

Textes rassemblés
par Robert Dodaro

DEMEURER DANS LA VÉRITÉ DU CHRIST

*Mariage et communion dans
l'Église catholique*

ROBERT DODARO | PAUL MANKOWSKI
| JOHN M. RIST | CYRIL VASIL' | WALTER
BRANDMÜLLER | GERHARD LUDWIG
MÜLLER | CARLO CAFFARRA | VELASIO
DE PAOLIS | RAYMOND LEO BURKE

PÈRE ROBERT DODARO O.S.A.
PÈRE PAUL MANKOWSKI S.J.
JOHN M. RIST
MGR CYRIL VASIL' S.J.
CARDINAL WALTER BRANDMÜLLER
CARDINAL GERHARD LUDWIG MÜLLER
CARDINAL CARLO CAFFARRA
CARDINAL VELASIO DE PAOLIS C.S.
CARDINAL RAYMOND LEO BURKE

© **Groupe Artège**

Artège éditions

10, rue Mercoeur – 75 011 Paris

9, espace Méditerranée – 66000 Perpignan

www.artege.fr

ISBN version papier : 978-2-36040-295-3

ISBN version numérique : 978-2-36040-301-1

Tous droits réservés pour tous pays

**Demeurer dans la vérité
du Christ**

Mariage et communion dans l'Église catholique

Textes rassemblés par Robert Dodaro o.s.a



Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

fidèles » désignent chez lui uniquement les laïcs. Comme le fait remarquer Ian Ker, éminent spécialiste de Newman, lorsque ce dernier parlait des « fidèles », il incluait les prêtres et les moines¹⁶. La distinction faite par Newman n'était donc pas entre clergé et laïcs, comme on le pense souvent de nos jours.

Qui plus est, les historiens ne partagent pas l'opinion de Newman dans cette controverse. Ils estiment que les fidèles de l'Église primitive avaient des positions influencées par la question de l'arianisme. Dans l'ensemble, les fidèles adhéraient aux positions de leurs évêques, quelles qu'elles soient. La condamnation de l'arianisme au concile de Nicée n'est donc pas due aux laïcs¹⁷. Le Cardinal Kasper n'en trouve pas moins une analogie entre les « fidèles » de Newman et les laïcs mariés dans l'Église actuelle. Il les oppose aux cardinaux « célibataires » du consistoire. Les laïcs, dit-il, « vivent l'évangile de la famille au sein de vraies familles et parfois dans des conditions difficiles ». Le Cardinal exhorte l'Église à « écouter ses témoins » et à ne pas laisser des « cardinaux et des évêques traiter seuls du problème des divorcés remariés¹⁸ ».

Il faut ajouter que « le bon sens chrétien des fidèles » ne saurait être compris par la théologie catholique comme une expression de l'opinion majoritaire au sein de l'Église et qu'il n'est pas déterminé par des sondages d'opinion. L'expression renvoie à la perception instinctive qu'ont les fidèles de la vraie foi, comprise par les laïcs aussi bien que par les membres de la hiérarchie, les uns et les autres étant ensemble le Corps du Christ. Newman employait le terme de *conspiratio* pour décrire la dynamique qui existe entre les laïcs et leurs pasteurs comme une respiration commune. De même qu'il serait faux de dire que les fidèles laïcs n'ont pas l'instinct de la vraie foi, il est incorrect de s'appuyer sur ce concept pour tenter d'opposer une prétendue « voix des laïcs » aux évêques ou à l'enseignement de

l'Église, pas plus que ces prises de position ne représentent un point de vue conservateur isolé. Chacun de ces principes a été articulé par le concile Vatican II et par les différents Papes qui sont venus ensuite, comme tout récemment par le Pape François dans son discours de décembre 2013 à la Commission Théologique Internationale¹⁹.

Conclusion

Les auteurs de cet ouvrage sont unanimes à défendre l'idée que le Nouveau Testament présente le Christ comme interdisant sans ambiguïté le divorce et le remariage par fidélité au plan originel de Dieu énoncé en Gn 1, 27 et 2, 24. La solution « miséricordieuse » du divorce soutenue par le Cardinal Kasper n'est pas inconnue dans l'Église primitive, mais elle n'est en réalité défendue par aucun des auteurs dont les textes sont parvenus jusqu'à nous et qui font autorité. De fait, quand ils la mentionnent, c'est plutôt pour la condamner comme dépourvue de fondement scripturaire. Il n'y a rien de surprenant à cela : des abus peuvent exister ici ou là, mais leur simple existence ne garantit pas que ce ne sont pas des abus, et encore moins que ce sont des modèles à suivre. L'*oikonomia* pratiquée dans l'Église orthodoxe orientale dans les cas de divorce et de remariage n'apparaît qu'au cours du second millénaire. C'est la réplique de l'Église aux pressions politiques que les empereurs byzantins lui font subir. En Occident, au Moyen Âge et même bien après, l'Église catholique résista avec plus de succès à de telles tentatives, allant jusqu'à payer le prix du martyre. En Orient, la pratique orthodoxe de l'*oikonomia* n'est pas une tradition équivalente que pourrait invoquer l'Église catholique. Dans ce cadre, l'*oikonomia* suppose une conception de l'indissolubilité du mariage incompatible avec la théologie de l'Église catholique romaine, pour qui le lien matrimonial s'enracine

ontologiquement dans le Christ. Par conséquent, un mariage civil qui fait suite à un divorce provoque une sorte d'adultère et rend la réception de l'Eucharistie moralement impossible (1 Co 11, 28), à moins que le couple ne pratique l'abstinence sexuelle. Ce ne sont pas là des séries de règles forgées par l'Église ; c'est la loi divine, et l'Église ne peut la changer. À la femme prise en flagrant délit d'adultère, le Christ dit : « Va, et ne pèche plus » (Jn 8, 11). La miséricorde de Dieu ne nous dispense pas de suivre ses commandements.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dit en Mc 10, 2 : peut-on trouver une cause légitime de divorce³⁵ ?

4 ho de apokritheis eipen, ouk anegnōte hoti ho ktisas ap'archēs arsen kai thēlu epoiēsen autous ? 5 kai eipen, heneka toutou kataleipsei anthrōpos ton patera kai ton mētera kai kollēthēsetai tēi gunaiki autou, kai esontai hoi duo eis sarka mia. 6 hōste ouketi eisin duo alla sarx mia. ho oun theos sunezeuxen anthrōpos mē chōrizetō.

4 Il leur répondit : n'avez-vous pas lu que celui qui a créé dès le commencement les a faits mâle et femelle ? 5 Et il dit : À cause de cela, un homme quittera son père et sa mère et s'unira à sa femme, et les deux deviendront une chair. Ce que Dieu a uni, donc, que l'homme ne le sépare pas.

Dans Matthieu, la référence au Pentateuque n'est pas provoquée par les pharisiens qui questionnent Jésus, comme c'est le cas dans Marc, mais elle est élevée par les pharisiens à titre d'objection après que Jésus a donné son avis. Le passage qui cite Gn 1, 27 et 2, 24 est toutefois presque identique dans les deux évangiles, comme l'est l'injonction conclusive, et c'est le contraste implicite entre une union donatrice de vie et issue de Dieu, d'une part, et d'autre part les motifs humains égoïstes qui conduisent à détruire cette union, qui fait avancer le débat.

7 legousin autōi, ti oun Mōusēs eneteilato dounai biblion apostasiou kai apolusai autēn ? 8 legei autois hoti Mōusēs pros tēn sklērokardian humōn epetrepsen humin apolusai tas gunaikas humōn, ap'archēs de ou gegonen houtōs. 9 legō de humin hoti hos an apolusēi tēn gunaika autou mē epi porneia kai gamēsēi allēn moichatai.

7 Ils lui disent : « Pourquoi donc Moïse a-t-il commandé de donner un acte de divorce puis de la renvoyer ? » 8 Il leur

dit : « Moïse vous a autorisés à renvoyer vos femmes en raison de votre dureté de cœur, mais au commencement il n'en fut pas ainsi. 9 Et je vous le dis, quiconque renvoie sa femme, sauf en cas de porneia³⁶, et en épouse une autre, commet l'adultère ».

Il est remarquable que les pharisiens mettent en avant l'acte de séparation mentionné en Dt 24 et en font une objection théologique à l'enseignement biblique de Jésus (« pourquoi donc » Moïse...), alors qu'une réponse théologique aurait été possible qui réconcilie des enseignements scripturaires conduisant, à première vue, à des conclusions contraires. La question des pharisiens peut être le reflet d'un étonnement sincère. Mais même si nous la considérons comme captieuse, il est clair que la conversation ne porte plus sur les conditions théoriques requises pour le divorce, mais sur le lien entre mariage et sainteté et sur la réconciliation du divorce avec la volonté divine.

Comme dans Mc 10, 3 et 5, le « vous » et le « vôtre » utilisés dans la réponse de Jésus sont ambigus. Ici, toutefois, ils signalent que Jésus se dissocie de la communauté qui se réclame de cette concession. En enseignant qu'« au commencement il n'en fut pas ainsi », Jésus fait implicitement appel à une continuité morale avec l'ordre du créé tel qu'avant tout péché, et avec la seigneurie de Dieu sur cette continuité, qui fournit la base de sa conclusion : « Quiconque renvoie sa femme, sauf en cas d'union illégitime, commet l'adultère. » Nous traiterons plus bas de l'expression « sauf en cas d'union illégitime » et de son parallèle en Mt 5, 32. Le point majeur à noter est l'explication théologique, par Jésus, de la permission donnée par Moïse : elle ne fait que s'accommoder de la « dureté » du cœur humain ; et comme à sa manière la décision divine de limiter notre durée de

vie à 120 ans pour fixer une limite à l'accroissement du mal en nous (voir Gn 6, 3), elle ne profite pas à notre vie spirituelle mais, en raison de la persistance du mal en nous, ne fait qu'assigner une limite à ce mal. En rejetant cette accommodation, Jésus s'oppose à l'idée sur laquelle elle repose, celle d'une persistance inévitable de la malice humaine ; et cette opposition n'est intelligible qu'en attribuant à Jésus la conscience d'un changement possible dans les potentialités du choix humain – elle n'est intelligible que dans la bouche de quelqu'un qui sait l'existence d'un ordre de grâce radicalement nouveau en vertu duquel il est possible à l'homme et à la femme de vivre à nouveau « comme il était au commencement ».

Matthieu 5, 31-32

31 errēthē de Hos an apolusēi tēn gunaika autou, dotō autēi apostasion. 32 Egō de legō humin hoti pas ho apoluōn tēn gunaika autou parektos logou porneias poiei autēn moicheuthēnai, kai hos ean apolelumenēn gamēsēi moichatai.

31 Il a aussi été dit : « Celui qui renvoie sa femme, qu'il lui donne un acte de séparation. » 32 Mais moi je vous dis que quiconque renvoie sa femme, sauf en cas de porneia, en fait une adultère ; et que celui qui épouse une femme renvoyée commet l'adultère.

Ce passage sur le divorce et le remariage fait partie des « antithèses » du Sermon sur la montagne : à la formule « vous avez entendu dire... », suivie du résumé d'une prescription de la Torah, répond un « mais moi je vous dis » suivi par un enseignement de Jésus. Le Sermon (Mt 5-7) présente Jésus comme un nouveau Moïse ou, mieux, comme un Moïse qui en finit avec Moïse, puisque Jésus n'est pas seulement celui qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

moment de notre mariage. Pourquoi donc devrions-nous persévérer malgré nous dans ce qui est, après tout, une relation fictive ? De tels arguments ou présupposés, valides ou non, supprimeront notre responsabilité vis-à-vis de la plupart, voire de toutes nos actions passées, et pas seulement l'intelligibilité des vœux de mariages ou autres promesses. Mais nous n'avons pour le moment qu'à penser aux problèmes du mariage.

L'enseignement originel sur le mariage chrétien

Gardant à l'esprit de telles mises en garde, nous pouvons nous tourner vers l'histoire. L'Église primitive a grandi, à partir de ses racines juives, dans un monde païen. Dans ce monde, comme chez les juifs, la finalité du mariage était la procréation d'enfants légitimes qui remplaceraient leurs parents dans la société, et, à terme, hériteraient de leurs biens. Chez les juifs comme chez les païens, le divorce était toujours possible pour les hommes, parfois pour les femmes. L'adultère de la femme, qui pouvait rendre des enfants d'étrangers héritiers du domaine familial, était beaucoup plus grave celui du mari. En vertu d'une loi souvent conservée par les chrétiens, un mari devait divorcer de sa femme surprise en flagrant délit d'adultère – Jr 3, 1, souligne l'impureté contractée s'il ne le fait pas ! – et il pouvait se remarier.

Il existait d'autres motifs de divorce et de remariage : en particulier l'infertilité – considérée à tort comme étant due à la femme –, puisqu'elle empêchait de réaliser la finalité du contrat de mariage originel. Il était en particulier attendu des juifs qu'ils se mariassent et fussent bénis par des enfants, en accord avec les commandements de Dieu transmis dans la Bible, bien qu'au I^{er} siècle après Jésus-Christ, Philon et Josèphe indiquent, au moins brièvement, que certains groupes parmi eux étaient en

désaccord, croyant peut-être que la fin des temps était imminente.

Lorsque le Christ fut interrogé au sujet du mariage, on lui demanda de se prononcer sur l'autorisation du divorce par Moïse. Il répondit que la permission avait été accordée « en raison de votre dureté de cœur ». Mais pour les chrétiens, le commandement *originel* de Dieu au sujet du mariage devait être observé (Mc 10, 10-12 ; Mt 19, 4-9 ; Lc 16, 18 ; cf. Lc 5, 31-32) : ce devait être un engagement à vie, et bien que Matthieu indique la possibilité d'une *séparation* pour *porneia* – vraisemblablement en cas de prostitution de la femme –, rien dans les Évangiles ne suggère que, même dans ce cas, le remariage était permis du vivant de l'autre conjoint ; nous pouvons aussi à cet égard comparer avec Paul en Rm 7, 2-3, où la position chrétienne, plus stricte, rejette la règle de Dt 24 pour le remariage des femmes ; et encore avec 1 Co 7, 8-11, où Paul cite explicitement le commandement du Seigneur. En effet, les règles concernant l'adultère de l'épouse sont à appliquer de la même façon et avec la même sévérité au mari. Ce changement radical est lié de toute évidence à l'insistance de Paul, à l'encontre encore une fois de la coutume juive (1 Co 7, 2-4). Chaque partenaire ayant des droits identiques sur le corps de l'autre, il en résulta une transformation radicale des pratiques maritales traditionnelles, que les hommes chrétiens eurent souvent du mal à accepter.

Mais Jésus encouragea aussi ceux qui le pouvaient à être « des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels à cause du Royaume des Cieux » (Mt 19, 12). En effet, « (à) la résurrection, [...] on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel », quelle que soit la façon dont on l'interprète (Mt 22, 30 ; Mc 12, 25 ; Lc 20, 35-36). Et, peut-être en conformité avec les idées ascétiques rapportées par Philon et

Josèphe, Jésus plaignit le destin des mariés lors du désespoir des derniers temps (Mt 24, 19 ; Mc 13, 17 ; Lc 21, 23), préfiguré par le sac de Jérusalem en l'an 70 de notre ère. En somme, il doit donc y avoir deux sortes de chrétiens : ceux qui se marient une fois, et ceux qui ne se marient pas du tout. De là surgit le problème de savoir si le mariage, quelle qu'en fût la forme, était la moins bonne des deux options, ce qui nous ramène au fait que la finalité du mariage pourrait ne plus sembler nécessaire après la venue du Messie. Néanmoins, comme Paul tient à le répéter (2 Th 2, 1-3), bien que la fin puisse être proche, personne ne sait à quel point. Ainsi, la préservation de la famille et de sa propriété doit demeurer une préoccupation sérieuse jusqu'à nouvel ordre ! De plus, comme il le dit aux Corinthiens (1 Co 7, 8-11), mieux vaut, pour les non-mariés et pour les veufs, se marier que brûler, que ce soit de convoitise charnelle ou en enfer, ce qui du reste pourrait à long terme revenir au même.

Éviter une forme de brûlure ne constitue pas vraiment une apologie enthousiasmante de l'état marital, même si l'on considéra par la suite que cela aidait à la formation du caractère. Dans des textes considérés par les anciens comme incontestablement pauliniens (Ep 5, 22-26.33 ; 1 Tm 2, 11-13 ; Col 3, 18-19), Paul part du principe que la plupart des chrétiens seront mariés et auront une famille, et il donne des indications relatives à la manière dont il est possible, au sein de cette famille, de vivre une vie chrétienne. Pourtant, comme avec l'enseignement de Jésus lui-même, on peut voir ici aussi la possibilité d'un conflit au sujet de la vie chrétienne, et en particulier de la perfection chrétienne. Un athlétisme spirituel du célibat, une préférence pour la virginité, ne vont-ils pas caractériser le « vrai » chrétien ? Or, un tel ascétisme ne devrait-il pas être le but de tous ?

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

À l'arrière-plan du texte d'Épiphane, Crouzel et Pelland ont reconnu des références à 1 Co 5, 1-5, 1 Co 7, 8-9, et 1 Tm 5, 14.

En étudiant *Panarion* 59, nous devrions nous rappeler que la lecture de Holl lui donne un sens directement contraire à ce qu'Épiphane soutient ailleurs en traitant des Novatiens ! Et nous devrions aussi être conscients des observations de Crouzel à qui le traitement imprudent du texte par Holl permet de suivre ceux qui, au début de la période moderne, ont cherché le soutien de l'ancien évêque de Salamine sous l'influence des théories matrimoniales de Luther⁷⁴ !

À part Basile et son texte important, très controversé et déjà mentionné, deux autres auteurs de la période post-nicéenne, Grégoire de Nazianze et Augustin, sont parfois invoqués au sujet des divorcés remariés⁷⁵. Aucun des deux, toutefois, ne fournit d'argument décisif en faveur du révisionnisme. Le *Discours* 37 de Grégoire sur Mt 19, 1-12 fut prêché à Constantinople en 380. Parlant des mariages successifs, l'auteur note que le premier est admis par la loi, tandis que le deuxième l'est par indulgence et que le troisième est en dehors de la loi – chrétienne, vraisemblablement. Ce qui dépasse ce nombre, ajoute-t-il, relève d'une vie de porcs⁷⁶ ! À nouveau, cependant, il n'y a aucune raison de supposer que Grégoire traite des remariages après divorce plutôt que du problème traditionnel – comme nous l'avons vu – du remariage après la mort d'un conjoint ; Grégoire répète l'enseignement traditionnel selon lequel un mari devrait divorcer de sa femme si elle est adultère, alors que l'inverse n'est pas requis. Comme l'a montré Crouzel⁷⁷, nous pouvons clarifier la position de Grégoire sur le fond si nous regardons la *Lettre* 144, où il soutient que même si le divorce et le remariage sont possibles selon la loi civile, « nos lois » – celles de l'Église –, l'interdisent. Ainsi, bien que l'intention de Grégoire dans le *Discours* 37 ne soit pas

totallement transparente, il n'y a aucune raison d'en faire avec l'Ambrosiaster un de ceux qui autorisent le remariage après divorce.

Nous pouvons donc ensuite nous tourner vers Augustin, qui discute, dans son traité *De la Foi et des Œuvres*, d'un homme qui, après avoir découvert l'adultère de son épouse, la répudie et épouse une autre femme⁷⁸. La faute, dit Augustin, est pardonnable. Son langage est comparable à celui de Basile ; rien ne suggère, cependant, qu'Augustin n'attende pas une séparation avec la seconde épouse. Mais cela n'est pas entièrement convaincant, dans la mesure où l'argument ne repose que sur le silence d'Augustin.

Enfin, nous pouvons retourner aux passages de Basile, en particulier à la *Lettre* 188, qui, nous l'avons vu, n'eut pas un faible impact sur la tradition orientale⁷⁹. Ces textes ont été longuement traités par Crouzel, dont l'interprétation devrait en grande partie être suivie, sans référence immédiate à ce que les époques suivantes en ont compris. Car les interprétations orientales postérieures partent du principe que Basile parle d'une manière générale du remariage après divorce, de sorte qu'à notre propre époque, comme nous l'avons noté, J. Meyendorff peut écrire⁸⁰ : « Dans son canon 4, saint Basile le Grand (+ 379) décrète que le remariage après un veuvage ou un divorce mérite une pénitence, c'est-à-dire l'abstention de la communion pendant un ou deux ans ». Cela étant, le texte de Basile exige un examen prudent : son caractère informel le rend plus difficile à interpréter, puisqu'il s'agit de simples réponses à des questions de l'évêque Amphiloque d'Iconium. Quand il reçut sa place dans la tradition canonique orthodoxe, il fut cependant traité comme un document tout à fait formel.

Peut-être Basile discute-t-il d'une situation similaire à celle que traite Augustin, tous deux disant que la seconde union de

l'homme est pardonnable ; mais, à la différence d'Augustin, comme l'a noté Crouzel, Basile ne parle pas d'un second *mariage* ; il ne fait référence qu'à « la femme qui vit avec lui » après le divorce. Peut-être avons-nous donc, en termes chrétiens, un cas de fornication – ou de second mariage selon la loi civile – plutôt que d'adultère, et qui doit être pardonné : une offense moins grave pour les chrétiens, comme le révèlent des disputes bien antérieures au III^e siècle sur ce que l'Église a le pouvoir de pardonner, centrées qu'elles étaient sur les péchés cardinaux, le meurtre, l'adultère et l'apostasie, mais non sur la fornication. Nous nous souvenons que la scrupuleuse Monique exhorta le jeune Augustin à chercher au moins à éviter les liaisons avec les femmes *mariées*⁸¹ !

Le cas de Basile semblerait donc porter sur un cas de figure courant dans la loi civile romaine : un chrétien a divorcé de sa femme pour adultère et il est entré dans une nouvelle relation, peut-être légalement, par *usus*. Légalement donc, et en accord avec les pratiques juive et gréco-romaine, il n'est pas coupable d'adultère ; en effet, il est peut-être entré dans un mariage de droit commun avec une femme non-mariée auparavant. Mais quand Basile dit qu'il est pardonnable, que lui recommande-t-il de faire, maintenant qu'il est sûr que l'homme n'est pas, selon la loi civile, un adultère ? Doit-il être pardonné pour sa fornication, ou pour son second « mariage », et qu'est-ce que l'Église attend de lui ? Dans tout examen ultérieur, nous devons nous souvenir que nous n'avons que peu de détails sur les circonstances précises de l'affaire.

Plus généralement, Basile se montre un peu mal à l'aise dans ses réponses de la *Lettre* 188 à Amphiloque. Il lui dit que, selon la logique de l'enseignement du Christ au sujet du mariage, des obligations similaires sont imposées et à l'homme et à la femme, mais il avoue qu'en vertu d'une coutume de l'Église – au moins

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de la *Basilikà*, traduction grecque et réélaboration du *Corpus Iuris Civilis* de Justinien, cherchait à passer sous silence les points problématiques de la législation de Justinien qui s'opposaient à la position de l'Église. Pourtant, le *Nomocanon* de Photius, approuvé en 920 par le synode de Constantinople comme collection officielle des lois de Byzance, accepta quelques possibilités de divorce, pour les raisons indiquées par la loi.

Jusqu'à la fin du IX^e siècle, il était possible de contracter un mariage dans la seule forme civile, mais, à partir de 895, avec la *Novelle 89* de Léon VI, l'Église devint la seule institution compétente pour la célébration du mariage. Ainsi la bénédiction sacerdotale devint-elle une partie indispensable de l'acte légal du mariage. Comme on l'a vu, à Byzance, la nécessité de la bénédiction sacerdotale fut introduite par le biais de la loi civile et l'Église devint, face au public, le garant du mariage comme institution sociale. Les tribunaux ecclésiastiques, d'abord graduellement, puis définitivement à partir de 1086, reçurent la compétence exclusive en matière d'examen des cas matrimoniaux. Ils devaient donc travailler de manière conforme à la législation civile existante ; ainsi, quand celle-ci commence à accorder le divorce et le remariage, l'Église est appelée en cause pour reconnaître la possibilité du divorce et des secondes noces.

Le premier Patriarche de Constantinople à s'être exprimé de façon bienveillante sur le divorce fut, semble-t-il, Alexis Studite (1025-1043). Il interdit le mariage avec une femme répudiée pour adultère – les prêtres qui auraient osé bénir les secondes noces de ces personnes étaient menacés de suspension – et décida qu'il était illicite de condamner ceux qui s'étaient séparés d'une partie coupable et possible de bénir les secondes noces de la femme qui avait divorcé à cause de la conduite immorale de son mari⁹¹. Commentant ces dispositions, Pietro Dacquino suggère

toutefois qu'en ce cas « il pourrait s'agir de “fiancés”, car le quatrième décret punit sévèrement le prêtre qui aurait donné la bénédiction nuptiale à ceux qui avaient divorcé par consentement mutuel, en allant contre la loi civile. De fait, la sévérité des Églises orientales à l'égard des secondes noces des veufs montre bien comment le mariage de ceux dont des fiançailles antérieures avaient été dissoutes – l'Orient les considérait déjà comme un premier mariage – pouvait poser un problème face à l'idéal de monogamie stricte cultivée à cette époque. Des tendances plus sévères mettaient ces “fiancés” sur le même plan que les veufs, en les privant donc de la bénédiction nuptiale s'ils se remariaient⁹² ».

Plus tard, Zonaras, Aristenes et Balsamon, célèbres commentateurs du XII^e siècle, soulignent le fait que le mariage ne peut être dissous par personne ni pour aucun motif, et que le divorce doit répondre aux conditions prévues par la loi. En pratique, il s'agit d'une extension et d'une paraphrase du canon 48 des Apôtres, qui prévoit l'excommunication pour le laïc qui oserait renvoyer sa femme pour d'autres raisons que celles que reconnaît la loi⁹³. Ces trois commentateurs n'ont pas réfléchi sur le fait que l'Église a dû accepter une liste de raisons légales pour un divorce plus facile. Cette liste n'a pas été inspirée par le Saint-Esprit, mais par la loi civile, elle-même souvent fondée sur la dureté du cœur humain.

La diffusion du christianisme, de Constantinople aux terres de mission et aux autres nations, entraîna ensuite la diffusion des pratiques disciplinaires et des principes théologiques qui les fondent. Aujourd'hui, différentes Églises orthodoxes, bien qu'institutionnellement et hiérarchiquement séparées, suivent en certains cas les mêmes principes disciplinaires et spirituels.

Divorce et remariage dans certaines Églises orthodoxes⁹⁴

Les causes de divorce dans l'Église orthodoxe russe

Évangélisée par Byzance, la Russie reçut les prescriptions du droit byzantin sur le divorce, en n'y faisant que quelques modifications dues aux particularités de la civilisation russe. La stérilité de la femme était une cause concrète de divorce, et son entrée dans un monastère une cause formelle. Ni en Russie ni à Byzance, la maladie chronique d'un conjoint n'était considérée comme une cause de divorce. Ainsi, dans un recueil de lois du nom d'*Ustav*, Iaroslav le Sage (vers 978-1054) refusa de considérer la cécité ou la longue maladie d'une femme comme un motif de répudiation⁹⁵. Dans la pratique, au contraire, il y eut là pour le mari une cause de divorce, bien qu'officiellement il fût question de l'entrée de la femme dans un monastère. Toujours d'après *Ustav*, le mari pouvait divorcer :

- 1 – si la femme avait caché à son mari le projet de complot monté par un tiers contre le tsar ou le prince ;
- 2 – si elle était adultère ;
- 3 – si elle-même ou des tiers avaient comploté contre lui ;
- 4 – si elle avait banqueté avec d'autres hommes ou passé la nuit hors de la maison ;
- 5 – si elle avait l'obsession du jeu ;
- 6 – si, seule ou avec des complices, elle l'avait volé, lui ou une église⁹⁶.

Malgré la précision de cette liste de causes, on vit souvent par la suite, surtout au XVI^e et au XVII^e siècles, des divorces par consentement mutuel, comme le montrent des cas du sud de la Russie occidentale⁹⁷, et le libelle de divorce fut présenté aux tribunaux municipaux par le biais d'un libelle de répudiation émis par le clergé paroissial. Il arriva fréquemment qu'une femme entre dans un ordre monastique pour permettre à son mari de se remarier – le caractère volontaire de cette entrée étant

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

remarier. Pierre L'Huillier (1926-2007) cite à ce sujet l'axiome du droit romain qui interdit d'améliorer son statut juridique par un crime : « Personne ne peut améliorer sa condition par une faute » (*Nemo ex suo delicto meliorem suam conditionem facere potest*)¹²⁶.

Pourtant, l'Église peut permettre à la partie innocente, et même aussi à la partie coupable responsable du divorce, de contracter un nouveau mariage, mais seulement après avoir accepté et exécuté une longue et exigeante pénitence. Un théologien gréco-orthodoxe, Panagiôtis Trembelas (1886-1977), considère comme irrévocable le nouveau mariage de la femme adultère avec son complice, c'est-à-dire la personne avec laquelle elle a commis l'adultère¹²⁷. De son côté, l'Archimandrite Angelo Altan ajoute que, pour la déclaration de divorce, il ne suffit pas qu'il y ait eu un seul acte adultérin, mais un état durable d'infidélité matrimoniale¹²⁸.

2/Théorie de la grâce non accueillie

Selon Jean Meyendorff (1926-1992), le mariage, en tant que sacrement, ne concerne pas seulement la vie sur terre, mais la vie au ciel, et la grâce sacramentelle reçue ne finit même pas avec la mort. Le mariage est en même temps un don de la liberté humaine. La grâce doit donc tomber sur une terre fertile : elle doit être reçue. Cet accueil de la grâce demande aussi un effort de l'homme. Renoncer à un tel effort, c'est refuser la grâce offerte¹²⁹. En ce sens, le « divorce ecclésiastique » n'est pour lui que la constatation par l'Église du fait que les personnes ont refusé la grâce sacramentelle du mariage.

Paul Evdokimov (1901-1970) continue à développer l'idée de la grâce refusée ou non accueillie avec le raisonnement suivant : si l'unité de la vie des époux et leur amour réciproque sont l'image de la grâce sacramentelle, dans le cas où cet amour

réci-proque s'éteint, il y a aussi disparition de la communion spirituelle qui se manifeste et se réalise dans l'union corporelle – *una caro*. Poursuivre la vie commune dans ces conditions donnerait davantage l'idée d'une fornication que de l'unité spirituelle. Une « fornication » de ce genre met fin au mariage¹³⁰.

3/La mort spirituelle et morale du mariage

Dans son œuvre principale, *Das Kircherecht der morgenladnischen Kirche*¹³¹, le grand canoniste serbe Nikodim Milaš (1845-1915) a élaboré la théorie de la mort morale du mariage, qui fut ensuite développée par un théologien grec, Hamilcar S. Alivisatos (1887-1969)¹³². Selon cette théorie, si la mort physique de l'un des conjoints met fin au lien matrimonial et laisse au conjoint survivant la possibilité de contracter un nouveau mariage, nous pouvons parler de mort non seulement au sens physique, mais aussi au sens spirituel.

Conclusion

D'après l'ancien Archevêque orthodoxe de New York, Pierre L'Huillier, l'Église orthodoxe ne prend généralement pas de décision sur la dissolution du mariage, sauf quand elle a aussi une responsabilité civile. Pour le canoniste catholique habitué à raisonner avec les catégories du droit processuel matrimonial, il est parfois difficile d'admettre que, dans les Églises orthodoxes, on ne parle jamais des questions de procédure en matière de questions matrimoniales, qu'on ne voit intervenir d'avocat, de promoteur de justice, de défenseur du lien ou d'instances d'appel.

Le même auteur indique que les Églises orthodoxes n'ont pratiquement jamais élaboré, sur l'indissolubilité du mariage, de doctrine claire qui formulerait juridiquement les exigences néo-testamentaires. Telle est la clef de lecture qui permet de

comprendre pourquoi les autorités suprêmes de ces Églises ne font parfois qu'accepter passivement la réalité sociologique. Ce laxisme se révèle non seulement par l'élargissement indû des causes légitimes de divorces face aux critères donnés dans le *Nomocanon*, mais parfois aussi par la disparition totale des différences entre divorce concédé *bona gratia* et divorce concédé *cum damno*. Ce laxisme se voit également dans l'acceptation du remariage des divorcés, qui efface en pratique la différence entre la partie qui a causé la rupture du mariage précédent et la partie innocente, créant ainsi l'impression que le divorce donne automatiquement droit à un nouveau mariage¹³³.

Un autre auteur orthodoxe, Alvian Smirensky, commentant les décrets du synode de Moscou de 1918, déclare non sans tristesse que, dans ces décrets, la question de l'indissolubilité du mariage est traitée en 15 lignes, tandis que celle des façons de dissoudre ce lien indissoluble occupe sept pages du texte¹³⁴.

Position de l'Église catholique

Le 6 octobre 2006, le Tribunal Suprême de la Signature Apostolique a publié une déclaration qui concernait la pratique en cours en Roumanie, ainsi que le champ plus vaste des relations entre catholiques et orthodoxes en matière de mariages. D'après ce texte :

1 – Le mariage de deux fidèles orthodoxes célébré selon les normes de l'Église orthodoxe devant un prêtre orthodoxe est considéré comme valide par l'Église catholique.

2 – La déclaration de nullité (ou annulation) émise par l'Église orthodoxe est à considérer comme une déclaration de divorce, laquelle n'est pas valide pour l'Église catholique.

3 – Par conséquent, si une partie munie de ce certificat demande à épouser une partie catholique, elle n'est pas libre de se marier dans l'Église catholique, tant qu'un tribunal

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de ce processus, il est remarquable de voir qu'il n'y avait aucun doute sur les principes et la théologie, mais des incertitudes considérables dans l'application de la doctrine chrétienne du mariage aux cas concrets qui supposaient des relations sociales toujours imprégnées de traditions pré-chrétiennes. Dans ce processus d'« inculturation » de l'Évangile, nous rencontrons effectivement des évêques isolés et même des synodes qui croyaient pouvoir dissoudre des mariages et permettre des remariages, comme cela s'est produit plusieurs fois dans le cas que nous venons d'évoquer.

Autour de l'an 1000, ce processus était en grande partie achevé, et la *Concordantia discordantium canonum* [*Concorde des canons discordants*] de Gratien (v. 1140), qui allait devenir décisive pour la pratique ecclésiale, montre que la longue période d'incertitude était désormais surmontée. En 1184, le synode de Vérone, tenu sous l'autorité du pape Lucius III, compte naturellement le mariage parmi les sacrements de l'Église ; le II^e concile œcuménique de Lyon (1274) le confirme et le pape Jean XXII prend la défense du mariage contre des professeurs hérétiques de l'époque en le qualifiant de « vénérable sacrement de l'union conjugale » (*coniugii venerabile sacramentum*).

En 1439, le concile œcuménique de Florence s'exprime de manière détaillée dans la bulle pontificale de réunion des Arméniens à l'Église catholique. Ici l'indissolubilité du mariage se fonde sur le fait que le mariage symbolise l'union inséparable du Christ et de l'Église. Le texte continue ainsi : « Bien que l'on puisse faire sécession du lit conjugal pour cause de luxure, il n'est cependant pas permis de conclure un autre mariage, car le lien d'un mariage conclu conformément au droit dure éternellement. » Il est alors remarquable que le texte insiste sur le caractère illicite d'un remariage en employant les mots

suivants : « Il n'est pas permis de contracter un autre mariage » (*Non tamen aliud matrimonium contrahere fas est*) : il n'est pas permis (*non... fas est*), c'est-à-dire il est interdit (*nefas est*). Cette union n'est d'ailleurs pas qualifiée simplement d'illicite, mais elle est connotée religieusement et se dénomme « concubinage ».

À cette interdiction répond l'enseignement du concile de Trente sur le mariage. Sur fond de scandale conjugal du Roi Henri VIII d'Angleterre, ainsi que du double mariage de Philippe de Hesse « permis » par Luther, le Concile définit explicitement dans son canon 2 sur le mariage : « Celui qui prétend que les chrétiens peuvent avoir plusieurs femmes en même temps et qu'aucune loi divine ne l'interdit, qu'il soit anathème ! » (XXIV^e session – 11 novembre 1563).

L'histoire, *locus theologicus*

Cette rétrospective pourrait maintenant inciter à se rappeler une formule didactique adoptée par le droit canon : *Olim non erat sic*, autrefois, il n'en était pas ainsi, pas comme aujourd'hui. Appliquée à notre sujet : il a existé quelques – rares – autorisations de remariage accordées après le divorce ! Y a-t-il donc obstacle à revenir, dans les circonstances actuelles et compte tenu des difficultés pastorales de notre temps, à un point de vue déjà adopté dans le passé, et – dirait-on aujourd'hui – à autoriser une pratique du divorce et du remariage « plus humaine » ?

Ainsi l'a fait valoir Martin Luther, quand il eut recours aux exemples de polygamie de l'Ancien Testament pour justifier dans son célèbre « conseil de confession » la scandaleuse bigamie de Philippe de Hesse, effective en 1540. Que le Christ eût proclamé l'alliance nouvelle et éternelle avec Dieu depuis les

patriarches de l'Ancien Testament, avait échappé au réformateur en mal d'arguments.

Dans le domaine de la théologie œcuménique également, des arguments similaires ont été utilisés. Ne pourrait-on pas obtenir beaucoup plus facilement la réconciliation avec l'orthodoxie en recourant à la compréhension du Primat du premier millénaire et à l'état des relations entre l'Orient et l'Occident, tel qu'il existait avant la séparation ?

Au milieu du XVII^e siècle, les théologiens de l'orthodoxie luthérienne et ceux de l'École de Helmstadt, plutôt fidèle à Mélanchthon, soutinrent le modèle de réunification du prétendu consensus de cinq siècles (*consensus quinquasaecularis*) : le retour, encore une fois, à l'état de la doctrine et de l'Église, comme au temps des cinq premiers siècles, sur lequel il n'existe pas de controverse aujourd'hui ! En fait, ce sont des idées fascinantes, mais nous donnent-elles la clé pour résoudre notre problème ? De prime abord seulement ! Il n'est point surprenant que l'histoire soit passée outre : leur légitimité théologique repose sur des fondements trop fragiles. La Tradition, au sens théologique du terme, n'est point une foire d'antiquaires, où l'on choisit certains objets convoités pour les acheter.

La Tradition (*paradosis*) est plutôt un processus dynamique de développement organique en conformité avec le code génétique de l'Église, si l'on s'autorise une fois cette analogie. Cependant, il s'agit d'un processus sans correspondant exact dans l'histoire des sociétés humaines, des États, des dynasties, etc. Tout comme l'Église elle-même constitue une variable *sui generis* sans analogie, ses processus de vie ne se comparent pas *sic et simpliciter* à ceux des communautés humaines séculières. Ici s'appliquent plutôt les principes de la Révélation divine. De ceux-ci découle néanmoins l'indéfectibilité de l'Église, c'est-à-dire le fait que l'Église de Jésus-Christ, en raison de sa foi, de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

induits en erreur et comprendraient mal la doctrine de l'Église concernant l'indissolubilité du mariage. » Une réconciliation à travers le sacrement de la pénitence – qui ouvre la voie à la réception de l'Eucharistie – peut être accordée uniquement en cas de repentir sur ce qui a eu lieu, avec la disponibilité « à une forme de vie qui ne soit plus en contradiction avec l'indissolubilité du mariage ». Cela signifie, concrètement, que lorsqu'il n'est pas possible de mettre un terme à la nouvelle union pour des raisons sérieuses – telle que l'éducation des enfants –, les deux partenaires doivent prendre « l'engagement de vivre en complète continence ».

4 – Pour des raisons internes sacramentelles et théologiques, et non à cause d'une obligation légaliste, il est expressément interdit au clergé, tant que subsiste le premier mariage sacramentellement valide, de procéder à des « cérémonies d'aucune sorte » en faveur de divorcés qui se remarient civilement.

La *Lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi concernant la réception de la Communion eucharistique de la part des fidèles divorcés remariés* du 14 septembre 1994 confirme que la pratique de l'Église en ce domaine « ne peut être changée sur la base des différentes situations » (n. 5). Il est en outre spécifié que les croyants concernés ne doivent pas s'approcher de la sainte Communion sur la base du jugement de leur conscience : « Si ce fidèle jugeait possible de le faire, les pasteurs et les confesseurs auraient [...] le grave devoir de l'avertir qu'un tel jugement de conscience est en opposition patente avec la doctrine de l'Église » (n. 6). Lorsqu'il existe des doutes quant à la validité d'un mariage ayant échoué, ceux-ci doivent être vérifiés par les tribunaux compétents en matière matrimoniale (cf. n. 9). Il demeure d'une importance fondamentale de faire « tout ce qui peut fortifier dans l'amour

du Christ et de l'Église les fidèles qui se trouvent dans des situations matrimoniales irrégulières. C'est seulement ainsi qu'il leur sera possible d'accueillir pleinement le message du mariage chrétien et de supporter dans la foi la souffrance due à leur situation. Dans l'action pastorale, tout doit être mis en œuvre pour faire bien comprendre qu'il ne s'agit aucunement de discrimination, mais seulement de fidélité absolue à la volonté du Christ qui nous a redonné et confié de nouveau l'indissolubilité du mariage comme don du Créateur » (n. 10).

Dans l'Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis* du 22 février 2007, Benoît XVI résume et poursuit le travail du précédent Synode des évêques sur le thème de l'Eucharistie. Il en vient à parler de la situation des fidèles divorcés remariés au n. 29, où il la qualifie de « problème pastoral épineux et complexe ». Benoît XVI réaffirme « la pratique de l'Église, fondée sur la Sainte Écriture (cf. Mc 10, 2-12), de ne pas admettre aux sacrements les divorcés remariés », mais il conjure presque les pasteurs d'âmes à consacrer une « attention spéciale » aux personnes concernées, « désirant qu'elles développent, autant que possible, un style de vie chrétien, par la participation à la Messe, mais sans recevoir la Communion, par l'écoute de la Parole de Dieu, par l'adoration eucharistique et la prière, par la participation à la vie de la communauté, par le dialogue confiant avec un prêtre ou un guide spirituel, par le dévouement à la charité vécue et les œuvres de pénitence, par l'engagement dans l'éducation de leurs enfants ». En cas de doute quant à la validité de la communauté de vie matrimoniale qui s'est brisée, celui-ci doit être examiné avec attention par les tribunaux compétents en matière matrimoniale.

La mentalité contemporaine se place largement en opposition à la compréhension chrétienne du mariage, notamment par rapport à son indissolubilité ou à l'ouverture à la vie. Étant donné que

beaucoup de chrétiens sont influencés par cette mentalité, les mariages sont probablement plus souvent invalides de nos jours qu'ils ne l'étaient par le passé, parce qu'il manque la volonté de se marier selon le sens de la doctrine matrimoniale catholique et que la socialisation dans le contexte vivant de foi est trop réduite. C'est pourquoi une vérification de la validité du mariage est importante et peut conduire à une solution de problèmes. Là où il n'est pas possible de constater une nullité du mariage, l'absolution et la Communion eucharistique présupposent, selon la pratique éprouvée de l'Église, une vie commune « comme amis, comme frère et sœur ». Les bénédictions de liens irréguliers sont à éviter « dans tous les cas [...] pour que ne surgissent pas chez les fidèles des confusions autour de la valeur du mariage ». La bénédiction (*bene-dictio* : approbation de la part de Dieu) d'une relation qui s'oppose à la volonté divine est une contradiction en soi.

Dans l'homélie prononcée à Milan le 3 juin 2012, à l'occasion de la VII^e Rencontre mondiale des familles, Benoît XVI est revenu sur ce douloureux problème : « Je voudrais aussi réserver un mot aux fidèles qui, tout en partageant les enseignements de l'Église sur la famille, sont marqués par des expériences douloureuses d'échec et de séparation. Sachez que le Pape et l'Église vous soutiennent dans votre peine. Je vous encourage à rester unis à vos communautés, tout en souhaitant que les diocèses prennent des initiatives d'accueil et de proximité adéquates. »

Le dernier Synode des Évêques sur le thème « La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne » (7 au 28 octobre 2012) s'est à nouveau occupé de la situation des fidèles qui, après l'échec d'une communauté de vie matrimoniale (non pas l'échec du mariage, qui subsiste en tant que sacrement), ont noué une nouvelle union et vivent ensemble en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

prima est divina institutio. Causa proxima est humana pactio)¹⁴⁶.

Dieu n'agit jamais contre la liberté de la personne ou indépendamment d'elle. Le consentement ne fait que rendre possible l'action de Dieu. Il ne constitue pas l'indissolubilité : il est seulement consentement au don de l'indissolubilité par le Seigneur (« le consentement ne fait le mariage que dans la mesure où il est précédé de son institution par Dieu ; l'institution par Dieu lui donne son juste sens » : *consensus non facit matrimonium nisi eatenus, quatenus praesupponit divinam institutionem ; divina autem institutio respicit congruam significationem*)¹⁴⁷. Telle est la pensée du Docteur séraphique. La symbolique qui définit la sacramentalité du mariage coïncide avec son indissolubilité : sacrement – signe d'une réalité sainte –, parce qu'indissoluble, le mariage est indissoluble, parce qu'il est un sacrement.

En résumé : le consentement matrimonial pose un événement qui implique et transcende les contractants : leur consentement les enracine définitivement dans le Mystère, et le « sceau » de cet enracinement est l'indissolubilité. Le don de Dieu demeure pour toujours ; Dieu ne se repent pas de ses dons. Pour que le sens du sacrement pénètre toujours plus profondément dans la personne des conjoints, l'Esprit Saint fait aux époux le don de la charité conjugale, qui présente un double aspect : perfection – et non pas négation – de l'amour érotique, elle guérit l'incapacité de l'homme et de la femme à s'aimer pour toujours.

Tout ce qui précède implique l'existence d'un rapport *singulier* entre le mariage et l'Eucharistie. Toutefois, on ne le comprend qu'en pensant le mariage par référence au Christ et à l'Église, au lieu d'y voir un pur et simple signe sacré, une image purement formelle qui représenterait un mystère, tout en lui restant

extérieure. Le mariage de deux baptisés, au contraire, « est en rapport réel, essentiel et interne avec le mystère de l'unité du Christ et de l'Église, il est établi sur lui, il lui est uni organiquement et participe donc de sa nature et de son caractère mystérieux. Ce n'est pas un pur symbole, un modèle extérieur de ce mystère, *mais une imitation, sortie de l'union du Christ avec l'Église*, portée et pénétrée par elle¹⁴⁸ ».

L'Eucharistie est la mémoire du sacrifice du Christ ; Il s'y donne son Église comme épouse, l'unit à son Corps et devient avec elle « une seule chair ». « *L'Eucharistie est le sacrement de notre Rédemption. C'est le sacrement de l'Époux, de l'Épouse.* L'Eucharistie rend présent et réalise à nouveau sacramentellement l'acte rédempteur du Christ qui “crée” l'Église, son corps. À ce “corps”, le Christ est uni comme l'époux à l'épouse... Dans le “grand mystère” du Christ et de l'Église se trouve introduite l'éternelle “unité des deux” constituée dès le commencement entre l'homme et la femme¹⁴⁹. »

Le mariage s'enracine donc dans le mystère eucharistique : il exprime la réalité qu'il célèbre et fleurit à partir d'elle. La nature mystique de l'union des conjoints a pour effet propre l'amour conjugal, dont l'origine se trouve dans le Mystère eucharistiquement présent. Or, il n'est pas difficile de remarquer la contradiction réelle, objective, qui existe entre ce que célèbre l'Eucharistie – le Mystère eucharistique – et l'état de vie où se trouve celui qui a attenté au lien conjugal, en vivant comme époux ou épouse avec une femme ou un homme qui n'est pas le sien. Indépendamment de leur condition subjective, il s'agit d'une contradiction objective entre leur état et l'union du Christ et de l'Église signifiée et mise en œuvre dans l'Eucharistie¹⁵⁰.

Quand le sacrement devient drame

La post-modernité a lancé un défi mortel à la famille, parce qu'elle a projeté de modifier substantiellement le caractère relationnel du mariage qui fonde la famille. L'Église n'a qu'une seule réponse à ce défi : l'annonce de l'Évangile du mariage. Dans cette dernière partie, je voudrais répondre à une seule question : l'annonce de l'Évangile du mariage comprend-elle aussi l'admission des divorcés-remariés à l'Eucharistie ? Pour organiser ma réflexion du point de vue conceptuel, j'examine uniquement la condition *objective* du divorcé-remarié, son état, caractérisé par deux éléments : la validité du mariage précédent (mariage conclu et consommé) ; la tentative de mariage civil et/ou de cohabitation *more uxorio* avec un autre que le conjoint.

Les conditions de réalisation de ces deux éléments sont très différentes suivant les cas, et « les pasteurs, par amour de la vérité, ont l'obligation de bien discerner les situations »¹⁵¹. Toutefois, nous devons nous demander si le pur et simple fait de se trouver dans cet état empêche d'accéder à l'Eucharistie. Ma réponse est affirmative, pour trois raisons fondamentales :

– *La première* : d'après la Tradition de l'Église, qui repose sur les Écritures (cf. 1 Co 11, 28), la communion au Corps et au Sang du Seigneur implique que ceux qui reçoivent ce sacrement ne se trouvent pas en porte à faux avec ce qu'ils reçoivent. Or, comme j'ai cherché à l'expliquer à la fin de la partie précédente, le statut de divorcé civilement remarié est en contradiction avec les liens d'amour qui unissent le Christ à son Église, liens rendus visibles par l'Eucharistie. La raison que nous invoquons est fondée sur l'économie sacramentelle, qui configure, transforme *ontologiquement* la personne humaine. La personne mariée est *ontologiquement* – dans son être – consacrée au Christ, conformée à Lui. Le lien conjugal est posé dans l'être par Dieu lui-même, à travers le double consentement. En effet,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Ainsi existe-t-il un lien fort entre l'interdiction d'accéder à l'Eucharistie et l'impossibilité d'être absous dans le sacrement du pardon.

Le devoir de repousser celui qui accède à la communion ; canon 915

Si l'état d'opposition grave à la loi de Dieu et de l'Église est connu de la communauté et que quelqu'un ose malgré tout accéder à l'Eucharistie, elle doit lui être refusée. En effet, le canon 915 dit : « Les excommuniés et les interdits, après l'infliction ou la déclaration de la peine et ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste, ne seront pas admis à la sainte communion ». Une déclaration du Conseil pontifical pour les Textes Législatifs a réaffirmé la validité de l'interdiction contenue par le canon 915 face à tous ceux qui ont prétendu que cette norme ne serait pas applicable au cas des fidèles divorcés remariés. La déclaration affirme :

« Dans le cas concret de l'admission à la sainte communion des fidèles divorcés remariés, le scandale, entendu comme une action qui pousse les autres vers le mal, concerne à la fois le sacrement de l'eucharistie et l'indissolubilité du mariage. Ce scandale subsiste même si, malheureusement, un tel comportement n'étonne plus ; au contraire, c'est précisément face à la déformation des consciences qu'il est davantage nécessaire que les pasteurs aient une action patiente autant que ferme, pour protéger la sainteté des sacrements, pour défendre la moralité chrétienne et pour former droitement les fidèles¹⁵⁹. »

La situation des divorcés remariés se trouve en conflit avec la discipline ecclésiastique sur des points non négociables, puisqu'ils touchent le droit divin lui-même.

La position du Cardinal Kasper

Comment comprendre la question posée par le Cardinal Kasper au Consistoire des 20 et 21 février 2014 ? L'Église, explique-t-il, avance entre le rigorisme et le laxisme, sur un chemin pénitentiel qui débouche sur le sacrement de la pénitence, puis de l'Eucharistie. Le Cardinal Kasper se demande si ce chemin peut également être parcouru par les divorcés remariés. Il indique les conditions qui permettraient d'envisager un chemin de pénitence pour les divorcés remariés :

« La question qui nous occupe est la suivante : cette voie qui se situe au-delà du rigorisme et du laxisme, la voie de la conversion, qui débouche sur le sacrement de la miséricorde, le sacrement de pénitence, est-elle aussi le chemin que nous pouvons emprunter en ce cas ? Certainement pas dans chaque cas, mais si un divorcé remarié

- 1 – se repent de l'échec de son premier mariage ;
- 2 – a clarifié les obligations qui viennent de son premier mariage, étant définitivement exclu qu'il revienne en arrière ;
- 3 – ne peut abandonner sans faute les engagements assumés avec le mariage civil ;
- 4 – s'efforce de vivre au mieux de ses possibilités le second mariage à partir de la foi et d'éduquer ses enfants dans la foi ;
- 5 – a le désir des sacrements comme source de force dans sa situation,

devons-nous ou pouvons-nous lui refuser, après une période de nouvelle orientation, le sacrement de pénitence et la communion¹⁶⁰ ? »

Le Cardinal Kasper remarque également : « Cette voie possible ne serait pas une solution générale. Ce n'est pas la voie large de la masse, mais bien le chemin étroit de la partie probablement la plus petite des divorcés remariés, sincèrement intéressés par les sacrements. Ne faut-il pas éviter ici le pire ? » (c'est-à-dire la

perte des enfants avec la perte de toute la seconde génération)¹⁶¹. Il précise ensuite : « Un mariage civil ainsi décrit avec des critères clairs doit être distingué d'autres formes de cohabitation irrégulière, comme les mariages clandestins, les couples de fait, et surtout la fornication et ce qu'on appelle les "mariages sauvages". La vie n'est pas blanche ou noire. De fait, il existe de nombreuses nuances¹⁶². »

Le Cardinal Kasper semble pencher pour une réponse affirmative à la question qu'il pose, mais cette réponse dépend de la réalisation de plusieurs conditions précises. C'est pourquoi, comme il le dit, la réponse affirmative ne serait pas une solution générale, mais une route à parcourir par quelques-uns seulement, dont la situation répond à certaines conditions. Il s'agirait de cas singuliers qui ne pourraient entrer dans aucune catégorie, mais devraient être examinés un par un, pour éviter un plus grand mal. Le Cardinal suggère que sa solution pourrait se justifier par la pratique pénitentielle de l'Église à l'égard des *lapsi*. On sait, en effet, que pour réadmettre les *lapsi* dans l'Église et à l'Eucharistie, on emprunta un chemin intermédiaire entre rigorisme et laxisme, le chemin pénitentiel, qui, après un temps de pénitence prévoyait la réadmission¹⁶³.

Le Cardinal Kasper n'envisage pas d'autres conditions, du moins explicitement, mais on peut pourtant les déduire de ses propos et, en particulier, des deuxième, troisième et quatrième conditions – « s'il a clarifié les obligations qui viennent de son premier mariage, et qu'il est définitivement exclu qu'il revienne en arrière », « s'il ne peut abandonner sans d'autres fautes les engagements assumés avec le mariage civil », « s'il s'efforce de vivre au mieux de ses possibilités le second mariage à partir de la foi et d'éduquer ses enfants dans la foi ». Ces trois conditions font entrevoir un conflit de droits et de devoirs, qui imposerait le choix d'un moindre mal.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ce caractère définitif. La discipline ne peut être considérée comme une réalité simplement humaine et modifiable, mais elle a un sens beaucoup plus vaste. La discipline comprend aussi la loi divine comme les commandements, qui ne sont pas soumis au changement, bien qu'ils ne soient pas directement de nature doctrinale. La même affirmation peut être faite à propos de toutes les normes de droit divin. La discipline comprend tout ce à quoi le chrétien doit s'engager pour être un fidèle disciple de notre Seigneur Jésus-Christ. Il peut être utile de citer ce qu'on lit dans le document *Comunione, comunità e disciplina* :

« Le mot “discipline”, dérivant du terme “disciple”, qui, en milieu chrétien, caractérise ceux qui suivent Jésus, a un sens particulièrement noble. La discipline de l'Église consiste en un ensemble de normes et de structures qui donnent une configuration visible et ordonnée à la communauté chrétienne, en réglant la vie individuelle et sociale de ses membres pour qu'elle soit pleinement cohérente avec le chemin du peuple de Dieu dans l'histoire, en exprimant la communion donnée par le Christ à son Église. Dans son sens le plus large, elle peut comprendre aussi les normes morales, tandis que, dans un sens plus restreint, elle désigne les seules normes juridiques et pastorales¹⁷⁰. »

La nouvelle évangélisation

Voici des dizaines d'années que nous parlons de nouvelle évangélisation. On ne peut nier le soin donné à la publication de documents sur la catéchèse et ses livres, à de multiples initiatives, particulièrement au cours de l'année de la foi. Les résultats sont plutôt faibles. Nous pouvons avoir une idée de la situation, si nous examinons les réflexions sur le mariage et sur la famille. La question qu'il est urgent de poser est la suivante :

que manque-t-il à nos efforts pour évangéliser et annoncer le Christ ? Quelle est la route à parcourir ? Il semble que Dieu et son Verbe continuent à être absents !

La force et la lumière de la grâce

Enfin, nous voulons rappeler la réalité la plus importante, qui risque, surtout aujourd'hui, d'être oubliée ou privée de son importance nécessaire et indispensable. L'Église est une communauté surnaturelle dans sa nature, ses fins et ses moyens. Elle dépend de façon décisive de la grâce, selon les paroles de son Fondateur : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » (Jn 15, 8). Tout est possible à Dieu. L'Église en est consciente. Elle n'est pas une puissance qui vit par des moyens humains. De plus, sa sagesse n'est pas le fruit de l'intelligence des hommes ; c'est la sagesse de la croix, cachée dans le secret de Dieu et tenue cachée de la sagesse humaine. Sa vérité n'est pas facilement accessible ou acceptable par une culture qui est le pur fruit de l'intelligence humaine.

Il s'agit d'affirmations qui entrent en conflit notamment avec la culture des Lumières, la culture scientifique et positiviste sécularisée du monde d'aujourd'hui. Dans sa louable tentative de dialoguer avec la culture moderne, l'Église court le risque de mettre entre parenthèses précisément les réalités qui lui sont propres et spécifiques, c'est-à-dire la vérité divine et de s'adapter au monde. Certes, elle ne nie pas sa propre vérité, mais elle ne la propose pas ou elle hésite à proposer des idéaux de vie qui ne sont concevables et praticables qu'à la lumière de la foi, et qui ne peuvent devenir des actes qu'avec la grâce. L'Église court le risque de noyer son message le plus vrai et le plus profond par peur d'être refusée par la culture moderne ou pour se faire accueillir par elle. Il est certain que l'Église a toujours besoin, particulièrement dans les moments difficiles, de croire à

ce qui est humainement impossible. C'est ainsi qu'elle met en lumière sa nature divine et qu'elle transmet le message de salut de l'homme.

Tout en tenant compte de la culture et des temps qui changent, l'Église annonce le Christ, qui est « le même hier, aujourd'hui et toujours » (He 13, 8) ! La référence à la culture ne peut pas être sa référence principale, et encore moins sa seule référence déterminante ; sa référence, c'est le Christ et la vérité qu'Il est. On ne peut que réfléchir en voyant tant de chrétiens tendre aujourd'hui à annihiler le message évangélique pour se faire accepter par la culture du temps. C'est au projet de Dieu que Jésus est venu ramener l'homme.

Conclusion

Ce qui précède montre que l'admission des divorcés remariés aux sacrements de la pénitence et de l'Eucharistie est une question sans issue, tant qu'ils demeurent dans cet état. Cela ne peut être attribué à la sévérité et à la rigueur de la loi, parce que nous n'avons pas affaire à des lois humaines qui pourraient être adoucies ou même abrogées, mais à des lois divines qui sont un bien pour l'homme et indiquent la route du salut montré par Dieu lui-même.

Comment se fait-il que la loi de l'amour indissoluble rétablie par Jésus dans le Nouveau Testament coure le risque de devenir une pierre d'achoppement ? La raison, semble-t-il, est que nous risquons d'oublier la loi fondamentale de la morale chrétienne en nous arrêtant à la morale de la loi écrite sur des tables de pierre, qui nous ramène à la dureté du cœur de l'homme. La situation reste insoluble tant que nous vivons à l'intérieur de la morale gravée sur des tables de pierre. La situation de péché renvoie au don de la grâce, qui veut renouveler l'homme, faire de lui un homme nouveau, qui voit dans la loi du Seigneur non une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mon pays, par le juge de la Cour suprême, Oliver Wendell Holmes, Jr¹⁹⁹.

Bien qu'on ne puisse exclure la possibilité que certaines personnes qui exercent une charge dans un tribunal refusent la doctrine de l'Église sur le mariage de manière consciente et explicite, trahissant ainsi leur serment d'office²⁰⁰, les difficultés qu'on trouve habituellement dans ce domaine résultent d'une acceptation indiscriminée de certains principes et pratiques qui trahissent ou fragilisent ce qui devrait être le principe conducteur de tous ceux qui participent au procès canonique : la recherche de la vérité. Il arrive souvent que ces pratiques répondent à une fausse notion du « pastoral », dont la source se trouve dans le relativisme permissif de notre culture. Ce genre de procédés peut avoir des répercussions sérieuses, non seulement sur les décisions individuelles qui affectent la cellule de la vie de l'Église et de la société, mais aussi sur la perception publique du travail du tribunal et, par conséquent, sur l'enseignement de l'Église catholique au sujet du mariage. L'expérience nous montre que le monde en général n'est pas particulièrement désireux d'accepter le message de l'Église, surtout quand ce message ne se traduit pas dans la manière de vivre de l'Église.

La procédure a été mise au point tout au long des siècles de l'histoire du christianisme, afin d'améliorer la recherche sur la vérité d'un fait juridique contesté, la nullité d'un mariage. Le procès devient le moyen de parvenir à la vérité. Ici, je renvoie encore au discours du Pape Pie XII à la Rote Romaine le 2 octobre 1944²⁰¹. On entend parfois comme un slogan dire que la procédure est entachée d'un pesant juridisme. En revanche, l'expérience de la Signature Apostolique fait clairement voir que la tâche du tribunal, en soi assez lourde, devient tout à fait réalisable, quand les serviteurs de la justice connaissent la procédure et la suivent avec soin, surtout avec l'aide de

l'Instruction *Dignitas connubii* publiée le 25 janvier 2005 par le Conseil Pontifical pour les Textes Législatifs²⁰². On entend pareillement des affirmations caractérisant le procès comme un moyen d'aboutir à une solution prétendûment miséricordieuse, pour donner une seconde chance aux divorcés. Soulignons que la déclaration de nullité de mariage peut offrir une « contribution positive » au sens où l'entend le Document Préparatoire, mais uniquement dans le cas où le consentement matrimonial était en fait véritablement nul.

Le débat judiciaire

Le procès canonique cherche à parvenir à la vérité par un procès dialectique, le *contradictorium*. Le principe *et audiatur altera pars* (l'autre partie aussi doit être entendue), est plus qu'une reconnaissance du droit de l'autre partie à être entendue et à répondre ; c'est un moyen essentiel pour arriver à la vérité. C'est pourquoi on fera tous les efforts possibles pendant l'examen des cas matrimoniaux pour respecter le droit du défendeur à participer, et surtout encourager activement cette participation quand il hésite à exercer ce droit.

Dans les causes de nullité de mariage, ce procès dialectique est garanti de manière spéciale. Reconnaisant que les deux parties pourraient chercher à retrouver leur liberté et se mettre d'accord pour obtenir la déclaration de nullité de leur mariage, le Pape Benoît XIV institua la fonction de Défenseur du Lien, qui garantit qu'une autre voix se fasse entendre. Face aux tribunaux matrimoniaux qui déclaraient facilement la nullité, Benoît XIV, par la Constitution apostolique *Dei miseratione* du 3 novembre 1741, réforma la procédure. L'accent de la réforme pontificale était mis sur la figure d'un nouveau membre du tribunal ecclésiastique, le Défenseur du Lien (*Defensor Matrimonii* ou *Defensor Matrimoniorum*), et sur la condition de deux

sentences conformes déclarant la nullité du mariage avant que l'on puisse contracter une nouvelle union²⁰³.

En outre, une des caractéristiques distinctives de la procédure canonique est le rôle actif du juge, particularité qui pourrait paraître étrange à ceux qui sont habitués à la tradition légale de la *Common Law* (droit commun anglais). Dans le procès canonique, le juge peut prendre l'initiative pour trouver des preuves aidant à une plus complète intelligence de la vérité. Ainsi le canon 1452, § 1 (CCEO, can. 1110, § 1) détermine que, dans les causes qui touchent au bien public de l'Église ou au salut des âmes, le juge peut et doit agir *ex officio*. Le deuxième paragraphe du canon dans les deux Codes donne au juge la faculté de suppléer à la négligence des parties dans l'administration des preuves et l'opposition des exceptions, chaque fois qu'il l'estime nécessaire pour éviter une sentence injuste.

Dans ce contexte, il est utile de rappeler que le respect de la claire distinction des rôles aidera à garantir et l'objectivité du tribunal et la nature dialectique du procès. Comme Pie XII l'avait très clairement expliqué dans son allocution de 1944, tous ceux qui participent au procès canonique sont engagés dans la recherche de la vérité, chacun selon sa fonction. Les deux parties et leurs avocats respectifs présentent l'évidence et les arguments qui, sans fraude ni fausseté, soutiennent leurs positions respectives. De même, le défenseur du lien le fait à son tour pour défendre le lien conjugal. À la tête des auditeurs, le juge représente l'impartialité du tribunal même dans la recherche de la vérité. De même, le notaire et le promoteur de justice le font dans l'exercice de leurs fonctions respectives. L'Instruction *Dignitas connubii* empêche que la même personne exerce habituellement plusieurs de ces fonctions dans le même tribunal (exception faite du défenseur du lien et du promoteur de justice)

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

2 – Le Christ Seigneur a comblé de bénédictions cet amour aux multiples aspects, issu de la source divine de la charité, et constitué à l'image de son union avec l'Église. De même en effet que Dieu prit autrefois l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité avec son peuple, ainsi, maintenant, le Sauveur des hommes, Époux de l'Église, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux pour que les époux, par leur don mutuel, puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle, comme lui-même a aimé l'Église et s'est livré pour elle. L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Église, afin de conduire efficacement à Dieu les époux, de les aider et de les affermir dans leur mission sublime de père et de mère. C'est pourquoi les époux chrétiens, pour accomplir dignement les devoirs de leur état, sont fortifiés et comme consacrés par un sacrement spécial. En accomplissant leur mission conjugale et familiale avec la force de ce sacrement, pénétrés de l'Esprit du Christ qui imprègne toute leur vie de foi, d'espérance et de charité, ils parviennent de plus en plus à leur perfection personnelle et à leur sanctification mutuelle ; c'est ainsi qu'ensemble ils contribuent à la glorification de Dieu.

3 – Précédés par l'exemple et la prière commune de leurs parents, les enfants, et même tous ceux qui vivent dans le cercle familial, s'ouvriront ainsi plus facilement à des sentiments d'humanité et trouveront plus aisément le chemin du salut et de la sainteté. Quant aux époux, grandis par la dignité de leur rôle de père et de mère, ils accompliront avec conscience le devoir d'éducation qui leur revient au premier chef, notamment au plan religieux.

4 – Membres vivants de la famille, les enfants concourent, à leur manière, à la sanctification des parents. Par leur reconnaissance, leur piété filiale et leur confiance, ils répondront assurément aux bienfaits de leurs parents et, en bons fils, ils les assisteront dans les difficultés de l'existence et dans la solitude de la vieillesse. Le veuvage, assumé avec courage dans le sillage de la vocation conjugale, sera honoré de tous. Les familles se communiqueront aussi avec générosité leurs richesses spirituelles. Alors, la famille chrétienne, parce qu'elle est issue d'un mariage, sera image et participation de l'alliance d'amour qui unit le Christ et l'Église, manifestera à tous les hommes la présence vivante du Sauveur dans le monde et la véritable nature de l'Église, tant par l'amour des époux, leur fécondité généreuse, l'unité et la fidélité du foyer, que par la coopération amicale de tous ses membres.

49. L'amour conjugal

1 – À plusieurs reprises, la Parole de Dieu a invité les fiancés à entretenir et soutenir leurs fiançailles par une affection chaste, et les époux leur union par un amour sans faille. Beaucoup de nos contemporains exaltent aussi l'amour authentique entre mari et femme, manifesté de différentes manières, selon les saines coutumes des peuples et des âges. Éminemment humain puisqu'il va d'une personne vers une autre personne en vertu d'un sentiment volontaire, cet amour enveloppe le bien de la personne tout entière ; il peut donc enrichir d'une dignité particulière les expressions du corps et de la vie psychique et les valoriser comme les éléments et les signes spécifiques de l'amitié conjugale. Cet amour, par un don spécial de sa grâce et de sa charité, le Seigneur a daigné le guérir, le parfaire et l'élever. Associant l'humain et le divin, un tel amour conduit les époux à un don libre et mutuel d'eux-mêmes qui se manifeste par des sentiments et des gestes de tendresse et il imprègne toute leur vie ; bien plus, il s'achève lui-même et grandit par son généreux exercice. Il dépasse donc de loin l'inclination simplement érotique qui, cultivée pour elle-même, s'évanouit vite et d'une façon pitoyable.

2 – Cette affection a sa manière particulière de s'exprimer et de s'accomplir par l'œuvre propre du mariage. En conséquence, les actes qui réalisent l'union intime et chaste des époux sont des actes honnêtes et dignes. Vécus d'une manière vraiment humaine, ils signifient et favorisent le don réciproque par lequel les époux s'enrichissent tous les deux dans la joie et la reconnaissance. Cet amour, ratifié par un engagement mutuel, et par-dessus tout consacré par le sacrement du Christ, demeure indissolublement fidèle, de corps et de pensée, pour le meilleur et pour le pire ; il exclut donc tout adultère et tout divorce. De même, l'égale dignité personnelle qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre fait clairement apparaître l'unité du mariage, confirmée par le Seigneur. Pour faire face avec persévérance aux obligations de cette vocation chrétienne, une vertu peu commune est requise : c'est pourquoi les époux, rendus capables par la grâce de mener une vie sainte, ne cesseront d'entretenir en eux un amour fort, magnanime, prompt au sacrifice, et ils le demanderont dans leur prière.

3 – Mais le véritable amour conjugal sera tenu en plus haute estime, et une saine opinion publique se formera à son égard, si les époux chrétiens donnent ici un témoignage éminent de fidélité et d'harmonie, comme le dévouement dans l'éducation de leurs enfants, et s'ils prennent leurs responsabilités dans le nécessaire renouveau culturel, psychologique et social en faveur du mariage et de la famille. Il faut instruire à temps les jeunes, et de manière appropriée, de préférence au sein de la famille, sur la dignité de

l'amour conjugal, sa fonction, son exercice : ainsi formés à la chasteté, ils pourront le moment venu, s'engager dans le mariage après des fiançailles vécues dans la dignité.

[2]

JEAN-PAUL II,
EXHORTATION APOSTOLIQUE
FAMILIARIS CONSORTIO
(22 NOVEMBRE 1981)

84. L'expérience quotidienne montre, malheureusement, que ceux qui ont recours au divorce envisagent presque toujours de passer à une nouvelle union, évidemment sans cérémonie religieuse catholique. Et comme il s'agit là d'un fléau qui, comme les autres, s'attaque de plus en plus largement aux milieux catholiques eux-mêmes, il faut d'urgence affronter ce problème avec la plus grande sollicitude. Les Pères du Synode l'ont expressément étudié. L'Église, en effet, instituée pour mener au salut tous les hommes, et en particulier les baptisés, ne peut pas abandonner à eux-mêmes ceux qui - déjà unis dans les liens du sacrement de mariage - ont voulu passer à d'autres noces. Elle doit donc s'efforcer, sans se lasser, de mettre à leur disposition les moyens de salut qui sont les siens.

Les pasteurs doivent savoir que, par amour de la vérité, ils ont l'obligation de bien discerner les diverses situations. Il y a en effet une différence entre ceux qui se sont efforcés avec sincérité de sauver un premier mariage et ont été injustement abandonnés, et ceux qui par une faute grave ont détruit un mariage canoniquement valide. Il y a enfin le cas de ceux qui ont contracté une seconde union en vue de l'éducation de leurs enfants, et qui ont parfois, en conscience, la certitude subjective que le mariage précédent, irrémédiablement détruit, n'avait jamais été valide.

Avec le Synode, j'exhorte chaleureusement les pasteurs et la communauté des fidèles dans son ensemble à aider les divorcés remariés. Avec une grande charité, tous feront en sorte qu'ils ne se sentent pas séparés de l'Église, car ils peuvent et même ils doivent, comme baptisés, participer à sa vie. On les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

noces qui précède le banquet des nocés, l'Eucharistie ». L'Eucharistie fortifie d'une manière inépuisable l'unité et l'amour indissoluble de tout mariage chrétien. En lui, en vertu du sacrement, le lien conjugal est intrinsèquement relié à l'unité eucharistique entre le Christ époux et l'Église épouse (cf. Ep 5, 31-32). Le consentement mutuel que mari et femme échangent dans le Christ, et qui fait d'eux une communauté de vie et d'amour, a lui aussi une dimension eucharistique. En effet, dans la théologie paulinienne, l'amour sponsal est le signe sacramentel de l'amour du Christ pour son Église, un amour qui a son point culminant dans la croix, expression de ses « nocés » avec l'humanité et, en même temps, origine et centre de l'Eucharistie. Voilà pourquoi l'Église manifeste une proximité spirituelle particulière à tous ceux qui ont fondé leur famille sur le sacrement de Mariage. La famille – Église domestique – est une cellule primordiale de la vie de l'Église, en particulier pour son rôle décisif concernant l'éducation chrétienne des enfants. Dans ce contexte, le Synode a recommandé aussi de reconnaître la mission particulière de la femme dans la famille et dans la société, une mission qui doit être défendue, sauvegardée et promue. Son identité d'épouse et de mère constitue une réalité imprescriptible qui ne doit jamais être dévaluée.

Eucharistie et unicité du mariage

28. C'est précisément à la lumière de cette relation intrinsèque entre mariage, famille et Eucharistie qu'il est possible de considérer certains problèmes pastoraux. Le lien fidèle, indissoluble et exclusif qui unit le Christ et l'Église, et qui trouve son expression sacramentelle dans l'Eucharistie, est en relation avec le donné anthropologique originel par lequel l'homme doit être uni de manière définitive à une seule femme et réciproquement (cf. Gn 2, 24 ; Mt 19, 5). Sur cet arrière-fond de pensées, le Synode des Évêques a étudié le thème des pratiques pastorales concernant ceux qui entendent l'annonce de l'Évangile, provenant de cultures où se pratique la polygamie. Ceux qui se trouvent dans une telle situation et qui s'ouvrent à la foi chrétienne doivent être aidés pour intégrer leur projet humain dans la nouveauté radicale du Christ. Au cours du catéchuménat, le Christ les rejoint dans leur condition spécifique et il les appelle à la pleine vérité de l'amour, passant à travers les renoncements nécessaires, en vue de la communion ecclésiale parfaite. L'Église les accompagne par une pastorale pleine de douceur et en même temps de fermeté, en leur montrant surtout la lumière qui, venant des mystères chrétiens, se reflète sur la nature et sur les désirs humains.

Eucharistie et indissolubilité du mariage

29. Si l'Eucharistie exprime le caractère irréversible de l'amour de Dieu pour son Église dans le Christ, on comprend pourquoi elle implique, en relation au sacrement de Mariage, l'indissolubilité à laquelle tout véritable amour ne peut qu'aspérer. L'attention pastorale que le Synode a réservée aux situations douloureuses dans lesquelles se trouvent de nombreux fidèles qui, après avoir célébré le sacrement de Mariage, ont divorcé et contracté une nouvelle union, est donc plus que justifiée. Il s'agit d'un problème pastoral épineux et complexe, une vraie plaie du contexte social actuel, qui touche de manière croissante les milieux catholiques eux-mêmes. Par amour de la vérité, les Pasteurs sont obligés de bien discerner les diverses situations, pour aider spirituellement de la façon la plus appropriée les fidèles concernés. Le Synode des Évêques a confirmé la pratique de l'Église, fondée sur la Sainte Écriture (cf. Mc 10, 2-12), de ne pas admettre aux sacrements les divorcés remariés, parce que leur état et leur condition de vie contredisent objectivement l'union d'amour entre le Christ et l'Église, qui est signifiée et mise en œuvre dans l'Eucharistie. Toutefois, les divorcés remariés, malgré leur situation, continuent d'appartenir à l'Église, qui les suit avec une attention spéciale, désirant qu'ils développent, autant que possible, un style de vie chrétien, par la participation à la Messe, mais sans recevoir la Communion, par l'écoute de la Parole de Dieu, par l'adoration eucharistique et la prière, par la participation à la vie de la communauté, par le dialogue confiant avec un prêtre ou un guide spirituel, par le dévouement à la charité vécue et les œuvres de pénitence, par l'engagement dans l'éducation de leurs enfants.

Là où surgissent des doutes légitimes sur la validité du Mariage sacramentel qui a été contracté, il convient d'entreprendre ce qui est nécessaire pour en vérifier le bien-fondé. Il faut aussi s'assurer, dans le plein respect du droit canonique, de la présence sur le territoire de tribunaux ecclésiastiques, de leur caractère pastoral, de leur fonctionnement correct et rapide. Il importe qu'il y ait, dans chaque diocèse, un nombre suffisant de personnes préparées pour le bon fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques. Je rappelle que « c'est une obligation grave que le travail institutionnel de l'Église réalisé dans les tribunaux soit rendu toujours plus proche des fidèles ». Il est cependant nécessaire d'éviter de comprendre la préoccupation pastorale comme si elle était en opposition avec le droit. On doit plutôt partir du présupposé que le point fondamental de rencontre entre le droit et la pastorale est l'amour de la vérité : cette dernière en effet n'est jamais abstraite, mais « elle s'intègre dans

l'itinéraire humain et chrétien de tout fidèle ». Enfin, là où la nullité du lien matrimonial n'est pas reconnue et où des conditions objectives rendent de fait la vie commune irréversible, l'Église encourage ces fidèles à s'engager à vivre leur relation selon les exigences de la Loi de Dieu, comme amis, comme frère et sœur ; ils pourront ainsi s'approcher de la table eucharistique, avec les attentions prévues par la pratique éprouvée de l'Église. Un tel chemin, pour qu'il soit possible et qu'il porte du fruit, doit être soutenu par l'aide des pasteurs et par des initiatives ecclésiales appropriées, en évitant, dans tous les cas, de bénir ces relations, pour que ne surgissent pas chez les fidèles des confusions autour de la valeur du Mariage.

Vu la complexité du contexte culturel dans lequel vit l'Église dans beaucoup de pays, le Synode a aussi recommandé d'avoir le plus grand soin pastoral pour la formation des fiancés et pour la vérification attentive de leurs convictions concernant les engagements prescrits pour la validité du sacrement de Mariage. Un sérieux discernement à ce sujet pourra éviter que des élans émotifs ou des raisons superficielles conduisent les deux jeunes à assumer des responsabilités qu'ils ne sauront ensuite honorer. Le bien que l'Église et la société tout entière attendent du mariage et de la famille fondée sur lui est trop grand pour qu'on ne s'engage pas totalement dans ce domaine pastoral spécifique. Mariage et famille sont des institutions qui doivent être promues et garanties de toute équivoque possible quant à leur vérité, parce que tout dommage qui leur est causé constitue de fait une blessure pour la convivialité humaine comme telle.

[7]

PAPE FRANÇOIS, LETTRE ENCYCLIQUE

LUMEN FIDEI

(29 JUIN 2013)

La foi et la famille

52. Dans le cheminement d'Abraham vers la cité future, la *Lettre aux Hébreux* fait allusion à la bénédiction qui se transmet de père en fils (cf. 11,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sint, vel cum persuasi sint de nullitate prioris matrimonii, quae tamen probari non possit in foro externo, vel cum iam longum reflexionis et paenitentiae iter emensi sint, vel etiam cum ob rationes moraliter validas iidem separationis obligationi satisfacere non possint.

Iuxta quasdam opiniones, ad veram suam condicionem obiective examinandam, divortio digressis, qui novas inierunt nuptias, colloquium ineundum esset cum presbytero prudenti ac experto. Idem sacerdos tamen observet oportet eorum adventiciam decisionem conscientiae accedendi ad Eucharistiam, quin hoc significet admissionem ex parte auctoritatis.

His et similibus in casibus ageretur de toleranti ac benevola solutione pastoralis, ut ratio inducatur diversarum condicionum divortio digressorum, qui novas nuptias inierunt.

4 – Etsi notum sit similes solutiones pastorales a quibusdam Ecclesiae Patribus propositas easdemque etiam in praxim deductas fuisse, hae tamen numquam consensum Patrum obtinuerunt nulloque modo doctrinam communem Ecclesiae constituerunt nec eius disciplinam determinarunt. Spectat ad ipsius Magisterium universale, fidelitate servata erga S. Scripturam et Traditionem, docere et authentice interpretari depositum fidei.

Quare haec Congregatio, prae oculis habens novas superius memoratas propositiones pastorales, suum officium esse ducit in memoriam revocare doctrinam et disciplinam Ecclesiae hac in re. Ipsa enim, propter fidelitatem erga Iesu Christi verbum, affirmat se non posse validum agnoscere novum coniugium, si prius matrimonium validum fuit. Divortio digressi, si ad alias nuptias civiliter transierunt, in condicione versantur obiective legi Dei contraria. Idcirco, quoad haec durat condicio, ad Eucharisticam Communionem accedere iis non licet.

Quae norma minime habet indolem poenalem vel utcumque discriminantem erga eos de quibus agimus, sed potius obiectivam condicionem exprimit, quae suapte natura impedit accessionem ad Communionem Eucharisticam. « Ipsi namque impediunt ne admittantur, cum status eorum et condicio vitae obiective dissideant ab illa amoris coniunctione inter Christum et Ecclesiam, quae Eucharistia significatur et peragitur. Restat praeterea alia peculiaris ratio pastoralis : si homines illi ad Eucharistiam admitterentur, in errorem turbationemque inducerentur fideles de Ecclesiae doctrina super indissolubilitate matrimonii » .

Fidelibus, qui in tali condicione matrimoniali versantur, accessio ad Communionem Eucharisticam patet unice per absolutionem sacramentalem, quae dari potest « tantum illis qui, dolentes quod signum violaverint Foederis et fidelitatis Christi, sincere parati sunt vitae formam iam non

amplius adversam indissolubilitati suscipere. Hoc poscit revera ut, quoties vir ac mulier gravibus de causis - verbi gratia, ob liberorum educationem - non valeant necessitati separationis satisfacere, 'officium in se suscipiant omnino continenter vivendi, scilicet se abstinendi ab actibus, qui solis coniugibus competunt' ». Tunc ad Communionem Eucharisticam accedere possunt, salva tamen obligatione vitandi scandalum.

5 – Ecclesiae doctrina et disciplina hac de re fuse expositae sunt, tempore post Concilium, in Adhortatione Apostolica *Familiaris consortio*. Adhortatio, praeter alia, in memoriam revocat pastores, ob amorem veritatis, officio adstringi recte distinguendi varias condiciones, atque eos hortatur ut animum addant iis qui post divortium novas nuptias inierunt ut varia vitae Ecclesiae momenta participant. Simul confirmat consuetudinem constantem et universalem « in Sacris ipsis Litteris innixam, non admittendi ad Eucharisticam Communionem fideles qui post divortium novas nuptias inierunt » , atque huius rei rationes adducit. Structura textus Adhortationis et ipsa verba clare demonstrant huiusmodi consuetudinem, quae exhibetur obligandi vi praedita, immutari non posse ob differentes condiciones.

6 – Fidelis qui ex consuetudine convivit «more uxorio» cum persona quae neque legitima est uxor neque legitimus vir, non potest accedere ad Communionem Eucharisticam. Quod si ille hoc fieri posse existimet, tunc pastores et confessores, propter gravitatem materiae nec non ob exigentias boni spiritualis personae et boni communis Ecclesiae, gravi obstringuntur officio eundem commonendi huiusmodi conscientiae iudicium aperte contradicere doctrinae Ecclesiae. Debent insuper memoriam facere huius doctrinae, cum omnes fideles sibi commissos instituunt.

Hoc non significat Ecclesiae cordi non esse condicionem horum fidelium, qui, ceterum, minime excluduntur a communione ecclesiali. Ipsa sollicitudine ducitur eos pastoralis actione prosequendi eosque invitandi ad vitam ecclesiam participandam, quantum fieri potest, salvis praescriptis iuris divini, a quibus Ecclesia nullam habet dispensandi potestatem. Necesse alioquin est illuminare fideles, quorum interest, ne censeant suam vitae Ecclesiae participationem exclusive reduci ad quaestionem de Eucharistiae receptione. Fideles adiuventur oportet, ut magis magisque comprehendant valorem participandi sacrificium Christi in Missa, communionis spiritualis, orationis, meditationis verbi divini, operum caritatis et iustitiae.

7 – Errata persuasio, vi cuius aliquis post divortium et novas initas nuptias putat se posse accedere ad Communionem Eucharisticam, plerumque supponit conscientiae personali tribui facultatem ultimatim decidendi - ratione habita propriae persuasionis - de existentia vel minus prioris

matrimonii deque alterius unionis valore. At talis attributio admitti nullo modo potest. Matrimonium enim, quatenus imago unionis sponsalis inter Christum et eius Ecclesiam atque nucleus primarius et elementum magni momenti in vita societatis civilis, est sua ipsius natura realitas publica.

8 – Verum quidem est iudicium de propriis dispositionibus pro accessione ad Eucharistiam a conscientia morali recte formata procedere debere. At verum pariter est consensum, quo matrimonium constituitur, non esse decisionem mere privatam, quia tum unicuique coniugi tum utrique statum gignit specificè ecclesiam et socialem. Quare iudicium conscientiae de proprio statu matrimoniali non respicit dumtaxat relationem immediatam inter hominem et Deum, quasi necessaria non sit ecclesialis illa mediatio quae etiam leges canonicas conscientiam obligantes includit. Non agnoscere hunc essentialem aspectum idem est ac negare revera matrimonium existere veluti Ecclesiae realitatem, hoc est veluti sacramentum.

9 – Ceterum *Adhortatio Familiaris consortio*, cum pastores invitat ad bene distinguendas varias condiciones eorum qui post divortium novam inierunt unionem, mentionem etiam facit conditionis eorum qui certi sua in intima conscientia sunt superius matrimonium iam irreparabiliter disruptum numquam validum fuisse. Discernendum utique est, num per viam fori externi ab Ecclesia statutam huiusmodi matrimonii nullitas obiective existat. Disciplina Ecclesiae, dum in examine de validitate matrimoniorum catholicorum confirmat competentiam exclusivam tribunalium ecclesiasticorum vias etiam novas ad probandam nullitatem unionis praecedentis offert hac mente, ut omne discrimen - in quantum fieri potest - inter veritatem in processu accessibilem et veritatem obiectivam, a recta conscientia cognitam, excludatur.

Adhaerere utcumque Ecclesiae iudicio et observare vigentem disciplinam circa obligationem formae canonicae utpote necessariae pro validitate matrimoniorum catholicorum, est quod vere prodest spirituali bono fidelium quorum causa agitur. Ecclesia enim est Corpus Christi atque vivere in communionem ecclesiali est vivere in Corpore Christi et pasci eius Corpore. In Eucharistiae sacramento recipiendo communio cum Christo capite nullo modo a communionem cum eius membris, i.e. cum eius Ecclesia separari potest. Qua de causa sacramentum nostrae cum Christo unionis etiam sacramentum unitatis Ecclesiae est. Sumere Communionem Eucharisticam, dispositionibus communionis ecclesialis non servatis, est ergo res in se repugnans. Communio sacramentalis cum Christo implicat et supponit observantiam, interdum quidem difficilem, ordinis communionis ecclesialis,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

4. Pour approfondir la question des textes scripturaires qui ont servi de fondement aux enseignements de l'Église catholique sur le mariage, on se reportera plus loin aux remarques qui figurent au début de l'article du Cardinal Gerhard Ludwig Müller.

5. *Ibid.*, p. 36-37, citant G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologne 1977 ; 1998² ; Rome 2013³ ; H. CROUZEL, s.j., *L'Église primitive face au divorce*, Paris 1971 ; J. RATZINGER, « Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung », dans F. HENRICH– V. EID (ed.), *Ehe und Ehescheidung - Diskussion unter Christen*, Munich 1972, p. 35-56.

6. *The Gospel...*, p. 31.

7. G. PELLAND, s.j., « Did the Church treat the divorced and remarried more leniently in antiquity than today ? », *L'Osservatore Romano*, édition anglaise, 2 février 2000, p. 9.

8. Voir J. MEYENDORFF, « Christian Marriage in Byzantium. The Canonical and Liturgical Tradition », *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990), p. 99-107, (surtout 102-103) ; ID., « Il Matrimonio e l'Eucaristia », *Russia Cristiana* 119 (1970), p. 7-27 ; 120 (1970), p. 23-36 ; P. EVDOKIMOV, « La grâce du sacrement de mariage selon la tradition orthodoxe », *Parole et Pain* 35-36 (1969), p. 382-394.

9. *The Gospel...*, p. 31.

10. Exhortation apostolique post-synodale *Familiaris consortio*, n. 84.

11. Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis*, n. 29.

12. Voir les textes magistériels cités à la fin de ce livre. On pourra aussi se référer au *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1644-1651, pour connaître les points principaux de la doctrine catholique sur ce sujet.

13. *The Gospel...*, p. 27-28.

14. *Ibid.*, p. 46. La traduction anglaise du livre du Cardinal Kasper cite erronément le titre de l'article de Newman qu'elle appelle « On Consulting the Faithful in Matters of Faith » au lieu de « On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine », *The Rambler*, 3rd Series (July 1859), p. 189-230.

15. W. KASPER, *The Gospel...*, p. 46, renvoyant au CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n. 12 et 35.

16. Voir I. KER, « Newman on the *Consensus Fidelium* as 'the voice of the infallible Church' », dans T. MERRIGAN - I. KER (ed.), *Newman and the Word*, Louvain 2002, p. 69-89 ; ID., « Newman, the Councils, and Vatican II », *Communio* 28 (2001), p. 708-728 (surtout 725-726). Voir aussi H. GEISLER, F.S.O., « Das Zeugnis der Gläubigen in Lehrfragen nach John Henry

Newman », *Communio* 41 (2012), p. 669–683. Geissler explique : « Le grand désir de Newman est simplement de dire que l’orthodoxie, au cœur de la confusion arienne fut préservée par les fidèles guidés par quelques évêques confesseurs influents, tandis que bien des pasteurs, influencés par la présence officielle des ariens à la cour impériale, n’exercèrent pas leur mission d’enseignement de la foi. Tous les membres de l’Église sont des fidèles, y compris les pasteurs ».

17. Cf. Y. M.-J. CONGAR, o.p., *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, Paris 1953, p. 395.

18. *The Gospel...*, p. 47.

19. Voir un recueil de textes du Magistère sur le *sensus fidelium* à la fin de ce volume.

20. La Septante, la Vulgate, le Syriaque, le Targum Yerusalmi et le Targum Neofiti traduisent par « et les deux deviennent une chair » — ce que nous trouvons aussi lorsque Jésus cite ce texte en Mt 19, 5 et Mc 10, 8, et de même lorsque Paul le cite en 1 Co 6, 16 (le Pentateuque Samaritain dit *mšnyhm*, « des deux d’entre eux »). L’hébreu massorétique est une *lectio brevior* probablement originelle, mais la prédominance de la variante dans les versions prouve qu’une tradition parallèle a existé et a été copieuse.

21. Ici et dans toutes les traductions qu’il propose, l’auteur utilise l’anglais « woman » pour faciliter l’accès au texte source. Nous utilisons « femme » pour la même raison : ne pas utiliser plus de mots que l’hébreu ou le grec n’en utilisent (NdT).

22. A.F.L. BEESTON, « One Flesh », *Vetus Testamentum* 36 (1986), p. 116. Beeston affirme par ailleurs que nous trouvons en Gn 2, 24 « quelque chose comme un fragment d’un ancien code juridique dont l’éditeur ne connaissait pas le sens initial ou qu’il considérait comme dépourvu d’importance ». Mais les arguments de Beeston ne font qu’affaiblir la plausibilité de cette hypothèse.

23. Entre autres nombreux exemples, voir Gn 11, 9 ; 19, 22 ; Dt 15, 15. Sur l’interprétation étiologique (erronée) de Gn 2, 24, voir par exemple Miriam GOLDSTEIN, *Karaite Exegesis in Medieval Jerusalem : The Judeo-Arabic Pentateuch*. Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 26, Tübingen 2011, p. 126.

24. J.A. FITZMYER, « The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence », *Theological Studies* 37 (1976), p. 199. Jerome MURPHY-O’CONNOR, « The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11 », *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), p. 601ss, défend la thèse selon laquelle l’infinitif aoriste passif devrait être traduit de manière à rendre le verset par « la femme

ne devrait pas s'autoriser à être séparée de son mari » (avec 1 Co 6, 7 et Rm 12, 2 à l'appui de son argumentation).

25. J.A. FITZMYER, p. 200, citant H. CONZELMANN, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphie 1975, p. 120.

26. Dans le cas de la femme prise en flagrant délit d'adultère (Jn 8, 3-11), les scribes et les pharisiens ne s'intéressent pas au coupable, alors que lui aussi méritait la peine de mort (voir la ruse avec laquelle les accusateurs de Suzanne s'y prennent en Dn 13, 21. 37-40 – texte grec).

27. Phillip SIGAL (*The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*. Studies in Biblical Literature 18, Atlanta, SBL, 2007, p. 17) and David INSTONE-BREWSTER (*Divorce and Remarriage in the Bible : the Social and Literary Context*. Grand Rapids, Eerdmans, 2002, p. 20) affirment l'un et l'autre que le divorce est un fait social présupposé par le Pentateuque, et donc que les passages peu nombreux qui en traitent (Dt 22, 19 et 22, 29 doivent être ajoutés à la liste) nous présentent des restrictions au cas par cas d'une pratique largement tolérée. Sigal remarque qu'« aucun des passages (de l'AT) sur le divorce ne nous dit comment le texte doit être composé, qui doit présider à sa rédaction, s'il faut des témoins et combien, s'il y entre un élément liturgique, etc. ». Les pharisiens de Mc 10 sont familiers d'une longue tradition de controverse casuistique, mais ils ne disposent pas d'un texte biblique de référence formulé de manière stéréotypée. En réponse à la question de Jésus, ils lui fournissent donc un résumé qu'il reçoit comme correct.

28. La seconde personne du pluriel est ici ambiguë, et peut désigner aussi bien « vous les pharisiens » que « vous les juifs », « vous les hommes », « vous les hommes mariés », « vous les êtres humains », avec dans chaque cas une force rhétorique et un poids ontologique différents. Qu'il nous suffise d'attirer l'attention sur la prise de distance de Jésus par rapport à ces « vous », telle qu'elle précède l'affirmation nouvelle du verset 9.

29. Voir le texte hébraïque de Dt 10, 16 et Jr 4, 4, et leur parallèle dans la Septante.

30. Les connotations d'« incirconcis », en contexte juif, font du mot un terme de réprobation à l'égard du paganisme, accusé ainsi de perversité et d'impureté en matière sexuelle.

31. Le texte hébraïque dit « homme et femme il les créa » (*bārā*), alors qu'on lit dans la Septante qu'il les « fit » (*epoiēsen*). Les traducteurs grecs rendent les diverses formes de l'hébreu *bārā* par des équivalents du grec *poiein* (de préférence à *ktizein*) avec une telle fréquence que l'on ne peut décider quel verbe araméen Marc traduit ici.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'enseignement de l'Église

La participation aux sacrements : le Code et la discipline de l'Église

La position du Cardinal Kasper

Réflexions ultérieures

Conclusion

IX Le procès canonique en nullité de mariage : une recherche de la vérité

Cardinal Raymond Leo Burke

Introduction

Clarifications initiales

Le droit à un jugement objectif

Procès judiciaire et charité pastorale

Nature de la procédure

Importance du langage

Le jugement, déclaration sur la vérité de la demande de nullité de mariage

Le débat judiciaire

Questions particulières

La formation des membres du tribunal

Assistance offerte par le tribunal ecclésiastique

Le rôle du défenseur du lien

La nécessité d'une double sentence conforme

Conclusion

X Extraits de documents du Magistère de l'Église

1 – Documents du Magistère de l'Église sur le mariage et le divorce

[1] Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église

dans le monde de ce temps (7 décembre 1965)

47. Le mariage et la famille dans le monde d'aujourd'hui

48. Sainteté du mariage et de la famille

49. L'amour conjugal

[2] Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (22 novembre 1981)

[3] Catéchisme de l'Église Catholique (1992 ; 1997)

La fidélité de l'amour conjugal

[4] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Lettre aux Évêques de l'Église catholique sur l'accès à la Communion Eucharistique de la part des fidèles divorcés remariés (14 septembre 1994)

[5] Déclaration du Conseil Pontifical pour les textes législatifs (24 juin 2000)

[6] Benoît xvi, Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis* (22 février 2007)

Eucharistie et unicité du mariage

Eucharistie et indissolubilité du mariage

[7] Pape François, Lettre Encyclique *Lumen fidei* (29 juin 2013)

La foi et la famille

[8] Pape François, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013)

[9] Pape François, Audience Générale (2 avril 2014)

[10] Pape François, discours aux Évêques de la Conférence Épiscopale du Botswana, d'Afrique du Sud et du Swaziland en visite *Ad Limina Apostolorum* (25 avril 2014)

[1] Concilium Vaticanum II, Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* die VII mensis decembris anno MCMLXV

47. De matrimonio et familia in mundo hodierno

48. De sanctitate matrimonii et familiae

49. De amore coniugali

[2] Adhortatio Apostolica Familiaris consortio Ioannis Pauli PP. II Summi Pontificis ad Episcopos, Sacerdotes et Christifideles totius Ecclesiae Catholicae de familiae christianae muneribus in mundo huius temporis. die XXII mensis Novembris anno MCMLXXXI

[3] Catechismus Catholicae Ecclesiae (1992 ; 1997)

[4] Congregatio pro Doctrina Fidei, Epistula ad Catholicae Ecclesiae Episcopos de receptione Communionis Eucharisticae a fidelibus qui post divortium novas inierunt nuptias die XIV mensis Septembris Anno MCMXCIV

[6] Benedicti PP. XVI Summi Pontificis Adhortatio Apostolica postsynodalis *Sacramentum caritatis* ad Episcopos Sacerdotes Consecratos Consecratasque necnon Christifideles Laicos de Eucharistia vitae missionisque Ecclesiae fonte et culmine die XXII mensis Februarii anno MMVII

Eucharistia, sacramentum sponsale

Eucharistia et matrimonii unitas

Eucharistia et matrimonii indissolubilitas

[7] Francisci Summi Pontificis Litterae Encyclicae *Lumen fidei* Episcopis Presbyteris ac Diaconis Viris et Mulieribus Consecratis Omnibusque Christifidelibus

Laicis de fide die undetricesimo mensis Iunii anno Domini bis millesimo tertio decimo

Fides et familia

2 – Documents du Magistère sur le Sensus fidei

[11] Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église (21 novembre 1964)

[12] Pape Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (22 novembre 1981)

[13] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum veritatis* sur la vocation ecclésiale du théologien (24 mai 1990)

[14] Pape François, discours aux membres de la Commission Théologique Internationale (6 décembre 2013)

[11] Concilium Vaticanum II, Constitutio Dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium* die XXI mensis Novembris anno MCMLXIV

[12] Adhortatio Apostolica *Familiaris consortio* Ioannis Pauli PP. II Summi Pontificis ad Episcopos, Sacerdotes et Christifideles totius Ecclesiae Catholicae de familiae christianae muneribus in mundo huius temporis. die XXII mensis Novembris anno MCMLXXXI

[13] Congregatio pro Doctrina Fidei, Instructio de Ecclesiali theologico vocatione *Donum veritatis*, die XXIV mensis Maii Anno MCMXC