cela dit, il est évident que tous les paragraphes du Catéchisme ne méritent pas le même niveau d'adhésion et d'appréciation. Dans ce qui suit, nous mettrons en évidence des passages que nous considérons comme peu utiles pour le développement ultérieur de l'enseignement de l'Église, et certains que nous jugeons même nuisibles. Cela se fera dans l'ordre chronologique des paragraphes.

205. **CEC 1601 (définition doctrinale du mariage) :** Les paragraphes 1601 à 1666, qui traitent du « sacrement du mariage », s'ouvrent sur une définition succincte de la signification théologique du mariage. En tant que théologiens et canonistes, nous ne pouvons que regretter que cette définition soit entièrement tirée du *Code de droit canonique* et consiste en une citation littérale du can. 1055 §1, qui se lit comme suit : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme établissent entre eux une communauté de vie pour toute la vie, est, par sa nature, ordonnée au bien des époux et à la procréation et à l'éducation de la descendance ; cette alliance entre personnes baptisées a été élevée par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement. » Une première remarque critique concerne l'intention et la portée d'un catéchisme. Le présent *Catéchisme* contient, comme le souligne le Dossier informatif de la Commission éditoriale du *Catéchisme*, « les vérités chrétiennes fondamentales, formulées de manière claire afin d'en faciliter la compréhension, l'assimilation et l'accueil vivant ». ²⁰¹ Il ne fait aucun doute que le *Catéchisme* englobe également l'ordre légal et juridique que l'Église prévoit et qui vise à permettre et à garantir une coexistence pacifique entre les croyants, dans le but ultime d'atteindre le salut. Cependant, le *Code*, qui incarne l'ordre juridique de l'Église, ne peut se

²⁰⁰ Alors que le CCC 1648 se contente de la phrase « [l]a polygamie est contraire à l'amour conjugal, qui est indivisible et exclusif », le *Catéchisme des jeunes de l'Église catholique* est plus catégorique dans son jugement : le christianisme considère la polygamie comme « une offense fondamentale à la charité et aux droits de l'homme » (YOUCAT : *Catéchisme de l'Église catholique pour les jeunes*, traduit par M.J. Miller, San Francisco : Ignatius Press, 2011, 262 [ci-après YOUCAT], disponible sur <https://ucymb.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/12/youthcatechism-of-the-catholic-church1.pdf>). Voir également le CCC 2387, qui affirme que la polygamie « nie le dessein de Dieu » et est « contraire à l'égale dignité personnelle des hommes et des femmes qui, dans le mariage, se donnent avec un amour total et donc unique et exclusif » (citation de FC 19).

²⁰¹ COMMISSION DE RÉDACTION DU CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE : *Dossier informatif*.

substituer à la tradition de la foi ; il ne peut que la compléter. Comme l'a dit le pape Jean-Paul II dans sa présentation du nouveau *Code*, celui-ci « n'est en aucune manière destiné à se substituer à la foi, à la grâce et aux charismes dans la vie de l'Église et des fidèles ». ²⁰² Toute tentative de définir la foi de l'Église en termes juridiques ne rendrait pas justice au riche trésor de la foi. Cela apparaît encore plus clairement lorsqu'on examine ce que couvre le can. 1055 § 1 en matière de mariage et ce qu'il ne couvre pas.

206. Le CCC 1601 s'inscrit sans aucun doute dans la définition du mariage telle qu'elle est donnée dans GS 48. Des termes concordants tels que « conjugal » ou « alliance matrimoniale », « consentement personnel irrévocable » ou « partenariat pour toute la vie », le « bien des époux » et « la procréation et l'éducation de la descendance », le Rédempteur qui « entre dans la vie des chrétiens mariés par le sacrement du mariage » ou le Christ qui élève la personne baptisée « à la dignité d'un sacrement », se trouvent dans GS 48 et CCC 1601 (cité d'après CIC 1983 can. 1055 §1) et sont cohérents dans leur sens. Il est toutefois très regrettable que, alors que GS 48,1 définit le mariage comme une « communauté de vie conjugale et d'amour conjugal » (c'est nous qui soulignons), le *Catéchisme* se contente de décrire le mariage comme une « communauté de *toute la vie* » (c'est nous qui soulignons), omettant ainsi le terme « amour conjugal » qui est indispensable à la compréhension du mariage propre à Vatican II. Définir le mariage simplement comme une « union de vie » et non comme une « union intime de vie conjugale et d'amour », revient à négliger une caractéristique essentielle du mariage.

207. **CCC 1610-1611, 1613-1615, 1617 (perspectives bibliques sur la monogamie, l'indissolubilité et la sacramentalité) :** La manière dont les références bibliques sont utilisées dans le *Catéchisme* ne répond souvent pas aux normes académiques actuelles d'interprétation biblique. Ces références tendent à obscurcir plutôt qu'à s'appuyer sur les paramètres et les atouts de la tradition en ce qui concerne l'unité, la fidélité, l'indissolubilité et la sacramentalité du mariage. Par exemple, le CCC 1610 donne l'impression que les livres de l'Ancien Testament fournissent des preuves claires d'un déclin progressif de la polygamie et de la consolidation de la monogamie. D'un point de vue exégétique et historique, cela n'est que partiellement correct. De même, le CCC 1611 semble affirmer que les prophètes doivent être considérés comme des précurseurs qui « ont préparé la conscience du Peuple élu à une compréhension plus profonde de l'unité et de l'indissolubilité du mariage », et que le Cantique des Cantiques doit être considéré comme une « expression unique de l'amour humain, dans la mesure où il est un reflet de l'amour de Dieu ». Bien qu'elle ne soit pas fallacieuse, cette interprétation des sources bibliques est pour le moins ambiguë. Et cela devient encore plus évident lorsque l'on fait appel à des passages du Nouveau Testament. Le CCC 1613 voit dans la présence de Jésus aux noces de Cana « un signe efficace de la présence du Christ », tandis que les CCC 1614 et 1615 assimilent la prédication de Jésus à une « insistance sans équivoque sur l'indissolubilité du lien matrimonial » (1615). De même, le CCC 1617 affirme que « toute la vie chrétienne porte la marque de l'amour sponsal du Christ et de l'Église », suggérant ainsi que l'enseignement de la sacramentalité de tous les mariages entre personnes baptisées fait partie intégrante de la croyance chrétienne depuis l'époque du Nouveau Testament. Ce que ces interprétations des sources bibliques négligent, c'est que la doctrine de la sacramentalité du mariage, que le CCC 1617 considère à tort comme définie dans Éphésiens 5, n'est apparue qu'après des siècles de réflexion théologique sur le mariage. Il en va de même pour l'enseignement de l'indissolubilité du mariage. Les auteurs du Nouveau Testament ont réinterprété l'enseignement de Jésus sur le divorce afin de l'appliquer aux situations particulières de leurs propres communautés (voir Mt 5, 32 ; 19, 9 ; Mc 10, 12 ; 1 Co 7, 10.12.15) ; ainsi, « l'insistance sans équivoque sur l'indissolubilité du lien matrimonial » (1615) est le résultat de considérations doctrinales et canoniques ultérieures.

²⁰² JEAN-PAUL II : Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges*.

208. CEC 1627 (consentement matrimonial) : Les paragraphes concernant le « consentement matrimonial » (1625-1632) soulignent à juste titre le caractère *liturgique, public et ecclésial* du mariage (célébration) (voir en particulier 1631). Ce qui « fait le mariage » (1626), c'est le consentement ou, en d'autres termes, « l'acte humain par lequel les époux se donnent mutuellement l'un à l'autre » (la citation est une paraphrase de GS 48,1 et du CIC 1983, can. 1057 §2) sous une forme liturgique visible pour le monde extérieur et compréhensible pour l'Église. Cependant, cette conception est faussée lorsque, dans le CCC 1627, la définition du consentement, est recouverte d'un aspect supplémentaire, à savoir que ce qui lie les époux l'un à l'autre « *trouve son accomplissement* dans le fait que les deux « deviennent une seule chair » »²⁰³ (c'est nous qui soulignons). En latin, on lit : « Hic consensus qui sponso coniungit inter se, suam invenit consummationem in eo quod uterque 'una caro' fit » (1627 ; italiques ajoutées).²⁰⁴ L'aspect problématique n'est pas le terme « consommation » en soi, qui a une longue histoire dans l'Église, qui a été consacré dans le droit canonique (voir par exemple CIC 1983, can. 1061 §1 ; can. 1141) et qui a encore du sens aujourd'hui, puisque tout vœu ou promesse doit être accompli. Le problème est *qu'un seul acte conjugal* (dans la perspective biblique, « devenir une seule chair ») suffit pour réaliser le consentement.²⁰⁵ En d'autres termes, la perspective biblique se transforme en la vision canonique selon laquelle le premier acte sexuel suffit à rendre le mariage absolument indissoluble.

209. CEC 1633-1637 (mariage mixte et disparité de culte) : Les mariages mixtes (entre un catholique et un non-catholique baptisé) et les mariages avec disparité de culte (entre un catholique et un non-catholique non baptisé), qui font l'objet de la sous-section « III. Le consentement matrimonial », sont de plus en plus courants dans de nombreux pays. Le *Catéchisme* souligne à juste titre que les différences de confession chrétienne et de traditions religieuses ne sont pas sans difficulté et peuvent entraîner des tensions dans les couples, notamment en ce qui concerne la vie de foi commune et l'éducation des enfants (voir 1634). Il est toutefois étonnant qu'une vision valorisante fasse généralement défaut. Tout d'abord, il n'est pas fait mention du fait que les mariages interconfessionnels ou œcuméniques (compte tenu de l'histoire du mouvement œcuménique, ces termes devraient remplacer celui de « mariage mixte ») peuvent avoir un effet positif et fructueux sur le couple et, tout aussi important, sur l'Église elle-même. Les couples et les familles interconfessionnels pratiquants peuvent être considérés comme des « laboratoires », des « exemples vivants » ou des « germes d'unité », contribuant ainsi efficacement à surmonter la séparation et la division des chrétiens. Deuxièmement, dans les mariages entre personnes de religions différentes, le conjoint catholique est chargé de « sanctifier » l'union conjugale, conformément à l'instruction de saint Paul dans 1 Co 7, 14. Malheureusement, dans le CCC 1637, la « sanctification » ou la « consécration » est principalement associée à la « grâce de la conversion », ne laissant aucune place à la conscience individuelle et à la liberté religieuse du conjoint non baptisé.

210. CCC 1639-1640 (le mariage en tant que lien) : Dans une sous-section intitulée « IV. Les effets du sacrement du mariage », deux caractéristiques du mariage sont décrites, à savoir le « lien matrimonial » (1639-1640) et la « grâce du sacrement du mariage » (1641-1642). Ce qui ressort, c'est la définition du lien matrimonial. Le terme « lien » (*vinculum*) a toujours été fermement ancré dans le langage des dispositions canoniques relatives au mariage. Il a également été utilisé dans GS 48,1, qui stipule que le consentement personnel, par lequel les époux se donnent mutuellement l'un à l'autre, reçoit une confirmation spéciale, c'est-à-dire irrévocable et permanente, qui ne dépend plus de l'arbitraire humain mais est voulue par Dieu

²⁰³ Il est fait référence à Gn 2, 24 ; Mt 10, 8 et Ep 5, 31

²⁰⁴ La version latine du Catéchisme de l'Église catholique est disponible à l'adresse https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm.

²⁰⁵ On en trouve un exemple éloquent dans YOUCAT 261 : « Le →SACREMENT du mariage naît d'une promesse faite par un homme et une femme devant Dieu et l'Église, qui est acceptée et confirmée par Dieu et *consommée par l'union charnelle du couple* » (c'est nous qui soulignons).

lui-même. Il est appelé ici « lien sacré » (*vinculum sacrum*). Dans le court paragraphe du CCC 1639, cependant, nous trouvons plusieurs citations, l'une tirée de la Bible et les autres de GS 48, qui ne correspondent pas au fil argumentatif propre à la Constitution pastorale. La première interférence concerne l'affirmation selon laquelle le consentement mutuel est déclaré « scellé par Dieu lui-même ». À titre de preuve, une citation biblique tirée de Mc 10, 9 est présentée (« Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas le séparer »). Cependant, l'assimilation directe du lien conjugal à l'indissolubilité du mariage défie toute explication. Les termes « indissoluble » et « indissolubilité » lui sont effectivement appliqués dans GS 48-50, bien que le plus souvent de manière implicite,²⁰⁶ mais ils ne sont jamais élevés au rang d'une instruction divine ; l'« indissolubilité » reste une question de relations humaines et ne peut être assimilée à la volonté de Dieu. La deuxième citation associe le lien conjugal (« une institution, confirmée par la loi divine... même aux yeux de la société », citation de GS 48,1) au concept d'« alliance » – une vision compréhensible en soi. L'argumentation s'égare cependant lorsque l'affirmation de la troisième citation (« L'amour conjugal authentique est assumé dans l'amour divin », citation de GS 48,2) est identifiée à l'alliance de Dieu avec l'humanité. Certes, l'alliance humaine entre les époux peut être « assumée » dans ou « élevée » dans l'amour de Dieu (« Germanus amor coniugalis in divinum amorem assumitur », GS 48,2), mais il n'est pas « intégré dans l'alliance de Dieu » au sens d'y participer, comme l'affirme le CCC 1639.

211. Cette incohérence de l'argumentation atteint son paroxysme dans le CCC 1640. Le texte condensé ne comporte que trois phrases qui réaffirment l'identification du lien conjugal et de son indissolubilité, mais avec des implications plus graves qu'on ne le pensait auparavant. À titre d'aparté, il convient de noter que le passage ignore le fait que le terme « consommation » (utilisé deux fois : « ...un mariage conclu et *consommé* entre des personnes baptisées ne peut jamais être dissous » et le lien « qui résulte de l'acte humain libre des époux et de la *consommation* de leur mariage... » ; italiques ajoutées) n'a jamais été mentionné dans GS 48 §2 mais était plutôt le résultat de dispositions canoniques. Ce qui nuit encore davantage à la théologie de Vatican II, c'est la mentalité legaliste qui domine le *Catéchisme*. On peut comprendre que la nature indissoluble du mariage nécessite des règles juridiques, mais les justifier et les gonfler par l'autorité divine va trop loin. Le lien est, selon le CCC 1640, « une *réalité désormais irrévocable* », il « donne naissance à une *alliance garantie par la fidélité de Dieu* », et « l'Église *n'a pas le pouvoir* de contrevenir à cette disposition de la sagesse divine » (c'est nous qui soulignons). L'erreur théologique est triple : premièrement, le lien par consentement mutuel est présenté comme une réalité ontologique qui dépasse la capacité humaine et s'ancre dans l'immutabilité divine ; deuxièmement, l'alliance de fidélité de Dieu n'est pas seulement une analogie, mais plutôt une représentation constante de l'alliance d'amour entre les époux (archétype) ; et enfin, l'Église elle-même revendique une autorité divine pour quelque chose qui ne relève pas de son pouvoir. Le dilemme théologique et pastoral réside dans le fait que les auteurs du *Catéchisme* imposent aux couples mariés un fardeau qui ne laisse aucune place à la décision humaine, tout en déchargeant l'Église de toute responsabilité quant à la gestion constructive des expériences de vie des époux, ce qui devrait en réalité être sa tâche, en particulier lorsqu'il s'agit de l'échec des mariages. « Dire en effet que la fidélité infinie de Dieu envers l'Église a besoin d'une représentation créée, et que, puisque le mariage chrétien a été choisi comme signe, il doit dans tous les cas manifester des propriétés qui dépassent

²⁰⁶ On trouve des références explicites aux termes latins *indissolubilis* et *indissolubilitas* dans GS 48,1 : « *intima unio... plenam coniugum fidem exigunt atque indissolubilem eorum unitatem urgent* » ; « [c]et amour, fondé sur la foi mutuelle et surtout consacré par le sacrement du Christ, est *indissoluble* dans la fidélité du corps et de l'esprit, dans les bons et les mauvais jours » (49,2) ; « *ipse indoles foederis inter personas indissolubilis* » ; et « *matrimonium ut totius vitae consuetudo et communio perseverat, suumque valorem atque indissolubilitatem servat* » (GS 50,3) (toutes les mises en évidence ont été ajoutées).

largement la réalité humaine telle qu'elle est largement vécue, c'est assurément mettre la charrue avant les bœufs. »²⁰⁷

212. CEC 1643, 1644 et 1646 (l'amour conjugal comme don total de soi) : Comme le notent les numéros 1639 et 1640 du CEC, une fusion inadéquate de l'idéal et du réel imprègne également d'autres passages du *Catéchisme*. Si l'essence de l'amour conjugal consiste sans aucun doute en un don mutuel des partenaires, qualifier ce don de « don *total* de soi » peut avoir un effet aliénant et oppressant. On trouve des exemples de formes idéalisées de don de soi dans le CCC 1643, 1644 et 1646. Le CCC 1643 est une longue citation tirée mot pour mot de FC

13. Le pape Jean-Paul II parle à juste titre de l'amour conjugal comme d'une « *totalité* dans laquelle s'inscrivent tous les éléments de la personne : l'attrait du corps et de l'instinct, la force des sentiments et de l'affectivité, l'aspiration de l'esprit et de la volonté » (c'est nous qui soulignons). Cependant, les propriétés du mariage, à savoir l'indissolubilité, la fidélité et la fécondité, revêtent un caractère *définitif* ; elles exigent un « don mutuel définitif ». Bien que ces propriétés conjugales relèvent des « caractéristiques normales de tout amour conjugal naturel », elles reçoivent une signification nouvelle et plus élevée dans le sacrement du mariage. La notion de « promesse matrimoniale d'un don *total* et réciproque de soi » (c'est nous qui soulignons) est également utilisée dans le CCC 1644, d'après une citation de FC 19. De même, dans le CCC 1646 : l'amour conjugal « cherche à être *définitif* : il ne peut être un arrangement « jusqu'à nouvel avis » » (c'est nous qui soulignons) – une référence certaine à la situation des « mariages à l'essai », que Jean-Paul II a strictement rejetée (voir FC 80 ; repris dans le CCC 2391).²⁰⁸

213. À première vue, le terme « total » n'est pas propre à FC mais se retrouve également dans *Gaudium et spes*. Dans GS 48,1, par exemple, on lit que « l'union intime et le bien des enfants imposent aux époux une fidélité *totale* et exigent une unité indissoluble entre eux ». GS 49,2 parle également d'« amour mutuel et *total* » (italiques ajoutées). Il convient toutefois de garder à l'esprit que la version latine originale de *Gaudium et spes* fait référence à une fidélité et à un amour « pleins » plutôt qu'« intégraux » (« *plenam coniugum fidem exiunt* », GS 48,1 ; « *in mutua atque plena dilectione* », GS 49,2 ; italiques ajoutées). Le passage de la « plénitude » à la « totalité » peut sembler négligeable sur le plan terminologique, mais il peut revêtir une grande importance conceptuelle. En effet, avec *Familiaris consortio*, l'Église adopte un ton différent. Le risque existe que l'aspiration à l'idéal devienne un point de transfert utopique, au détriment de la réalité. Dans *Amoris laetitia*, le pape François a mis en garde contre une « idéalisation excessive », « un idéal théologique du mariage bien trop abstrait et presque artificiel, très éloigné des situations concrètes et des possibilités pratiques des familles réelles » (AL 36). Cela est également évident dans les thèmes de l'indissolubilité (voir 1649-1651) et de la fécondité, que nous examinerons plus en détail dans le CCC 2331-2400. Il convient donc de souligner que, d'un point de vue anthropologique, l'amour humain, en particulier l'amour conjugal, ne peut être sans défaut.

214. CCC 1641-1642, 1647 (grâce du mariage sacramentel) : D'une manière générale, le *Catéchisme* décrit la « grâce du sacrement du mariage » (dans le sous-article « IV. L'effet du sacrement du mariage ») de manière appropriée et en accord avec la théologie de la Constitution pastorale. Derrière cela se cache le principe théologique commun selon lequel la grâce présuppose et complète la nature, de sorte que le mariage naturel, qui a un sens en soi, doit être perfectionné avec l'aide du Christ. La grâce propre au sacrement du mariage vise « à perfectionner l'amour des époux et à renforcer leur unité indissoluble » (1641). L'union des époux « est confirmée, purifiée et parachevée par la communion en Jésus-Christ, donnée par le sacrement du mariage » (1644). Heureusement, le *Catéchisme* ne suit pas la théorie de l'identité

²⁰⁷ L.S. CAHILL : « Le mariage (paragraphe 1601-1666) », dans : M.J. WALSH (éd.) : *Commentaire sur le Catéchisme de l'Église catholique*, Londres : Chapman, 1994, 318-329, 328.

²⁰⁸ Voir aussi YOUCAT 263 : « ... l'essence de l'amour est le don mutuel de soi *sans* réserve » (c'est nous qui soulignons).

entre le contrat matrimonial et le sacrement, qui a été réaffirmée dans le Code de droit canonique de 1983, can. 1055 § 2. Toute hypothèse selon laquelle le sacrement du mariage pourrait dégénérer en une réalité automatique et abstraite est écartée.

215. Un passage du CCC 1647 est plus ambigu. Il dit que « la raison la plus profonde » de la fidélité des époux « se trouve dans la fidélité de Dieu à son alliance, dans celle du Christ à son Église ». Il poursuit : « Par le sacrement du mariage, les époux sont rendus capables de *représenter* cette fidélité et d'en témoigner » (c'est nous qui soulignons). Personne ne s'étonnerait si la formulation avait été que les époux « vivent », « en témoignent » (comme indiqué au n° 1647), ou « participent » (expression utilisée au n° 1648) à l'alliance du Christ avec l'Église. Des questions se posent toutefois lorsque le terme « représenter » (le mot latin *repraesentent* est utilisé au n° 1647) est employé.²⁰⁹ Cela donne lieu à l'idée d'une « représentation archétypale » en relation avec l'alliance matrimoniale, qui élève les époux vivant dans un mariage sacramentel à un niveau immérité en les plaçant au même rang que l'alliance du Christ. Le *Catéchisme* aurait dû se montrer plus prudent dans sa formulation, en résistant à toute tentation de considérer la vie des époux comme l'incarnation de l'amour du Christ sur terre. Cette vision exagérée n'a jamais été conforme aux enseignements de l'Église, et cela est particulièrement vrai au regard des réalités vécues aujourd'hui.²¹⁰

216. **CCC 1650 et 1665 (interdiction du remariage) :** le CCC 1648 traite de la situation des personnes qui ont des difficultés, voire qui sont dans l'impossibilité, de s'engager pour la vie, tandis que le CCC 1649 considère les personnes mariées qui sont autorisées à vivre séparément tout en restant mariées, et qui ne sont donc pas libres de contracter une nouvelle union. Des suggestions pastorales pour les personnes divorcées et remariées sont proposées au CCC 1651, les directives de FC 84 s'appliquant de manière générale. Le point qui fait aujourd'hui l'objet d'une vive controverse au sein de l'Église est le CCC 1650 (résumé au 1665). Ce paragraphe met en évidence deux aspects, qui trouvent tous deux leur origine dans les instructions de FC 84, à savoir l'interdiction du remariage et l'obligation d'une continence totale comme condition préalable à la réception des sacrements de la pénitence et de l'Eucharistie.

217. L'interdiction stricte d'un second mariage pour un partenaire qui était valablement marié à son premier conjoint se justifie par deux arguments différents. Premièrement, les personnes divorcées qui se remarient civilement « se trouvent dans une situation qui contrevient objectivement à la loi de Dieu » (1650), ou en d'autres termes, « [l]e remariage de personnes divorcées d'un conjoint vivant et légitime contrevient au dessein et à la loi de Dieu tels qu'enseignés par le Christ » (1665). Deuxièmement, cependant, les personnes qui se sont remariées de manière invalide ont « violé le signe de l'alliance et de la fidélité au Christ » (1650). Ces deux arguments s'appuient sur les Saintes Écritures, en l'occurrence sur Mc 10, 11-12 (1650). Ce paragraphe exhaustif combine manifestement deux approches différentes : d'une part, une méthode fondée sur la loi naturelle qui sanctionne les actes qui transgressent la loi de Dieu et la loi naturelle ; d'autre part, la conception de l'alliance du point de vue de l'histoire du salut et de l'économie salvifique, qui implique que le remariage porte atteinte à la fidélité que le Christ a irrévocablement promise à l'Église. La combinaison de ces deux approches, ainsi

²⁰⁹ Le même terme est utilisé dans YOUCAT 263 : l'amour conjugal « *représente* l'amour du Christ pour son Église, jusqu'à la mort sur la croix » (c'est nous qui soulignons).

²¹⁰ Cette mise en garde devrait s'adresser en particulier au YOUCAT, qui attribue au magistère une autorité qu'il ne possède pas. Voir, par exemple, YOUCAT 263 : « À une époque où 50 % des mariages dans de nombreux se terminent par un divorce, chaque mariage qui dure est un grand signe – en fin de compte, un signe de Dieu. Sur cette terre où tant de choses sont *relatives*, les gens devraient croire en Dieu, qui seul est *absolu*. C'est pourquoi tout ce qui n'est pas *relatif* est si important : quelqu'un qui dit *la vérité de manière absolue* ou qui est *absolument* fidèle. La fidélité *absolue* dans le mariage n'est pas tant un accomplissement humain qu'un témoignage de la fidélité de Dieu, qui est là même lorsque nous le trahissons ou l'oublions de tant de façons. Se marier à l'Église signifie compter davantage sur l'aide de Dieu que sur ses propres ressources d'amour. »

que les références bibliques, est illustrée dans le CCC 1665, qui stipule : « Le remariage de personnes divorcées d'un conjoint vivant et légitime contrevient *au plan et à la loi de Dieu tels qu'enseignés par le Christ* » (c'est nous qui soulignons).

218. Un examen de l'histoire de l'enseignement de l'Église et des normes actuelles de l'herméneutique biblique, ainsi que des expériences et des réalités contemporaines de la vie conjugale, nous montre que l'interdiction stricte du remariage n'est plus tenable, et ce pour plusieurs raisons : elle est « irréaliste, incohérente et préjudiciable », pour paraphraser une citation de K. R. Himes et J. A. Coriden.²¹¹ Elle n'est pas réaliste, car on ne peut ignorer la forte incidence du divorce et du remariage en Occident, et il existe un risque que les personnes remariées soient contraintes de se trouver dans une situation permanente de non-respect des règles. L'interdiction du remariage est incohérente car les éléments bibliques et théologiques qui composent l'enseignement actuel de l'Église ne s'accordent pas entre eux : elle implique une utilisation insuffisante des preuves bibliques ainsi qu'une insistance sur une approche fondée sur la loi naturelle qui ne correspond plus à une pensée centrée sur la personne. Enfin, elle est préjudiciable, car assimiler l'union contractuelle des époux à l'alliance du Christ avec l'Église reviendrait à imposer un fardeau à l'égard de ceux qui divorcent et se remarient, ce qui « dépasse les exigences de l'intégrité morale et les limites de la compassion pastorale ». ²¹² Dans son état actuel, ce paragraphe doit être modifié.

219. Un deuxième aspect concerne la relation dite « frère-sœur ». Comme l'explique le Catéchisme de l'Église catholique (CEC) 1650, les partenaires remariés civilement qui continuent à vivre dans une situation objectivement contraire à la loi et au dessein de Dieu ne peuvent être admis à l'Eucharistie et ne peuvent assumer de responsabilités dans l'Église. Cependant, selon les conseils donnés pour la première fois dans FC 84, l'enseignement sur l'indissolubilité du mariage n'est pas violé si les personnes remariées « se sont repenties d'avoir violé le signe de l'alliance et de la fidélité au Christ » et « s'engagent à vivre dans une continence totale » (1650). La question pertinente qui se pose est la suivante : pourquoi le premier mariage ne serait-il pas trahi et contredit si toutes les caractéristiques qui constituent une relation conjugale peuvent être transférées à un tiers, à l'exception des rapports sexuels ? Derrière cela se cache le modèle contractuel du mariage dans lequel le droit aux rapports sexuels a été échangé dans le cadre du consentement matrimonial : une fois que les rapports sexuels cessent, le mariage perd la plupart de ses caractéristiques, en particulier sa finalité procréative, de sorte que les autres composantes de la vie conjugale sont considérées comme non essentielles. Par conséquent, si les partenaires remariés s'abstiennent de toute activité sexuelle, leur second mariage est considéré comme inexistant, ce qui rend également la seconde union dénuée de sens, même si elle a pu être fondée sur l'amour conjugal. Bien que ce modèle contractuel ait eu une certaine plausibilité avant le Concile, il a depuis perdu toute force de persuasion et contredit désormais la vision personnaliste de Vatican II.

IV.2.1.3. Suggestions pour approfondir l'enseignement de l'Église

220. CEC 1601 (définition doctrinale du mariage) : La définition doctrinale du mariage utilisée dans le CEC 1601 devrait être rendue pleinement cohérente avec la conception du mariage telle que définie dans GS 48.

²¹¹ K.R. HIMES/J.A. CORIDEN : « The Indissolubility of Marriage: Reasons to Reconsider », dans : *Theological Studies* 65 (2004), 453-499, 499.

²¹² Ibid.

221. CEC 1610-1611, 1613-1615, 1617 (perspectives bibliques sur la monogamie, l'indissolubilité et la sacramentalité) : Dans son enseignement catéchétique et canonique, le magistère devrait faire preuve de plus de prudence dans l'utilisation, à des fins doctrinales, de passages bibliques qui ne sont pas défendables sur le plan herméneutique et théologique.

222. CCC 1627 (consentement matrimonial) : Le CCC 1627 devrait préciser que le consentement matrimonial valide ne trouve pas son accomplissement dans le premier acte conjugal, mais doit s'accomplir dans un « processus dynamique... qui avance progressivement avec l'intégration progressive des dons de Dieu » (AL 122).

223. CEC 1633-1637 (mariages mixtes et disparité de culte) : Les passages du *Catéchisme* sur les mariages œcuméniques et interreligieux devraient employer un langage plus affirmatif, en accord avec une vision du mariage centrée sur la personne, avec le climat œcuménique actuel et avec l'enseignement sur la conscience individuelle et la liberté religieuse.

224. CCC 1639-1640 (le mariage comme lien) : En élevant le lien conjugal à un niveau ontologique et en lui attribuant un caractère voulu par Dieu, le *Catéchisme* contredit la théologie de Vatican II. Par conséquent, les numéros 1639-1640 du *Catéchisme* devraient être révisés et entièrement adaptés à la vision du Concile.

225. CCC 1643, 1644 et 1646 (l'amour conjugal comme don total de soi) : Afin d'éviter des effets secondaires aliénants et oppressants, le *Catéchisme* devrait donner au terme « don total de soi » un sens approprié et bien fondé.

226. CCC 1647 (grâce du mariage sacramentel) : Une expression plus adéquate pour rendre le sens de la grâce dans le sacrement serait que les époux chrétiens « vivent », « témoignent » et « partagent » l'alliance du Christ avec l'Église, plutôt que de la « représenter » par procuration.

227. CCC 1650 et 1665 (interdiction du remariage) : Les termes utilisés dans les CCC 1650 et 1665, selon lesquels les personnes remariées civilement dans leur état et leur condition sont objectivement en contradiction avec le plan et la loi de Dieu, devraient être supprimés. La situation des partenaires remariés devrait être revue à la lumière des développements apportés par le chapitre 8 d'*Amoris laetitia*, en particulier AL 301, 305 et la note de bas de page 351. De même, le passage sur les relations « frère-sœur » doit être supprimé.

IV.2.2.CEC 2331-2400 (« Le sixième commandement »)

228. Avec les numéros 2331 à 2400 du *Catéchisme*, nous passons de la deuxième partie du *Catéchisme* (intitulée « La célébration du mystère chrétien », qui traite principalement de l'économie sacramentelle et des sacrements) à la troisième partie, « La vie dans le Christ ». Le *Catéchisme* suit globalement la forme traditionnelle des manuels de théologie morale, qui accordent une place centrale aux Dix Commandements dans l'exposé de la morale. Notre intention ici n'est pas de soumettre à un examen critique la structure et la justification du *Catéchisme* lui-même – qui se réfère parfois à une pensée préconciliaire –, mais plutôt de nous limiter aux thèmes liés au mariage. Le sujet en question est « l'adultère », ou, comme le dit le *Catéchisme*, « Tu ne commettras pas d'adultère » (Ex 20, 14).

229. Nous nous concentrerons donc sur le sixième commandement, tel qu'il est présenté dans le CCC 2331-2400. Une brève remarque s'impose toutefois à ce stade. Les numéros 2197 à 2257 du *Catéchisme* traitent du quatrième commandement (« Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent dans le pays que le Seigneur ton Dieu te donne », Ex 20, 12), dans le cadre de la deuxième table du Décalogue consacrée à l'amour du prochain (« Tu aimeras ton prochain comme toi-même », 2196). Le thème du mariage est également abordé, mais replacé dans le contexte plus large de la *famille*. La famille est présentée comme « une communauté privilégiée, appelée à réaliser un “partage de la pensée et une délibération commune des époux, ainsi qu’une coopération active des parents dans l’éducation des enfants” (GS 52, 1) » (CEC 2206) et comme la « *cellule originelle de la vie sociale* » (2207). Du point de vue de la doctrine sociale de l'Église (2198), le discours passe de « Le mariage dans le plan de Dieu » (1602-1620), qui vise à décrire le partenariat intime entre les époux, à « La famille dans le plan de Dieu » (2201-2206), avec toutes les responsabilités, les droits et les devoirs qui découlent de la communauté sociale. Le fondement reste le même, à savoir que le mariage est « ordonné au bien des époux et à la procréation et à l'éducation des enfants » (2201) et que « mari et femme sont appelés à se donner dans l'amour et dans le don de la vie » (2207). Mais la perspective s'étend à d'autres formes de relations humaines et sociales, comme le montrent les passages suivants : « Un homme et une femme unis par le mariage, avec leurs enfants, forment une famille » (2202) ; « En créant l'homme et la femme, Dieu a institué la famille humaine » (2203) ; et « La famille chrétienne constitue une révélation et une réalisation spécifiques de la communion ecclésiale » (2204, citation de FC 21). Jusqu'ici, les paragraphes consacrés au quatrième commandement s'inscrivent dans la ligne de la théologie du mariage introduite par Vatican II. Le texte souligne que toutes les personnes humaines ont une dignité égale, y compris chaque membre de la famille (2203), que cette dignité repose sur le fait que nous sommes tous créés à l'image de Dieu et que nous sommes tous enfants de Dieu, et que, par conséquent, toute relation avec notre prochain revêt véritablement un « caractère personnel » (2212). La question de savoir si le concept d'« autorité », qui selon le CCC 2197 découle en fin de compte de Dieu, est représenté de manière appropriée, ou s'il suit plutôt un schéma partial d'autorité et d'obéissance, n'est pas au centre de nos considérations ici.

230. Deux remarques préliminaires, bien que critiques, semblent de mise. Le CCC 2331-2400, comme déjà mentionné, se concentre principalement sur le thème de *l'adultère*. L'adultère trouve sa place, parmi d'autres infractions, dans le Décalogue, un corpus de lois conçu pour protéger tous les intérêts juridiques essentiels d'une communauté tribale vivant au sein d'une association de type cultuel. À la fois compréhensible et surprenant, le deuxième tableau des Dix Commandements se compose de commandements tous formulés comme des interdictions (« Tu ne... »), à l'exception du quatrième commandement (« Honore ton père et ta mère... »). C'est également le cas pour le mariage. Dès le départ, le concept de mariage est défini de manière négative : le mariage signifie *ne pas* commettre d'adultère ; la fidélité conjugale signifie *ne pas* avoir de relations sexuelles avec un tiers. Ici, « l'accent est mis », pour citer Franz Böckle, « uniquement sur le mal ; c'est la transgression, et non la fidélité, qui détermine le contenu. De plus, seul l'acte lui-même est pertinent dans cette disposition ; les pensées, les désirs et les intentions ne sont pas pris en compte. »²¹³ Conformément à Vatican II, on aurait pu espérer que le *Catéchisme* adopte une position plus positive sur le mariage en mettant l'accent sur les effets salutaires de la fidélité conjugale. Bien que le *Catéchisme* tente de brosser un tableau plus positif dans la dernière section (« III. L'amour entre mari et femme », CCC 2360-2379), l'image péjorative du mariage continue d'occulter l'article 6 sur le sixième commandement. Cela apparaît également clairement en ce qui concerne la sexualité humaine.

²¹³ F. BÖCKLE : « Ehe und Ehescheidung », dans : A. HERTZ/W. KORFF/T. RENDTORFF/H. RINGELING (éd.) : *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 2 (nouvelle édition actualisée), Fribourg-Bâle-Vienne : Herder, 117-135, 125 (traduction des auteurs).

231. Le CCC 2336 conclut son passage sur les fondements de la sexualité (« I. Il les créa homme et femme... », 2331-2336) en affirmant que « la tradition de l'Église a compris le sixième commandement comme englobant l'ensemble de la sexualité humaine ». Cependant, cette affirmation n'est pas correcte. Historiquement, le terme « adultère » remonte à des structures socioculturelles dans lesquelles, entre autres, une forme juridique contraignante de cohabitation entre hommes et femmes a été développée pour réguler les relations de propriété ainsi que les liens de parenté. À l'époque où les Dix Commandements ont pris forme, l'intégration à long terme de la sexualité humaine n'était pas encore concevable, et l'idée d'une approche globale de la sexualité humaine n'était pas dans l'esprit des gens. L'adultère était considéré comme une grave atteinte à l'ordre social et à la moralité, se manifestant par une conduite sexuelle répréhensible, qui devait être réglementée par des normes. Le *Catéchisme* commet l'erreur d'attribuer une valeur normative à un contexte historique qui dépasse le cadre de l'application actuelle. Le risque que prend le *Catéchisme* est d'accepter, voire de promouvoir, une conception de la sexualité humaine façonnée par une mentalité dans laquelle l'infidélité conjugale (anciennement « adultère ») est mesurée uniquement sur la base des rapports sexuels. Pire encore, la fidélité conjugale risque d'être réduite à la fidélité *sexuelle*, ce qui donne à la sexualité humaine une signification bien plus étroite que celle de la morale sexuelle d'aujourd'hui. Le *Catéchisme* n'est pas exempt de tels préjugés.

232. Étant donné que la morale sexuelle véhiculée par le *Catéchisme* aux paragraphes 2331-2400 reste marquée par des idées préconçues, il semble judicieux de s'écarter du schéma « avantages-inconvénients » que nous avons utilisé comme base pour interpréter les paragraphes 1601-1666 du *Catéchisme*. Nous optons plutôt pour une approche qui met en évidence les aspects ambigus et ambivalents de la morale sexuelle, tout en reconnaissant que les enseignements moraux du *Catéchisme* sont, ou sont censés être, en harmonie avec Vatican II. Nous examinons les paragraphes respectifs du *Catéchisme* selon les thèmes suivants : le fondement de la sexualité humaine (« I. Il les créa homme et femme... », CCC 2331-2336), la chasteté sexuelle (« II. La vocation à la chasteté », CCC 2337-2359), et enfin l'union conjugale (« III. L'amour entre mari et femme », suivi de « IV. Les atteintes à la dignité du mariage », CCC 2360-2391).

IV.2.2.1. La morale sexuelle : bienfaits et ambiguïtés

233. **CEC 2331-2336 (sexualité humaine) :** Les paragraphes 2332 à 2336 ne contiennent pas de définition de la sexualité humaine, mais se contentent d'énumérer quelques termes fondamentaux, dont la plupart sont étayés par des citations bibliques et des références à *Familiaris consortio*. Dieu a créé la personne humaine comme homme et femme et « a inscrit dans l'humanité de l'homme et de la femme la *vocation*, et donc la capacité et la responsabilité, *de l'amour* et *de la communion* » (2331, cité d'après FC 11). Si l'on dit que les fins de la sexualité sont « la capacité d'aimer et de procréer », un troisième aspect important est ajouté : il concerne « d'une manière plus générale, l'aptitude à *nouer des liens de communion avec les autres* » (2332 ; italiques ajoutés). On ne peut que se réjouir de cette affirmation, car elle met l'accent sur « les biens du mariage et l'épanouissement de la vie familiale » et élargit ainsi la perspective de la simple procréation au bien-être, en d'autres termes, à « l'harmonie du couple et de la société » (2333). Le terme « sexualité » acquiert ainsi une signification plus complète et plus équilibrée.

234. Il va sans dire que le *Catéchisme* met également en avant l'égalité entre les hommes et les femmes. Le CCC 2334 affirme que « [e]n créant les humains "homme et femme", Dieu donne à l'homme et à la femme une dignité personnelle égale » (cité d'après FC 22 et se référant à GS 49,2) et que les êtres humains, « créés à l'image et à la ressemblance du Dieu personnel »,

comprennent des hommes et des femmes qui sont égaux (cité d'après *Mulieris dignitatem*, 6 ;²¹⁴ voir aussi CCC 1605). Cependant, il ne faut pas oublier que l'idée d'égalité entre les hommes et les femmes n'a pas été communément affirmée dès le départ, et qu'elle n'était pas, comme le suppose à tort *Mulieris dignitatem*, étayée par des « bases suffisantes » (MD 6) dans le texte biblique lui-même. Pendant longtemps, le texte biblique a laissé une grande marge à différentes interprétations, notamment celle de la subordination des femmes aux hommes – une conception qui n'a été dépassée que dans les documents de Vatican II.

235. Un autre aspect revêt une grande importance : son affirmation selon laquelle « la sexualité touche tous les aspects de la personne humaine dans l'unité de son corps et de son âme » (2332) et englobe ainsi les dimensions « physique, morale et spirituelle » (2333). Cela fait certes écho à GS 49,1, mais la question se pose de savoir si « l'ensemble de la sexualité humaine », dont le CCC 2336 dit qu'elle a toujours été une partie essentielle de l'enseignement de l'Église, peut à juste titre être traitée en combinaison avec l'interdiction de l'adultère. Nous aborderons ce point plus en détail dans la section suivante sur la chasteté. Quoi qu'il en soit, il convient également de mentionner que le lien infondé entre l'adultère et l'indissolubilité avancé dans le CCC 2336 ne peut être justifié par l'exégèse.

236. Enfin, le CCC 2333 insiste sur le fait que « chacun, homme et femme, doit reconnaître et accepter son identité sexuelle » (voir aussi 2393). Quelle que soit l'intention derrière l'affirmation selon laquelle l'identité sexuelle « doit » (ou mieux encore, doit absolument) être acceptée, cela relève du jugement individuel de chacun. D'autre part, il est clair que l'identité sexuelle a deux significations, à savoir la « différence » sexuelle et la « complémentarité » sexuelle. Le *Catéchisme* ne développe pas davantage cette double signification de l'identité sexuelle, bien que le terme « complémentaire », en particulier, rappelle la théologie de *Familiaris consortio* (voir, en particulier, FC 19). Le CCC 2335 est probablement celui qui se rapproche le plus de la double signification de la sexualité lorsqu'il affirme : « Chacun des deux sexes est une image de la puissance et de la tendresse de Dieu, avec une dignité égale bien que d'une manière différente. *L'union de l'homme et de la femme* dans le mariage est une manière d'imiter dans la chair la générosité et la fécondité du Créateur. »

237. **CCC 2337-2359 (chasteté) :** Depuis des siècles, la chasteté incarne le traitement approprié de la sexualité humaine dans l'histoire religieuse en général et dans la tradition judéo-chrétienne en particulier. Le *Catéchisme* le confirme en ses propres termes en définissant la chasteté comme « *l'intégration réussie de la sexualité au sein de la personne* et, par conséquent, *l'unité intérieure de l'homme dans son être corporel et spirituel* » (2337 ; italiques ajoutées). À première vue, il semble évident que la chasteté englobe la « plénitude » de la sexualité humaine, conformément au CCC 2332, qui affirme que la sexualité « touche tous les aspects de l'être humain » et implique « l'unité du corps et de l'âme ». Il semble que, d'un point de vue anthropologique et psychologique, la chasteté décrive un équilibre intérieur de la personne, incluant toutes les dimensions de l'être humain de manière holistique. Cependant, la phrase suivante du CCC 2337 semble emprunter une voie différente, ou du moins plus ambivalente. La sexualité s'exprime sans aucun doute de manière physique, biologique et corporelle, mais le paragraphe ajoute qu'elle devient « personnelle et véritablement humaine lorsqu'elle s'intègre dans la relation d'une personne à une autre, dans le don mutuel complet et pour toute la vie d'un homme et d'une femme ». Cela signifie-t-il que l'union pour la vie des époux est le seul moyen par lequel une personne peut intégrer l'expression physique et corporelle de sa sexualité dans la dignité et la valeur personnelles d'un être humain ? La signification de la sexualité humaine, et donc aussi de la chasteté, diminue-t-elle lorsqu'elle n'est pas intrinsèquement liée au mariage

²¹⁴ Voir JEAN-PAUL II : *Lettre apostolique Mulieris dignitatem sur la dignité et la vocation de la femme* (ci-après MG), 15 août 1988, disponible sur https://www.vatican.va/content/john-paulii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html.

? Le CCC 2337 semble en effet le confirmer. Les paragraphes suivants apporteront davantage de clarté.

238. L'« intégrité de la personne » (CEC 2338-2345) et l'« intégrité du don de soi » (CEC 2346-2347) sont deux principes essentiels qui confèrent à la sexualité humaine sa valeur et sa dignité. L'approche qui répond à ces deux principes est la « maîtrise de soi » (2339, 2342, 2346, ainsi que 2359), car une bonne « formation à la liberté humaine » est un « *apprentissage de la maîtrise de soi* » (2339). D'une manière générale, ces paragraphes donnent une image appropriée de la chasteté. Heureusement, le CCC 2339 renvoie à GS 17, qui souligne que la dignité de la personne, dont la sexualité est une partie inévitable, présuppose un « choix conscient et libre » et est « mue et attirée de manière personnelle de l'intérieur, et non par des impulsions aveugles en soi ou par une simple contrainte extérieure ». La personne « acquiert cette dignité lorsque, se libérant de toute servitude aux passions, elle s'avance vers son but en choisissant librement le bien et, par sa diligence et son habileté, s'assure efficacement les moyens adaptés à cette fin » (2339, cité de GS 17). Les meilleurs moyens pour les personnes baptisées de « résister aux tentations » sont « la connaissance de soi, la pratique d'une ascèse adaptée aux situations auxquelles elles sont confrontées, l'obéissance aux commandements de Dieu, l'exercice des vertus morales et la fidélité à la prière » (2340). Parmi les quatre vertus cardinales, la « tempérance » joue un rôle important, car elle « cherche à imprégner de raison, les passions et les appétits des sens » (2341). De plus, la chasteté est une vertu morale qui est « un don de Dieu, une *grâce*, un fruit de l'effort spirituel » (2345). Mais il y a encore plus que cela.

239. La chasteté exige de la maîtrise de soi, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle puisse être « acquise une fois pour toutes ». Au contraire, c'est un « travail long et exigeant » qui « présuppose un effort renouvelé à toutes les étapes de la vie » (2342). Le Catéchisme de l'Église catholique (CEC) 2343 fait également référence aux « lois de la croissance qui progressent par étapes marquées par l'imperfection et, trop souvent, par le péché ».²¹⁵ Le Catéchisme est donc conscient que la chasteté doit s'apprendre et comporte différentes étapes. De plus, la chasteté ne peut être envisagée indépendamment de la société qui façonne la vie sociale et culturelle, ni indépendamment des droits de l'homme, en particulier du droit à l'éducation et à la formation (voir 2344). Jusqu'ici, une vision positive de la chasteté semble prévaloir. Cela devient encore plus clair lorsque l'accent est déplacé de « l'intégrité de la personne » vers « l'intégrité du don de soi », c'est-à-dire vers la nature holistique du don de soi humain (CCC 2346-2347). Alors que l'intégrité de la personne vise l'apprentissage de la maîtrise de soi sur le plan sexuel, l'aspect du don de soi prend une forme différente de maîtrise de soi : il inclut l'amour du prochain et la pratique de ce que le CCC 2347 appelle à juste titre « l'amitié ». En d'autres termes, « [l]a chasteté s'exprime notamment dans l'amitié avec le prochain » (2347). Cependant, la proposition subordonnée rattachée à la proposition principale est plus intéressante ; elle affirme que « l'amitié représente un grand bien pour tous », indépendamment du fait qu'« elle se développe entre des personnes du même sexe ou de sexe opposé » (c'est nous qui soulignons). On pourrait penser que le Catéchisme tente d'ouvrir plus largement la voie à d'autres formes d'amour « chaste » et de don de soi, incluant ainsi également les relations homosexuelles.²¹⁶

²¹⁵ Ceux qui lisent le paragraphe 2343 pour la première fois ne se rendent peut-être pas compte qu'il ne véhicule pas une conception large et holistique de la chasteté à laquelle on pourrait s'attendre, mais qu'il se limite d'emblée à la vie morale des couples mariés.

Ce paragraphe renvoie à FC 34, mais ne précise pas explicitement au lecteur que la « loi de la croissance » ne s'applique pas à tous ceux qui aspirent à une vie chaste, comme semble le suggérer le CCC 2343, mais uniquement aux époux. Dans FC, le pape Jean-Paul II a précisé qu'une vie chaste concerne principalement les personnes mariées ; pour les autres, la chasteté signifie l'abstinence sexuelle, comme nous l'expliquerons plus en détail ci-dessous.

²¹⁶ Un examen plus attentif du *Catéchisme de l'Église catholique pour les jeunes* montre que, contrairement aux passages centraux du *Catéchisme* de 1992 examinés ici, il adopte une vision plus ouverte et plus globale de la sexualité en termes de chasteté. Par exemple, le terme « chasteté » est systématiquement défini comme « *amour chaste* » : « Une personne qui vit dans la chasteté n'est pas le jouet de ses désirs, mais vit sa sexualité de manière réfléchie, motivée par l'amour et comme une expression de cet amour. Un comportement non chaste affaiblit l'amour et en obscurcit le sens. L'Église catholique prône une approche holistique et écologique de la sexualité. Cela inclut le plaisir sexuel, qui est

Après tout, qu'est-ce qui nous empêche de considérer la chasteté comme l'archétype de la charité, comme ce que le CCC 2346 décrit à juste titre comme « la *forme* de toutes les vertus », c'est-à-dire comme la pratique de la charité ou de la chasteté qui vise à surmonter l'égoïsme et à s'ouvrir aux autres de manière fructueuse ? Mais ici, le *Catéchisme* atteint clairement les limites qu'il s'est lui-même fixées.

240. Il suffit de jeter un œil au CCC 2357-2359, où l'homosexualité est répertoriée parmi les diverses offenses contre la chasteté, et où les actes homosexuels sont jugés « contraires à la loi naturelle » et « intrinsèquement désordonnés » (2358). Certes, « les personnes homosexuelles sont appelées à la chasteté » (2359), mais le terme de chasteté perd son sens lorsqu'il s'agit de rapports sexuels. Les personnes homosexuelles peuvent bien sûr être les garantes d'une « amitié désintéressée [altruiste] », mais les vertus de « maîtrise de soi qui leur enseignent la liberté intérieure » (2359) ne fonctionnent que si la pratique sexuelle est éliminée.²¹⁷ Quiconque doute encore de la véritable signification de la chasteté n'aura pas été bien instruit. Le Catéchisme de l'Église catholique (CEC) 2337 enseigne clairement que la sexualité, dans ses aspects physiques et corporels, doit être domptée et d'abord amenée à une forme humaine, ce qui n'est possible que si elle est assignée à la relation sexuelle durable entre un homme et une femme. La chasteté se réduit ainsi à deux actions : d'une part, les rapports sexuels doivent être limités au mariage et, d'autre part, toutes les autres formes d'expression sexuelle en dehors du mariage doivent être complètement abandonnées. Les implications de cette approche sont profondes et graves, notamment parce qu'elle sape la vision de la personne humaine introduite par Vatican II. Le Concile n'affirmait plus, comme le soutenaient les positions préconciliaires, que la sexualité humaine devait être strictement confinée aux rapports sexuels conjugaux ; au contraire, *Gaudium et spes* décrivait l'amour entre l'homme et la femme comme le but souhaité et digne des relations sexuelles, qui doit être enrichi et ennobli par des expressions du corps et de l'esprit, et proposait le mariage comme l'ingrédient distinctif et le signe de l'amitié.²¹⁸ Bien que le *Catéchisme* reconnaisse que la chasteté évolue et est soumise à la « loi de la croissance » (voir CCC 2342 et 2343), il met davantage l'accent sur le contrôle des pulsions sexuelles que sur une conscience attentive de soi et sur les progrès dans la gestion responsable de soi, car la prise en charge responsable de soi a en fin de compte beaucoup à voir avec le développement personnel et la recherche d'identité et d'authenticité en tant qu'être sexuel. En revanche, le *Catéchisme* continue de suggérer que le corps doit encore être dompté, plutôt que de l'intégrer dans la « corporéité » de l'être humain, oubliant que la corporéité représente l'ambiguïté du corps (voir la dualité entre « je suis un corps » qui me définit et « j'ai un corps » avec lequel je dois construire une relation) et de l'impossibilité de séparer le sexuel, en tant que purement physique, de l'unité de l'âme et de l'esprit de l'être humain.²¹⁹ On ne peut s'empêcher de penser que, du

quelque chose de bon et de beau ; l'amour personnel ; et la fécondité, qui signifie l'ouverture à avoir des enfants » (YOUCAT 404). Voir aussi ibid. 405 : « On vit dans la chasteté quand on est libre d'aimer et qu'on n'est pas esclave de ses pulsions et de ses émotions. Tout ce qui aide donc à devenir une personne plus mûre, plus libre et plus aimante, et à nouer de meilleures relations, aide aussi cette personne à aimer dans la chasteté. » Dans l'ensemble, on a l'impression que le *Catéchisme des jeunes* tente sincèrement d'aborder les questions auxquelles sont confrontés les jeunes sans recourir à un moralisme prohibitif. Cependant, en ce qui concerne l'homosexualité, le Catéchisme des jeunes se contente de condamner les actes homosexuels sans fournir d'explication supplémentaire (voir YOUCAT 415).

²¹⁷ On peut voir un exemple frappant des différentes significations de l'« intégrité du don de soi » en comparant la situation des personnes homosexuelles à celle des couples mariés sans enfants. Dans le CCC 2347, l'amitié entre personnes homosexuelles est décrite de manière extrêmement positive. On pourrait penser que la relation entre époux sans enfants « peut également rayonner d'une fécondité de charité, d'hospitalité et de sacrifice » (1654). La différence réside toutefois dans le fait que les mariages sans enfants sont évalués à l'aune du concept de procréation sexuelle, tandis que les amitiés homosexuelles doivent se passer de sexualité.

²¹⁸ Voir à nouveau GS 49,1 : « Cet amour est éminemment humain, car il s'adresse d'une personne à une autre par un acte de la volonté ; il engage le bien de toute la personne et peut donc enrichir les expressions du corps et de l'esprit d'une dignité unique, en les ennoblissant comme des éléments et des signes particuliers de l'amitié propre au mariage »

²¹⁹ Il est regrettable que le *Catéchisme* se limite à décrire la sexualité uniquement sous le terme de « sexe », et non sous celui de « genre ».

point de vue du *Catéchisme*, la sexualité perd toute valeur positive si elle n'est pas intrinsèquement assimilée à l'acte sexuel réservé au mariage.

241. Le malaise face au terme « sexualité » est également évident dans les « diverses formes de chasteté » mentionnées dans le CCC 2348-2350. Le paragraphe 2348 insiste à juste titre sur le fait que « tous les fidèles du Christ sont appelés à mener une vie chaste en accord avec leur état de vie particulier ». En référence à saint Ambroise, qui distingue la chasteté des personnes mariées, des veuves et des vierges, le *Catéchisme* étend également la chasteté aux personnes non mariées – mais en leur imposant l'obligation de « pratiquer la chasteté dans la continence » (2349). Le *Catéchisme* réitère ainsi une déclaration doctrinale ancrée dans l'Église depuis des siècles, mais il ignore tout simplement que, selon les conclusions des sciences humaines, la sexualité ne peut se limiter aux rapports sexuels mais englobe un domaine de la vie bien plus vaste que ne le suggère l'enseignement de l'Église. Tous les êtres humains agissent en tant que personnes *sexuelles*, qu'ils soient enfants ou adolescents, célibataires, mariés ou consacrés au célibat. Prétendre que la catégorie de l'abstinence sexuelle est un concept adéquat de l'humanité pour les vierges, les personnes consacrées au célibat ou les célibataires, par exemple, reviendrait à priver la personne humaine de sa signification holistique, en particulier lorsqu'elle est contrainte à des formes normatives. Cela s'applique également aux couples fiancés ; ce que le CCC 2350 appelle « grandir dans la chasteté » ne peut plus être mesuré par les rapports sexuels, mais plutôt par des « expressions d'affection », qui ont toujours une connotation sexuelle et font partie des étapes de développement sur le chemin vers une vie chaste.

242. La section « II. La vocation à la chasteté » se termine par une liste des « Offenses contre la chasteté ». La masturbation (2352), les rapports sexuels entre personnes non mariées (2353), la pornographie (2354), la prostitution (2355) et le viol, qui inclut les abus sexuels sur mineurs et qui est qualifié de « intrinsèquement mauvais » (2356), sont tous mentionnés.²²⁰ Ces condamnations sont certainement à saluer ; les paragraphes soulignent à juste titre qu'une expression de la sexualité autosuffisante et auto-imposée, ainsi que la séparation de la sexualité d'une relation avec une autre personne, reviendrait à transformer son partenaire en un objet de sa propre satisfaction et de celle d'autrui. Dans le CCC 2351, on peut lire : « La luxure est un désir désordonné ou une jouissance démesurée du plaisir sexuel. Le plaisir sexuel est moralement désordonné lorsqu'il est recherché pour lui-même, isolé de ses fins procréatives et unificatrices » (2351). Alors que la chasteté est souvent paraphrasée en termes de « maîtrise de soi » (2339, 2342, 2346 et 2359), l'impudicité semble être le contraire, à savoir le lâcher-prise ou un manque de maîtrise de soi. Elle décrit la jouissance non maîtrisée du plaisir sexuel et le désir désordonné de celui-ci. Jusqu'ici, on peut suivre le raisonnement du *Catéchisme*. La rupture survient lorsque l'approche évolutive de la chasteté par étapes, mentionnée précédemment, est abandonnée et remplacée par une approche de type « tournant décisif » : cela devient une simple question de oui ou de non. Rien n'explique mieux cela que les formulations des numéros 2339 et 2338 du *Catéchisme*. L'« apprentissage de la maîtrise de soi » nécessite une décision alternative : « soit l'homme maîtrise ses passions et trouve la paix, soit il se laisse dominer par elles et devient malheureux » (2339). Nous pouvons rappeler les paroles de Jésus dans le Sermon sur la montagne au sujet des serments, où il dit : « Que votre parole soit simplement “oui” ou “non” ; tout ce qui va au-delà vient du malin » (Mt 5, 37 ; cité dans le CCC 2153 et 2466). La même référence apparaît dans le CCC 2338 : une « unité » qui « ne tolère ni

²²⁰ Il convient de noter que les facteurs qui atténuent, voire annulent, l'imputabilité morale (cf. CCC 1735 : « L'imputabilité et la responsabilité d'une action peuvent être diminuées, voire annulées, par l'ignorance, l'inattention, la contrainte, la peur, l'habitude, les attachements désordonnés et d'autres facteurs psychologiques ou sociaux ») sont également pris en compte dans le CCC 2352 en ce qui concerne la masturbation et dans le CCC 2355 en ce qui concerne la prostitution.

double vie ni duplicité dans le discours » est exigée de la personne.²²¹ Là encore, le discours d'une « seule langue » trouve un écho là où règne la clarté et où « les exceptions, les nuances et les multiples significations des langues réelles, sans parler de la nécessité d'un sens de la proportionnalité », sont exclues.²²² Les implications de cette interprétation traversent le concept de chasteté, qui détermine « les forces de la vie et de l'amour » (2338), ainsi que la signification de la luxure ou l'impudicité, qualifiées d'« isolées de ses fins procréatives et unificatrices [du plaisir sexuel] » (2351). Derrière cela se cache la conviction que la sexualité ne peut être chaste, personnelle et authentique que lorsqu'elle s'inscrit « dans le don mutuel complet et définitif d'un homme et d'une femme » (2337).

243. Deux critères guident l'interprétation de la (in)chasteté : d'une part, que la chasteté est orientée vers la transmission de la vie, qui représente « l'intégrité du don de soi » et donc la finalité *procréative*, et d'autre part, que la chasteté est orientée vers l'autre personne, ce qui trouve son accomplissement dans la signification *unitive* de l'amour conjugal. Le premier critère, la procréation, sera examiné plus en détail dans la section sur la « fécondité du mariage » (2366-2372). Disons simplement que, d'un point de vue biographique, la transmission de la vie n'est pas tout aussi pertinente pour tous les couples mariés, par exemple pour les couples où la femme a déjà atteint la ménopause. La signification de la dimension unitive de la sexualité est probablement plus importante. Le CCC 2353, par exemple, condamne les actes sexuels hors mariage (qualifiés de « fornication ») comme « gravement contraires à la dignité des personnes et de la sexualité humaine », supposant ainsi que les rapports sexuels ont une finalité qui leur est inhérente par nature et dont on peut déduire des règles universellement valables pour l'acte. La position manichéenne qui prévaut dans les numéros 2338 et 2339 du *Catéchisme* affirme que les rapports sexuels hors mariage constituent une atteinte à la dignité de la personne et de la sexualité. Cela contredit la conception de la sexualité et de la chasteté que l'on retrouve également dans divers paragraphes du *Catéchisme*, qui ont encouragé une compréhension plus large de la sexualité. Prétendre que les relations sexuelles en dehors du vœu du mariage, même si elles sont vécues dans la fidélité, l'amour mutuel et le souci des enfants, *violent* la dignité de la sexualité et de la personne, va bien au-delà de toute conception raisonnable d'une anthropologie et d'une éthique centrées sur la personne. De plus, ce qui a été dit au sujet des relations sexuelles hors mariage peut également s'étendre par analogie à d'autres relations conjugales et homosexuelles, si l'on considère que la sexualité est ancrée dans la personne et que la fécondité peut aussi être interprétée au sens figuré. Chez les couples sans enfants ou les couples d'un certain âge, les fins unitive et procréative du mariage peuvent être réinterprétées de telle sorte que le bien-être ou le bien des époux passe au premier plan et que la fécondité prenne un sens différent. Cela pourrait également s'appliquer aux couples homosexuels si l'on pouvait seulement reconnaître que l'acte homosexuel, qui n'engendre pas la vie, revêt un sens différent de la fécondité et que la « complémentarité sexuelle », que le Catéchisme de l'Église catholique (CEC) 2357 continue de défendre comme biologique, génitale et procréative, est déplacée vers le niveau psycho-affectif de la personne.

244. En résumé, le *Catéchisme* devrait prendre ses distances par rapport à la vision dualiste de la sexualité qui persiste dans certains passages et revenir à une vision de la morale sexuelle centrée sur la personne. Sinon, la théologie du mariage de Vatican II restera elle aussi enlisée dans les idées préconciiliaires.

245. **CCC 2360-2379 (l'amour conjugal)** : La troisième section, intitulée « L'amour entre mari et femme », vise principalement à transposer sur le plan moral la « communauté intime de vie

²²¹ Voir également la définition de « l'unité de la personne » dans le CCC 2340, avec une citation d'Augustin dans *Conf.* 10, 29, 40 : « C'est en effet par la chasteté que nous sommes rassemblés et ramenés à l'unité à partir de laquelle nous avons été fragmentés en multiplicité » (c'est nous qui soulignons)..

²²² J.A. SELLING : « Tu aimeras ton prochain : commandements 4-10 (paragraphes 2196-2557) », dans : M.J. WALSH (éd.) : *Commentaire sur le Catéchisme de l'Église catholique*, 367-394, 377

et d'amour » (GS 48, 1), que les numéros 1601 à 1666 du Catéchisme décrivaient en termes théologiques. On ne peut que se réjouir que le Catéchisme ait largement repris la vision de Vatican II, même si des connotations ambivalentes et ambiguës sont encore perceptibles. Le CCC 2360 commence par une interprétation de la sexualité qui trouve son accomplissement dans le mariage. Le lecteur attentif notera avec satisfaction que la sexualité « est ordonnée à l'amour conjugal de l'homme et de la femme ». Dans les deux premiers paragraphes d'introduction, la procréation n'est plus du tout mentionnée, abandonnant ainsi la formulation traditionnelle des fins du mariage et mettant l'accent sur l'amour conjugal comme centre à partir duquel les autres fins tirent leur sens. Il est également encourageant que la sexualité ne soit « pas simplement une question biologique », mais qu'elle « concerne l'être le plus intime de la personne humaine en tant que telle » (2361). La formulation provient de FC 11, où la phrase suivante précise que la manière humaine de l'épanouissement sexuel doit s'intégrer dans l'amour « par lequel un homme et une femme s'engagent totalement l'un envers l'autre jusqu'à la mort ». L'idée de la « totalité » du don de soi, que nous avons critiquée plus haut, peut transparaître ici, mais prise isolément, la citation n'implique aucune valeur normative. En revanche, la sexualité vécue est mieux protégée en tant que mode de don de soi lorsqu'elle s'inscrit dans une relation d'amour holistique. L'objectif selon lequel l'amour doit durer éternellement ne signifie pas que cette permanence doive être réalisée à tout prix, indépendamment des réalités et des expériences de la vie. Le paragraphe semble laisser une place aux parcours de vie qui ne suivent pas la voie initialement proposée et souhaitée. Une idée similaire résonne également dans le CCC 2362, où la sexualité est considérée comme « une source de joie et de plaisir ». Une citation de GS 49,2 est mentionnée à titre de référence, selon laquelle les actes sexuels entre époux sont « nobles et honorables » et, lorsqu'ils sont accomplis de manière humaine, « favorisent [...] le don de soi qu'ils signifient et enrichissent [...] les époux de joie et de gratitude ».

246. Certaines questions initiales se posent lorsqu'on remarque que, dans ce même paragraphe 2362, le terme « plaisir sexuel » est apparemment attribué à un discours du pape Pie XII adressé aux sages-femmes le 29 octobre 1951.²²³ En fait, la vision du pape remonte à une époque où la procréation était considérée comme la fin première des finalités hiérarchiques du mariage. La citation de Pie XII confirme que les époux ne peuvent « éprouver du plaisir et de la jouissance du corps et de l'esprit » que lorsqu'ils remplissent la « fonction [générationnelle] » (2362). Cela signifie-t-il que les actes sexuels, que le *Catéchisme* a décrits comme « source de joie et de plaisir », doivent être compris comme des actes ayant un but procréatif ? La confusion provient également du CCC 2363 qui stipule que « l'union des époux réalise la *double fin* du mariage : le bien des époux eux-mêmes et la transmission de la vie » et, plus pertinent encore, que « ces deux significations ou valeurs du mariage ne peuvent être séparées sans altérer la vie spirituelle du couple et compromettre les biens du mariage et l'avenir de la famille » (italiques ajoutés). Le contexte immédiat du CCC 2362 semble suggérer que « l'union des époux » (2363) doit être comprise comme les actes sexuels conjugaux. Si l'on ne suit pas cette dernière interprétation, on pourrait facilement affirmer la définition conciliaire selon laquelle « par leur nature même, l'institution du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants » (GS 48,1 ; de même GS 50,1). Mais surtout la deuxième phrase du CCC 2363 (« ces deux significations ou valeurs du mariage ne peuvent être séparées... ») semble suggérer une interprétation différente, à savoir que ce que le paragraphe appelle les « significations » et les « valeurs » du mariage ne concernent rien d'autre que l'acte sexuel conjugal. Ce qui refait surface ici, c'est l'idée discutable exprimée dans HV 9, 11, 12 et FC 29, selon laquelle chaque acte conjugal doit être procréatif et que le lien entre la signification unitive et procréative de l'acte

²²³ Voir PIUS XII : *Discours aux participantes au Congrès de l'Union catholique italienne des sages-femmes*, 29 octobre 1951, disponible sur

https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1951/documents/hf_pxii_spe_19511029_ostetriche.html.

Pour une version anglaise, voir <https://www.ewtn.com/catholicism/library/allocation-to-midwives-8965>

conjugal ne peut être séparé. La terminologie utilisée dans le CCC 2363 – « fins » ainsi que « significations » et « valeurs » du mariage, « bien des époux » et « transmission de la vie » ainsi que « biens du mariage » et « avenir de la famille » – dénote une grande confusion. Nous examinerons cela plus en détail ci-dessous. Les expressions « fidélité conjugale » (2364-2365) et « fécondité du mariage » (2366-2379) serviront de références pour une réflexion plus approfondie. Cependant, l'affirmation selon laquelle l'amour conjugal est soumis à la « double obligation de fidélité et de fécondité » (2363 ; c'est nous qui soulignons) est surprenante, voire carrément effrayante : le Concile n'a jamais prétendu que la fidélité et la fécondité soient des devoirs moraux et juridiques qui doivent être pleinement accomplis.

247. Les deux paragraphes (2364-2365) traitant de la fidélité conjugale (comprise comme l'unité et l'indissolubilité en tant que propriétés essentielles du mariage) consistent en une série de références (tirées de GS, du CIC, de sources bibliques et patristiques) qui rendent difficile une interprétation claire. La conclusion selon laquelle « l'alliance conjugale » ou le « consentement personnel irrévocable » (GS 48,1) « impose aux époux l'obligation de la préserver comme unique et indissoluble » (2364 ; italiques ajoutés ; voir aussi 2397) va au-delà de ce que dit le CIC 1983 : le can. 1056 se contente d'affirmer que les propriétés essentielles du mariage « acquièrent une fermeté particulière en raison du sacrement ». Les aspects normatifs et légalistes entrent en jeu lorsque l'indissolubilité est interprétée sur la base de la citation biblique de Mc 10, 9. La dernière référence à Jean Chrysostome (2365) semble moins normative et davantage une expression d'affection et d'amour personnels. En bref, l'interprétation de la fidélité est une fois de plus empreinte d'ambiguïté et de confusion lorsqu'il s'agit du concept d'amour conjugal auquel la troisième section est consacrée.

248. La section sur la « fécondité du mariage » est d'emblée beaucoup plus claire et intransigeante dans son approche de la morale sexuelle. Dans sa phrase d'introduction, le CCC 2366 précise que la fécondité est « une fin du mariage ». Sans recourir au concept traditionnel des fins hiérarchiques, le terme « fins » ou « finalités » du mariage réapparaît ici, un terme que les Pères conciliaires avaient délibérément évité d'utiliser et d'approfondir.²²⁴ En fait, le *Catéchisme* reprend une idée que nous avons déjà relevée au CCC 2363 lorsqu'il parle de la « double fin du mariage », qui repose sur deux « biens », le « bien des époux » et le bien de la « transmission de la vie ». Ce qui est repris ici n'est autre que la définition du mariage énoncée au can. 1055 § 1 du CIC 1983, qui stipule que l'alliance matrimoniale « est ordonnée par nature au bien des époux et à la procréation et à l'éducation de la descendance », en d'autres termes au *bonum coniugum* et au *bonum prolis*. Apparemment, le *Catéchisme* ne trouve pas de meilleurs mots pour décrire l'essence du mariage que d'utiliser la formulation du can. 1055 §1, et il convient de noter que la même citation est également utilisée dans le CCC 1601, qui introduit l'article sur le « sacrement du mariage ».²²⁵ On ne peut s'empêcher de remarquer que le *Catéchisme* redonne vie à un concept du mariage qui avait été écarté par Vatican II. Élever le « bien des époux et de leur progéniture » (selon les termes de GS 48,1)²²⁶ au rang de fins, voire de fins équivalentes, revient à méconnaître le concept de l'amour conjugal, qui représente une attitude face à la vie qui conduit en fin de compte au bien-être des époux et des enfants, mais n'en est pas une condition préalable. Instrumentaliser l'amour conjugal à d'autres fins, dont la procréation est l'une des fins, reviendrait à nier le cœur même de ce que représente l'amour conjugal, à savoir ce don mutuel par lequel les époux s'enrichissent l'un l'autre dans la joie et la gratitude (cf. GS 49,2) et qui trouve son expression la plus noble et la plus chaste, *bien que*

²²⁴ Le terme « fins du mariage » n'est utilisé que dans GS 50,1, où il est dit que le véritable amour conjugal a sa propre valeur, « sans pour autant que les autres fins du mariage en soient diminuées (*non posthabitis ceteris matrimonii finibus*) ».

²²⁵ Voir la section IV.2.1. (« CCC 1601-1666 [« Le sacrement du mariage »] »).

²²⁶ GS 48,1 ajoute que le « bien des époux et de leur progéniture [sic] » inclut également le bien « de la société ».

non exclusive, dans les rapports sexuels. C'est précisément là que le *Catéchisme* fait fausse route lorsqu'il réduit le concept d'amour conjugal à l'acte sexuel.

249. C'est peut-être en les mettant à nouveau en parallèle avec les documents de Vatican II que l'on peut le mieux illustrer ce que le *Catéchisme* dit de la « fécondité du mariage ». Les numéros 2366 à 2372 du *Catéchisme* contiennent de nombreuses citations tirées de *Gaudium et spes*, mais interprètent malheureusement les textes conciliaires dans une approche qui va à l'encontre de la vision du Concile. Pour commencer, la Constitution pastorale résume de manière frappante, dans GS 50,1, l'orientation du mariage et de l'amour conjugal vers la procréation en affirmant que « les enfants sont véritablement le *don* suprême du mariage (*praestantissimum matrimonii donum*) et contribuent de manière très substantielle au bien-être de leurs parents » (c'est nous qui soulignons). Cela concorde en un certain sens avec l'affirmation du CCC 2366 selon laquelle « [l']enfant ne vient pas de l'extérieur comme quelque chose qui s'ajoute à l'amour mutuel des époux, mais jaillit du cœur même de ce don réciproque, comme son fruit et son accomplissement ». Cependant, alors que GS 50 se contente d'exprimer la joie de l'Église que les enfants contribuent grandement au bien-être des parents et utilise ainsi le terme *bonum prolis* avec une grande prudence,²²⁷ le *Catéchisme* revient plus vite qu'on ne le pense au concept des fins du mariage. Certes, « [l]a fécondité est un don », mais son explication inévitable est qu'elle est la « *fin du mariage*, car l'amour conjugal tend naturellement à être fécond ».²²⁸ Aucune clarification supplémentaire n'est alors nécessaire pour l'étape suivante, qui consiste à adhérer à l'affirmation apodictique de *Humanae vitae* selon laquelle « chaque acte conjugal doit rester ordonné *en soi* à la procréation de la vie humaine » (2366, cité d'après HV 11).

250. Dans ce contexte, la déclaration originale de *Gaudium et spes* selon laquelle « le mariage et l'amour conjugal sont, par leur nature (*indole*), ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants » (GS 50,1) prend un sens différent. Le Concile a voulu souligner que le mariage et l'amour conjugal *dans leur intégralité* sont ordonnés aux enfants et que « la véritable pratique de l'amour conjugal, et toute la signification de la vie familiale qui en découle », consiste à « coopérer à l'amour du Créateur et du Sauveur » (GS 50,1). Le CCC 2367 renvoie à nouveau à GS 50 et réitère que les couples mariés ont pour mission propre la tâche de transmettre la vie humaine et d'éduquer leurs enfants, et qu'ils « *coopèrent* ainsi à l'amour de Dieu le Créateur et en sont, en un certain sens (*veluti*), les interprètes » (CCC 2367, cité d'après GS 50,2, à l'origine sans accentuations ; la dernière accentuation a été ajoutée). L'intention du Concile était de préciser que la soi-disant « fonction d'interprétation » des couples mariés consiste à écouter ce que les dons et les possibilités de Dieu offrent, à prendre en compte le bien et le bien-être de la famille, de la société et de l'Église, et, tout aussi important, à prendre des décisions dans la consultation et l'effort mutuels (voir GS 50,2). L'idée selon laquelle les époux s'en remettent à la providence de Dieu de la manière la plus humaine qui soit lorsqu'ils s'efforcent de discerner la volonté de Dieu en chaque circonstance, de répondre aux dons de Dieu et aux besoins de leurs prochains, et de prendre le risque de prendre des décisions ne semble toutefois pas figurer dans les préoccupations des auteurs du *Catéchisme*. En fait, il ne reste plus grand-chose de la tâche des époux consistant à agir en tant qu'« interprètes » de l'amour de Dieu quand on considère que le *Catéchisme* a réduit la signification du mariage et de l'amour conjugal à l'« acte conjugal », qui est par nécessité procréatif. Le *Catéchisme* retombe dans la mentalité préconciliaire selon laquelle le moyen le meilleur et le plus sûr d'accéder à une parentalité responsable consiste à s'en remettre aveuglément et sans réfléchir au hasard et au jeu des lois biologiques. Sans compter que le *Catéchisme* ignore complètement la déclaration clé de Vatican II selon laquelle

²²⁷ GS 50,1 utilise le terme *bonum* dans un sens différent lorsqu'il dit que les enfants « contribuent de manière très substantielle au bien-être de leurs parents » (*ad ipsorum parentum bonum maxime conferunt* ; italiques ajoutés). Le terme *bonum prolis* (ainsi que l'autre terme augustinien *bonum fidei*) n'est employé qu'une seule fois dans GS (voir GS 51,1), et uniquement en référence à des situations difficiles où une vie conjugale harmonieuse n'est plus compatible avec une régulation responsable des naissances.

²²⁸ Voir aussi CCC 2398 : « La fécondité est un bien, un don et une fin du mariage. »

« ce sont les parents eux-mêmes, et personne d'autre, qui doivent en dernier ressort porter ce jugement devant Dieu » (GS 50,2 ; italiques ajoutés).

251. On trouve une interprétation plus modérée et plus appropriée de la parentalité responsable dans le n° 2368 du Catéchisme de l'Église catholique, où la question de la régulation des naissances est abordée pour la première fois. Les époux peuvent eux-mêmes « espacer les naissances de leurs enfants », à condition de ne pas être « motivés par l'égoïsme », mais de prendre leur décision « conformément à la générosité propre à une parentalité responsable ». Il est louable que les « critères objectifs de moralité » mentionnés dans ce paragraphe soient étayés par une citation de *Gaudium et spes* selon laquelle, conformément à la vision centrée sur la personne du Concile, les « normes objectives » doivent être « fondées sur la *personne humaine et son acte* » (GS 51,3 ; italiques ajoutés). Cependant, *Humanae vitae* adoptait un point de vue différent lorsqu'elle enseignait que la volonté créatrice de Dieu pour la sexualité humaine et la parentalité responsable s'exprime « dans la nature même du mariage et de ses actes (*ipsa matrimonii eiusque actuum natura*) » (HV 10). Cette approche centrée sur l'acte de *Humanae vitae* se retrouve dans les deux paragraphes suivants du *Catéchisme*.

252. Dans le CCC 2366, l'affirmation selon laquelle tout acte conjugal doit être procréatif est immédiatement suivie, sans autre explication, de la mention du « lien inséparable, établi par Dieu, que l'homme ne peut rompre de son propre chef, entre la signification unitive et la signification procréative qui sont toutes deux inhérentes à l'acte conjugal » (cité d'après HV 12). Contrairement à l'affirmation infondée de *Humanae vitae* selon laquelle cette doctrine a été « exposée à de nombreuses reprises par le Magistère » (HV 12), le principe du lien indissoluble entre les dimensions unitive et procréative a pris une signification nouvelle dans l'enseignement de l'Église postconciliaire. Ce n'est pas parce que la double signification du mariage était étrangère à la théologie du mariage de Vatican II, mais plutôt grâce à l'affirmation de *Humanae vitae* selon laquelle le sens véritable du mariage réside dans l'acte conjugal. Le CCC 2369 fournit le raisonnement qui sous-tend cette doctrine, en proposant une brève citation de HV 12 : « En préservant ces deux aspects essentiels, l'unitive et la procréative, l'acte conjugal conserve dans sa plénitude le sens du véritable amour mutuel et son orientation vers la vocation exaltée de l'homme à la parentalité. » Le CCC 2370 tire des conclusions « moralo-théologiques ». La régulation des naissances est autorisée lorsque le couple marié n'a de rapports sexuels que pendant les périodes d'infertilité et s'abstient pendant la période fertile (continence périodique) ; dans les deux cas, les époux suivent le cycle naturel du système reproductif, parvenant ainsi à la pleine réalisation de leur amour mutuel. Il en va autrement lorsqu'ils recourent délibérément à des méthodes artificielles de régulation des naissances. Dans ce cas, ils interfèrent avec le cours naturel du processus génératif et, de plus, privent l'amour conjugal mutuel de sa pleine valeur et de sa justification. La citation suivante tirée de *Familiaris consortio* 32 complète et, dans un certain sens, renforce cette vision esquissée pour la première fois dans *Humanae vitae* en parlant d'une « falsification de la vérité intérieure de l'amour conjugal ». Selon *Familiaris consortio*, la contraception sape le langage inné et objectif qui exprime le don réciproque de soi et empêche les époux de se donner l'un à l'autre dans leur totalité.

253. Les paragraphes 2373 à 2379 du Catéchisme de l'Église catholique (CEC), intitulés « Le don d'un enfant », sont consacrés aux aspects des techniques de procréation. La poursuite des recherches visant à réduire l'infertilité humaine est brièvement saluée et encouragée (2375), tandis que les paragraphes suivants adoptent une position critique et de rejet à l'égard de l'insémination et de la fécondation artificielle (2376-2377). La vision du *Catéchisme* repose presque exclusivement sur le document de la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Donum Vitae* de 1987.²²⁹ Bien que les questions liées aux techniques de procréation et au droit et la

²²⁹ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI : *Instruction sur le respect de la vie humaine à son origine et sur la dignité de la procréation, Donum vitae*, 1987, disponible à l'adresse

dignité de l'enfant ne font pas l'objet de notre réflexion, il convient de mentionner que le lien indissociable entre les dimensions unitive et procréative du mariage, tel qu'affirmé par le *Catéchisme*, soulève plus de questions qu'il n'apporte de réponses, en particulier en ce qui concerne la fécondation in vitro homologue (voir 2377). Étant donné que les techniques de fécondation homologue poursuivent un but procréatif, l'argument selon lequel ces techniques « dissocient l'acte sexuel de l'acte procréatif » n'a de sens que si l'on présuppose que « l'acte spécifique de l'union des époux », ou « l'acte par lequel deux personnes se donnent l'une à l'autre » (2377), est inconcevable sans rapport sexuel. Cependant, la signification unitive du mariage est plus large que le simple acte conjugal, comme le suggère le *Catéchisme*. Ce qui prévaut ici est une fois de plus une vision du mariage axée sur l'acte qui ne correspond pas à la vision de Vatican II. De plus, le rôle croissant des technologies à l'époque moderne porte sans aucun doute atteinte à la dignité de la personne humaine. L'avertissement lancé dans *Humanae vitae* contre la domination des moyens technologiques sur la « force de la nature » et « tous les aspects de sa propre vie » dans le cas de la contraception (voir HV 2), ainsi que la crainte exprimée dans le *Catéchisme* concernant les techniques de fécondation, en sont certainement de bons exemples. Mais rejeter ces technologies sans autre réflexion est une vision à court terme et n'est pas utile.

254. Quelle que soit l'évaluation théologique que l'on puisse faire des déclarations du CCC 2366-2372, en particulier à la lumière de *Humanae vitae* et de *Familiaris consortio*, les décennies qui ont suivi la promulgation de l'encyclique du pape Paul VI ont montré que l'enseignement de l'interdiction de la contraception artificielle n'a pas été reçu positivement dans l'Église ; au contraire, il a été largement ignoré et rejeté. Il est donc impératif que le *Catéchisme* réponde de manière plus critique et constructive aux défis auxquels sont confrontés les couples mariés et qu'il accorde à la double signification unitive et procréative du mariage l'importance que mérite une vision centrée sur la personne.

255. **CCC 2380-2391 (offenses contre la dignité du mariage) :** La dernière et quatrième section de l'article sur le « sixième commandement » s'efforce de traiter des « atteintes à la dignité du mariage », qui sont énumérées comme l'adultère (2380-2381), le divorce (2382-2386) et les « autres atteintes » telles que la polygamie (2387), l'inceste (2388), les abus sexuels (2389), les « unions libres » (2390) et le « mariage à l'essai » (2391). On ne peut s'empêcher d'avoir l'impression que ces paragraphes reflètent une vision purement institutionnelle et juridique du mariage : les interdictions prédominent, la *dignité* du mariage n'est pratiquement pas mentionnée et la complexité des problèmes auxquels sont confrontés les gens dans le monde d'aujourd'hui n'est guère abordée. Le ton est donné dès les premiers paragraphes, qui proposent d'abord une définition générale de l'« adultère » (2380), puis en décrivent les conséquences négatives : « [l']adultère est une injustice », l'alliance conjugale est assimilée au « lien matrimonial » et au « contrat » ; violer le signe de l'alliance revient à transgresser les droits de l'autre époux, à saper l'institution du mariage et, en fin de compte, à mettre en péril « le bien de la génération humaine et le bien-être des enfants qui ont besoin de l'union stable de leurs parents » (2381). Les mêmes propositions d'interdiction se retrouvent tout au long de cette section.

256. Le divorce est considéré comme une grave atteinte à la dignité du mariage, un sujet déjà abordé par le *Catéchisme* aux numéros 1614-1615 et 1649-1651. Ceux qui s'attendaient à une réponse en théologie morale à la situation des personnes divorcées seront déçus. S'appuyant sur la référence biblique de l'interdiction de la répudiation par Jésus, le pas vers une interprétation théologique du divorce est rapidement franchi et formulé en termes canoniques : il n'y a pas de dissolution d'un mariage valablement célébré et consommé entre chrétiens

baptisés, sauf en cas de décès (2382, d'après le Code de droit canonique de 1983, can. 1141) ; les cas de « séparation » des époux sont autorisés tout en maintenant le lien matrimonial (2383, d'après le Code de droit canonique de 1983, can. 1151-1155) ; et le « divorce civil » est acceptable si certains droits légaux, la garde des enfants ou les biens hérités, ne peuvent être préservés d'une autre manière, étant précisé que dans ces circonstances, le divorce civil « ne constitue pas une offense morale » (2383). Dans tous les autres cas, le divorce est immoral, conduisant au désordre dans la famille et la société et ayant un effet contagieux, ce qui en fait un véritable « fléau pour la société » (2385). De plus, le remariage accroît la gravité morale, car il place les personnes remariées, même si le droit civil leur permet de contracter une seconde union, dans « une situation d'adultère public et permanent » (2384).

257. Aussi compréhensibles que puissent être ces jugements d'un point de vue purement canonique, ils sont difficilement plausibles d'un point de vue théologique. En effet, il ne faut pas sous-estimer le fait que le *Catéchisme* a souligné pour la première fois que le divorce n'est pas en toutes circonstances équivalent à une faute morale (voir 2383). De la même manière, le CCC 2386 mentionne qu'un conjoint qui est la victime innocente d'un divorce, qui a essayé d'être fidèle à la première union et qui a été injustement abandonné, « n'a pas enfreint la loi morale ». Des cas similaires sont également brièvement abordés dans FC 84 – bien que l'exhortation apostolique, contrairement au *Catéchisme*, n'ait pas osé exempter certaines circonstances de divorce de toute faute morale. Mais dans tous les cas, les documents postconciliaires n'ont même pas soulevé la question de savoir s'il pourrait exister d'autres circonstances dans lesquelles un degré moindre de faute pourrait être admis, ouvrant ainsi la voie au droit au divorce civil et à la reconnaissance d'un remariage civil.

258. Parmi les autres offenses qui contredisent la dignité du mariage figurent la polygamie (2387), l'inceste (2388) et les abus sexuels (2389). Le CCC 2387 reconnaît le conflit intérieur qu'un homme polygame peut ressentir lorsqu'il souhaite se convertir à la foi catholique, car il est obligé « de répudier une ou plusieurs épouses avec lesquelles il a partagé des années de vie conjugale ». Cependant, la communion conjugale est « radicalement contredite » par la polygamie et « contraire à l'égale dignité personnelle des hommes et des femmes qui, dans le mariage, se donnent avec un amour total et donc unique et exclusif » (cité d'après FC 19). Par conséquent, le *Catéchisme* ne prévoit aucune forme d'aide ou d'accompagnement pastoral. L'inceste est considéré comme une offense grave dans le CCC 2388, les abus sexuels sur des enfants ou des adolescents par des adultes dans le CCC 2389. Il semble étrange que ces offenses soient encore répertoriées sous la rubrique « contre la dignité du mariage », car elles n'ont que peu ou pas de rapport avec la signification du mariage. Heureusement, elles sont omises dans la déclaration « En Bref » du CCC 2400.

259. Les relations non matrimoniales et pré-nuptiales font l'objet des derniers paragraphes de cet article et sont désignées sous les termes d'« unions libres » (2390) et de « mariages à l'essai » (2391). Les phrases d'introduction sont utiles, définissant brièvement les unions libres comme des relations qui représentent un refus « de donner une forme juridique et publique à une liaison impliquant une intimité sexuelle », et le mariage à l'essai comme des relations qui ont « l'intention de se marier plus tard ». Ces deux types de relations sexuelles hors mariage sont rejetés sans compromis, le premier, l'union libre, étant explicitement qualifié de « péché grave » qui exclut de la communion sacramentelle (2390), et le second, le mariage à l'essai, de « non tolérable » (2391). Ce qui relie ces deux types de relations en tant qu'offenses à la dignité du mariage, c'est que « l'acte sexuel doit avoir lieu exclusivement dans le cadre du mariage » (2390) et que « l'union charnelle n'est moralement légitime que lorsqu'une communauté de vie définitive entre un homme et une femme a été établie » (2391). Toute tentative de distinction entre ces types de relations s'avère vaine, principalement parce que ces paragraphes s'appuient sur des affirmations axiomatiques sans fondement. Par exemple, les unions libres sont considérées comme « fallacieuses », puisqu'il faut préjuger que les partenaires « ne s'engagent

pas l'un envers l'autre », et ainsi « faisant preuve d'un manque de confiance l'un envers l'autre » (2390). Sur quelle base peut-on affirmer cela ? De même, le degré de constance de « l'intention de ceux qui s'engagent dans des relations sexuelles prématurées » peut en réalité varier, mais *le fait est*, selon le *Catéchisme*, « que de telles liaisons peuvent difficilement garantir la sincérité et la fidélité mutuelles dans une relation entre un homme et une femme, ni, surtout, les protéger contre l'inconstance des désirs ou des caprices » (2391, cité d'après *Persona humana*, 7²³⁰). Avec de telles affirmations, le *Catéchisme* ignore non seulement les connaissances actuelles en sciences humaines, mais il perd surtout sa plausibilité morale.

IV.2.2.2. Suggestions pour développer davantage l'enseignement de l'Église

260. **CCC 2331-2400 (adultère) :** En ce qui concerne la morale sexuelle, le *Catéchisme* devrait supprimer toutes les références restantes à une morale axée sur l'interdiction et adopter à la place une approche positive et valorisante de la dignité de la sexualité humaine et du mariage. En outre, le CCC 2336 doit être révisé, car il affirme à tort que l'Église a toujours et partout englobé « l'ensemble de la sexualité humaine », sachant que la nature holistique de la sexualité humaine n'est devenue un sujet de discussion que récemment. De même, l'enseignement de l'Église devrait éviter d'accorder une quelconque valeur à des prescriptions normatives qui ne sont pas justifiables d'un point de vue historique, épistémologique et théologique.

261. **CCC 2337-2359 (chasteté) :** Le *Catéchisme* devrait adapter le concept de chasteté à une anthropologie et une éthique centrées sur la personne, selon lesquelles la sexualité n'est pas une pulsion biologique qui doit être contrôlée, mais un modèle de comportement enraciné dans l'être le plus intime de la personne humaine et affectant la personne dans son ensemble en termes d'approche moralement responsable de la sexualité.

262. **CCC 2366-2370, 2399 (fécondité) :** Le verdict apodictique selon lequel « chaque acte conjugal doit rester ouvert en soi à la transmission de la vie » (CCC 2366, cité dans HV 11) n'est plus défendable sur le plan théologique et moral et devrait donc être supprimé. Au lieu de cela, le *Catéchisme* devrait réaffirmer la déclaration de Vatican II selon laquelle ce sont les parents eux-mêmes, et personne d'autre, qui ont la responsabilité de juger ce qui constitue une parentalité responsable devant Dieu (voir GS 50,2).

263. **CCC 2390-2391 (relations extraconjugales et pré-nuptiales) :** Compte tenu de la pratique répandue de la cohabitation (principalement en Occident), en particulier avant le mariage, le *Catéchisme* doit adapter sa vision de la théologie du mariage aux modèles relationnels actuels, en reconnaissant les relations sexuelles pré-nuptiales comme une composante intégrante d'une relation qui, dans le meilleur des cas, mène au mariage.

V. Conclusion

264. Le Concile Vatican II a été, et reste encore aujourd'hui, au cœur de nos réflexions théologiques communes sur les questions du mariage et de la famille. Cependant, plus d'un demi-siècle après le Concile, les temps ont changé, tant au sein de la société que de l'Église. Nous vivons aujourd'hui à une époque où les traditions et les institutions ont perdu une partie

²³⁰ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI : *Persona Humana*, Déclaration sur certaines questions concernant l'éthique sexuelle, 1975, disponible à l'adresse https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_personahumana_en.html.

de leur importance d'autrefois ; où le sens de l'individu prime sur les règles communautaires et collectives ; et où la vie humaine s'est diversifiée et pluralisée dans toutes ses dimensions. La désinstitutionalisation, l'individualisation, la pluralisation et, surtout, la sécularisation sont les termes qui décrivent le mieux ce qui caractérise notre époque, dont le mariage et la vie familiale restent des indicateurs pertinents. Dans le monde occidental, le mariage revêt toujours une grande importance dans les relations interpersonnelles et celles axées sur l'enfant et la famille, tant sur le plan pratique que symbolique. Mais le mariage n'est plus ce qu'il était il y a soixante ans. Alors que le mariage était longtemps considéré comme le début d'une relation familiale, aujourd'hui, une relation intime ne coïncide plus avec la phase familiale. La plupart des pays européens enregistrent un âge plus élevé pour le premier mariage. Les couples ont souvent des enfants plusieurs années après avoir commencé à vivre ensemble, fréquemment sans se marier ; de plus, l'allongement de l'espérance de vie a entraîné une prolongation de la phase post-parentale pour les couples mariés, aboutissant parfois au divorce. De nouvelles formes d'expression dans les relations de couple, axées sur l'affection émotionnelle, la confiance intime, le sentiment de sécurité et la reconnaissance mutuelle, ont également contribué à ce que le mariage soit remplacé par des modes de vie alternatifs, parfois tout aussi adaptés. La cohabitation est très répandue, en particulier en Europe du Nord, en tant qu'étape préliminaire ou substitut au mariage, souvent liée à l'augmentation des taux de naissances hors mariage. L'augmentation du nombre de couples sans enfants, qu'elle soit due à l'infertilité ou à un choix délibéré de ne pas avoir d'enfants, temporairement ou pour toute la vie, fait également partie de notre quotidien contemporain. Les taux de fécondité actuels en Europe sont inférieurs à ceux nécessaires au renouvellement de la population. De même, nous constatons que la rupture conjugale continue de toucher de nombreux couples et que les taux de divorce, bien qu'en stabilisation, restent assez élevés, ce qui pose à l'Église des défis pour lesquels des solutions générales ne semblent pas envisageables. En moyenne, un enfant sur cinq âgé de 0 à 17 ans vit avec un parent seul. Ce ne sont là que quelques aspects de la vie conjugale et familiale qui pourraient facilement être développés, et qui montrent tous que le mariage est en proie à un processus constant de transformation et de redéfinition de sa signification antérieure. Aujourd'hui, nous sommes confrontés à des réalités vécues et à des défis connexes qui sont largement connus, mais qui ne l'étaient pas, ou seulement de manière marginale, à l'époque du Concile.

265. Vatican II nous a enseigné une leçon importante que nous, en tant que théologiens et canonistes, ne devons pas ignorer. Elle affirme que dans le « monde moderne » – dans lequel le Concile s'est délibérément situé (voir le titre de *Gaudium et spes* : « Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps ») – les situations et les réalités changeantes font partie intégrante de la vie humaine et que ces changements exigent des réponses différentes et appropriées. Cela s'applique également, en particulier, à la vie chrétienne. Il serait contraire à l'esprit du Concile de supposer que le trésor de la foi chrétienne est un vase rempli de vérités qu'il faut protéger contre ce que l'esprit du temps semble dicter. La foi chrétienne ne peut être préservée et transmise que si elle enrichit les croyants *d'un sens de la réalité, d'une conscience attentive de ce qui émerge et d'une capacité participative à contribuer à la communauté* – trois perspectives fondamentales que défend Vatican II. Dans cette optique, nous sommes d'autant plus reconnaissants pour les acquis du Concile, dont la *Constitution dogmatique sur la révélation divine*, la *Constitution pastorale*, le *Décret sur l'œcuménisme* et la *Déclaration sur la liberté religieuse* sont des exemples par excellence. Notre document est une tentative de redonner au Concile la place et l'esprit qu'il avait au moment de son événement et de sa proclamation, et qu'il a conservés tout au long des changements tumultueux. En d'autres termes, nos réflexions constituent un effort renouvelé pour mettre en œuvre les enseignements, les lois et les pratiques conciliaires à l'époque actuelle. L'objectif de la deuxième partie de notre document était donc de relire et de réfléchir aux enseignements du Concile, en particulier à la Constitution pastorale, en abordant les éléments des interprétations postconciliaires qui menacent de déformer, voire de contredire, la vision de Vatican II. Parmi ces idées fausses, nous avons mis en évidence une vision légaliste de la relation conjugale qui sape la définition

conciliaire de l'amour conjugal, une conception de la sexualité qui met trop l'accent sur la fonction de procréation et néglige d'autres formes de fécondité sociale, et une perspective automatiste du caractère sacramentel du mariage qui dévalorise la vision centrée sur la personne de la relation d'alliance de Dieu avec les êtres humains en négligeant un aspect clé de l'anthropologie chrétienne, à savoir les consciences communautaires, relationnelles et bien formées. Le malaise provoqué par des interprétations troublantes du Concile nous a également incités à prêter une attention plus attentive au *Code de droit canonique* et au *Catéchisme de l'Église catholique*, deux documents doctrinaux d'une grande autorité et d'une grande influence, qui prétendent tous deux offrir une interprétation correcte de Vatican II mais ne tiennent pas toujours leurs promesses. La quatrième partie était consacrée à cette question.

266. Dans notre document, nous avons suivi deux lignes directrices, qui trouvent toutes deux leur origine dans la vision de Vatican II. La première est le *tournant pastoral* initié par le Concile, dont les effets sont encore mal compris et dont la réception n'en est qu'à ses débuts dans la période postconciliaire. Dans la partie III, nous sommes entrés dans un domaine où la difficulté de mettre en œuvre la perspective conciliaire est peut-être la plus évidente : « donner véritablement la parole » à tous les fidèles, pour reprendre cette expression métaphorique, est aujourd'hui une exigence théologiquement bien fondée, mais elle ne peut être réalisée immédiatement après des siècles de vie ecclésiale axée sur la hiérarchie. Quoi qu'il en soit, il y a peu de raisons de se plaindre de cette entreprise difficile. En effet, nous n'en sommes encore qu'au début de la phase de l'histoire de l'Église où nous sommes appelés à donner aux réalités et aux expériences, en particulier celles de la vie conjugale et familiale, la signification théologique qu'elles méritent. Les Pères conciliaires ont mis en marche un processus qu'il est impossible d'arrêter, mais qui doit être approfondi et qui nous accompagnera probablement dans les années ou les décennies à venir. Dans la deuxième section de la Partie III, nous avons déjà tenté d'esquisser un cadre théologique qui pourrait servir de point de départ à une réflexion plus approfondie. Trois aspects viennent à l'esprit. Premièrement, le terme « expérience humaine » est désormais bien établi dans le langage courant, mais n'a pas encore été pleinement développé en théologie. Aux côtés des sources traditionnelles de la connaissance théologique – l'Écriture, la Tradition et la raison humaine –, l'expérience humaine semble encore jouer un rôle subordonné. Comme ce terme était également peu utilisé dans les documents de Vatican II, il est temps aujourd'hui de reprendre le fil de cette réflexion. La Constitution pastorale appelait sans aucun doute à reconnaître les « signes des temps » et soulignait la nécessité pour l'Église de s'engager face aux expériences et aux réalités vécues par les hommes d'aujourd'hui. Deuxièmement, le Concile a effectivement accordé une plus grande attention à la question de savoir comment l'Église doit transmettre la foi chrétienne à la génération suivante. En particulier, la *Constitution dogmatique sur la révélation* divine a clairement établi que le magistère n'est pas le seul et unique maître de la foi, mais que la fonction d'enseignement relève de l'Église tout entière, à laquelle doivent contribuer l'ensemble des fidèles et la science théologique. Troisièmement, le concept de *sensus fidei fidelium* a été mis en œuvre de manière encore plus efficace à ce jour, avec la publication de plusieurs nouveaux documents magistériels sur ce sujet. L'une des questions qui préoccupent actuellement l'Église, en particulier depuis que le pape François a appelé à un processus synodal, est de savoir comment les différents acteurs de l'Église, qu'il s'agisse d'évêques, de prêtres ou de laïcs, devraient interagir et travailler ensemble de manière durable et bénéfique. En résumé, la troisième partie visait à étayer la vie actuelle des personnes mariées et des familles à l'aide d'un cadre théologique en trois parties, à caractère pastoral, c'est-à-dire orienté vers la vie, en tenant compte du fait que ce tournant pastoral dans l'Église, décidé par Vatican II, est toujours en cours.

267. Une deuxième ligne directrice concerne le concept de *l'évolution* des enseignements, des lois et des pratiques de l'Église. Là encore, la *Constitution dogmatique Dei verbum* a clairement

précisé que la foi ne peut être comprise et vécue comme un trésor qu'il faut protéger contre les attaques extérieures, ni comme une entité qui s'adapte aux sentiments de l'époque. Elle ne vit et ne s'épanouit qu'entre ces deux extrêmes. Sinon, elle ne serait ni créative, ni constructive, ni source de vie. Dans la partie IV, nous avons analysé de manière critique le *Code de droit canonique* de 1983 et l'actuel *Catéchisme de l'Église catholique*, en particulier les passages canoniques et doctrinaux sur le thème du mariage et de la famille qui ne favorisent pas le développement de l'enseignement de l'Église mais l'entravent plutôt. Notre intention et notre tâche n'étaient pas de mettre en doute les déclarations magistérielles, mais plutôt d'examiner le paysage et d'identifier les domaines où des vestiges faussant la réalité pourraient être éliminés, où des racines profondes pourraient être nourries et où de nouvelles graines pourraient être semées. Nous croyons fermement que les enseignements, les législations et les pratiques de l'Église restent dans un état de développement continu, et qu'ignorer ou abandonner ce processus serait préjudiciable à la foi chrétienne. Notre critique de certaines déclarations canoniques et doctrinales doit être comprise dans ce contexte, sur la base d'une herméneutique théologique solide issue de Vatican II.

268. En résumé, notre document n'a pas pour objectif de réécrire une théologie du mariage qui apporte des réponses précises et appropriées à toutes les questions qui se posent aujourd'hui dans la vie chrétienne. Il serait bien trop ambitieux, voire absurde, de prétendre une telle chose. Notre objectif est bien plus modeste. Avant tout, nous avons voulu rappeler à l'Église postconciliaire que tout enseignement, toute loi et toute pratique obsolètes doivent d'abord être éliminés avant que la « force de développement », que le Saint-Esprit a promise à la communauté chrétienne, puisse produire ses effets. Les paroles du Concile continuent de résonner en nous : « La tradition qui vient des Apôtres *se développe* dans l'Église avec l'aide du Saint-Esprit. (...) Car il y a une *croissance* dans la compréhension des réalités et des paroles qui ont été transmises » (DV 8,3 ; italiques ajoutés). Nos considérations théologiques se fondent sur ces prémisses. Cependant, la manière dont la théologie du mariage évoluera au cours des trois quarts restants du XXI^{ème} siècle n'entre que de manière fragmentaire dans le champ de notre document – il incombe conjointement à l'ensemble des fidèles, à la réflexion théologique et au magistère de façonner la vie et la théologie du mariage et de la famille d'une manière qui soutienne la vie. En tant que théologiens et canonistes, nous espérons avoir apporté une modeste contribution en restant fidèles à la vision du Concile Vatican II et en attendant avec impatience sa pleine réalisation afin que de nouveaux horizons puissent s'ouvrir.

Que signifie parler du mariage aujourd'hui dans une Église qui est encore en train de se réconcilier avec la vision du Concile Vatican II ?

Fondée sur une approche pastorale centrée sur la personne, cette étude propose une réévaluation de la théologie du mariage, en combinant réflexion théologique et analyse canonique, tout en concevant le mariage comme une communion d'amour dynamique et source de vie. Au cœur de cette réflexion se trouve la vision de Vatican II, toujours aussi convaincante et inachevée, mais qui continue de façonner la compréhension que l'Église a d'elle-même.

Attentifs aux réalités vécues par les couples et les familles, les auteurs se penchent sur les enseignements et les normes actuels de l'Église, en mettant en évidence les domaines où un développement et une plus grande sensibilité pastorale sont nécessaires. Aucune réponse facile n'est proposée ici.

Au contraire, le lecteur est invité à entrer dans un processus de dialogue et de discernement où la tradition n'est pas abandonnée, mais où on lui permet de grandir.

Thomas Knieps-Port le Roi est professeur émérite et ancien titulaire de la chaire d'étude du mariage et de la spiritualité à la Faculté de théologie et d'études religieuses de la KU Leuven.

Kevin Schembri est directeur du département de théologie pastorale, de liturgie et de droit canonique à l'université de Malte, où il enseigne le droit canonique et la pratique pastorale.

Johan De Tavernier est professeur émérite d'éthique théologique et ancien doyen de la Faculté de théologie et d'études religieuses de la KU Leuven.

INTAMS

International Academy for Marital Spirituality



www.intams.org