

## **Récentes propositions pour l'accompagnement pastoral des personnes divorcées remariées - Évaluation théologique**

*John Corbett, O.P.,\* Andrew Hofer, O.P.,\* Paul J. Keller, O.P.,† Dominic Langevin, O.P.,\*  
Dominic Legge, O.P.,\* Kurt Martens,‡ Thomas Petri, O.P.,\* & Thomas Joseph White, O.P.,\**

Le pape François a convoqué un Synode extraordinaire des évêques pour octobre 2014, et un Synode ordinaire des évêques pour l'automne 2015, l'un et l'autre sur le thème « Défis pastoraux pour la famille dans le contexte de l'évangélisation ». Des propositions initiales ont vu le jour, notamment celles qui ont été exposées par le cardinal Walter Kasper, dans son discours au Consistoire extraordinaire des cardinaux le 20 février 2014. Il y analyse l'état de la famille et conclut avec deux propositions spécifiques au sujet des personnes divorcées remariées, à l'attention du Synode. Peu de temps après, son discours a été publié en italien, puis sous la forme d'un petit livre (avec une préface et des réflexions supplémentaires) en anglais et en allemand<sup>1</sup>. Ses propositions sont similaires à celles qui ont paru dans les médias ces derniers mois, telles qu'elles ont été discutées au sein de la Conférence des évêques d'Allemagne.

Bien qu'elles soient relativement simples en soi, ce genre de propositions soulèvent un vaste éventail de questions théologiques importantes. En tant que théologiens catholiques servant dans des Facultés pontificales ou dans d'autres institutions ecclésiastiques, nous cherchons à en proposer une évaluation dans une perspective théologique. Notre objectif est d'aider ainsi la réflexion de l'Église sur ces questions clés. En conséquence, nous nous sommes efforcés de faire une analyse brève et concise de chaque question, comme pour un article encyclopédique, plutôt qu'une étude trop longue. Nous espérons que cette évaluation pourra ainsi servir de référence savante pour les pasteurs de l'Église, et de point de départ pour une discussion en cours sur un problème d'une importance capitale.

Par souci de commodité, notre analyse suit le plan suivant :

- A. Résumé des propositions actuelles
- B. Principes généraux
  - 1. Le mariage sacramentel est indissoluble
  - 2. Histoire de la définition de l'adultère et de l'enseignement de l'Église sur le divorce
  - 3. Le mariage est essentiellement public
- C. Analyse des propositions pour l'accès des personnes divorcées remariées à la communion eucharistique
  - 1. Désespère-t-on de la chasteté ?
  - 2. Précédents dans les premiers Conciles et chez les Pères de l'Église
  - 3. La pratique orthodoxe orientale
  - 4. Ces questions ont été réglées dans les controverses de la Réforme
  - 5. Le précédent de la communion anglicane moderne – Une pente glissante ?

---

\* Faculté pontificale de l'Immaculée Conception au Centre d'études dominicain, Washington, D.C.

† Athénée de l'Ohio (Mount St. Mary's of the West), Cincinnati, Ohio.

‡ École de droit canon, Catholic University of America, Washington, D.C.

<sup>1</sup> Walter Kasper, "Bibbia, eros e famiglia," *Il Foglio*, March 1, 2014, Vaticano Esclusivo I-III; Walter Kasper, *The Gospel of the Family*, transl. William Madges (New York: Paulist Press, 2014); Walter Kasper, *Das Evangelium von der Familie: Die Rede vor dem Konsistorium* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2014).

6. Communion spirituelle ou sacramentelle pour les personnes divorcées remariées ?
  7. Le pardon est impossible sans le repentir et le ferme propos de s'amender
  8. Conséquences de l'accès à la communion eucharistique si l'on est en état de péché grave
  9. Résurgence d'une théorie morale rejetée ?
  10. L'accès à la communion eucharistique des personnes divorcées remariées causerait un grave scandale
- D. Analyse des propositions de changer le procès de nullité
1. Une foi authentique est-elle nécessaire pour que le mariage soit valide ?
  2. On ne peut accorder de décret de nullité sans expertise ni procédures canoniques
  3. Il est impossible d'accepter des jugements subjectifs ou personnalisés sur des cas de mariage
- E. Éléments d'une proposition positive pour les prochains Synodes

### A. Résumé des propositions actuelles

Nous considérons le récent livre du cardinal Kasper (basé sur son discours au Consistoire) comme typique des propositions sur le divorce et le remariage offertes à la réflexion du Synode. Ce texte ayant été préparé avec soin et largement publié, il peut servir de point de référence clair et connu. Il contient deux propositions spécifiques.

En premier lieu, il déclare qu'un mariage valide requiert que les parties aient foi dans « le mystère signifié par le sacrement » et que, cet aspect étant souvent absent, beaucoup de mariages ne sont pas contractés valablement même s'ils suivent la forme ecclésiale correcte. Pour y remédier, il propose que, au lieu de suivre un « chemin juridique », on utilise « d'autres procédures plus pastorales et spirituelles ». Sinon, il suggère qu'« un évêque puisse confier [la décision sur la validité d'un mariage] à un prêtre qui ait une expérience spirituelle et pastorale comme vicaire pénitentiaire ou épiscopal »<sup>2</sup>.

En second lieu, il traite le cas d'« un mariage valide et consommé entre des individus baptisés, pour lesquels la communauté de vie est irrémédiablement brisée et l'un ou les deux partenaires ont contracté un second mariage civil ». Benoît XVI encourageait ces personnes à faire une communion spirituelle au lieu de recevoir l'eucharistie, ce qui laisse entendre qu'ils ne sont pas « en contradiction avec le commandement du Christ ». Il discute ensuite de différentes pratiques de la période patristique<sup>3</sup>. Enfin, il propose que ces personnes soient admises à la sainte communion :

Si une personne divorcée remariée se repent de l'échec de son premier mariage, si les engagements liés au premier mariage sont clarifiés et qu'un retour est définitivement exclu, si elle ne peut pas se défaire des engagements qui ont été assumés dans le second mariage civil sans une nouvelle faute, si elle s'efforce dans toute la mesure de ses capacités de vivre le second mariage sur la base de la foi et d'élever ses propres enfants dans la foi, si elle désire recevoir les sacrements comme une source de force dans sa situation, devons-nous ou pouvons-nous lui refuser les sacrements de la pénitence et de la communion, après un temps de réorientation ?<sup>4</sup>.

Nous allons répondre à ces propositions dans l'ordre inverse.

---

<sup>2</sup> Ibid., 28.

<sup>3</sup> Ibid., 29-31.

<sup>4</sup> Ibid., 32.

## B. Principes généraux

### B-1. Le mariage sacramental est indissoluble

Le Christ a élevé le mariage à la dignité d'un sacrement, et cela signifie son amour sponsal et sa fidélité indéfectible à l'Église (Ép 5, 32). Selon les mots mêmes du Seigneur : « Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère à son égard ; et si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère » (Mc 10, 11-12).

Entre deux personnes baptisées, le mariage naturel ne peut pas être séparé du mariage sacramental. « La sacramentalité du mariage des baptisés n'affecte pas celui-ci de façon accidentelle de telle sorte qu'elle pourrait lui être attachée ou non. Elle est inhérente à son essence au point de ne pouvoir en être séparée... l'Église ne peut en aucune manière reconnaître que deux baptisés se trouvent dans un statut conjugal conforme à leur dignité et à leur mode d'être de « nouvelle(s) créature(s) dans le Christ », s'ils ne sont pas unis par le sacrement du mariage »<sup>5</sup>.

Un mariage ratifié et consommé entre deux personnes baptisées ne peut être dissous par aucun pouvoir humain, pas même le pouvoir vicair du pontife romain. Le pape Jean-Paul II, citant une longue liste de déclarations de ses prédécesseurs, enseignait que ce point était réglé. Il concluait : « il convient de citer également le Catéchisme de l'Église catholique, avec la grande autorité doctrinale qui lui a été conférée par l'intervention de tout l'épiscopat dans sa rédaction et par mon approbation spéciale. On y lit en effet : “Le lien matrimonial est donc établi par Dieu Lui-même, de sorte que le mariage conclu et consommé entre baptisés ne peut jamais être dissous. Ce lien, qui résulte de l'acte humain libre des époux et de la consommation du mariage, est une réalité désormais irrévocable et donne origine à une alliance garantie par la fidélité de Dieu. Il n'est pas du pouvoir de l'Église de se prononcer contre cette disposition de la sagesse divine.” »<sup>6</sup>

En conséquence, l'Église soutient (même face à de fortes pressions) que, lorsqu'un lien valide existe, un second mariage n'est pas possible pendant la vie du premier époux ou de la première épouse. (Pour une analyse de la pratique de l'Église primitive, voir section C-2, ci-dessous.). Même avant Nicée, cet enseignement était entériné par des déclarations formelles<sup>7</sup>.

Enfin, le Magistère du pape a clarifié que des jugements privés ou la conviction personnelle d'un individu (*par ex.* que son précédent mariage était invalide) ne peuvent pas être une raison pour remettre en question la validité d'un mariage. Un jugement sur la validité d'un mariage sacramental « dans l'Église, est vraiment d'institution divine », et donc « référence doit être faite au jugement de l'autorité légitime » selon des normes objectives<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Commission théologique internationale : « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage » (1977), in Textes et documents, 1969-1985, ed. Michael Sharkey (San Francisco : Ignatius Press, 1989), nos. 3.2 & 3.3 ;

<sup>6</sup> Jean-Paul II, Discours à la Rote romaine, 21 janvier 2000. Saint Jean-Paul II ajoutait : « le mariage sacramental conclu et consommé ne peut jamais être dissous, pas même par le pouvoir du Pontife Romain. [Pie XII] présentait cette doctrine comme acceptée de façon unanime par tous les experts en la matière. »

<sup>7</sup> Voir, par exemple Can. 9 du Synode d'Elvire (300-303), in Heinrich Denzinger, *Compendium of Creeds, Definitions and Declarations on Matters of Faith and Morals*, 43rd ed. ed. Peter Hünermann (San Francisco: Ignatius Press, 2012), [ci-après : DH], no. 117. Notre traduction : <http://catho.org/9.php?d=g0>.

<sup>8</sup> Jean-Paul II, Discours à la Rote romaine, 10 février 1995. Cf. Code de droit canon, c. 135 §3 ; c. 1085.

## B-2. Histoire de la définition de l'adultère et de l'enseignement de l'Église sur le divorce

Le sixième commandement stipule : « Tu ne commettras pas d'adultère » (Ex 20,14). Jésus donne l'interprétation définitive de ce commandement. « Tout homme qui répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère, et celui qui épouse une femme répudiée par son mari commet un adultère » (Lc 16,18). Le mariage indissoluble a été voulu par Dieu dès l'origine ; la Torah ne permettait le divorce que par concession à la dureté du cœur humain (Mt 19,8). Le Christ permet bien la séparation des époux « à cause du manque de chasteté » [*mê epi porneia*], mais l'Église, interprète infallible de l'Écriture sainte, a toujours compris cela comme une permission de séparation en cas d'adultère, pas de remariage<sup>9</sup>. En fait, étant donné la pratique juive au temps de Jésus, son enseignement et sa nouveauté choquante (même ses disciples l'ont trouvé difficile) n'auraient pas de sens s'ils n'étaient articulés justement dans le sens où l'Église l'a toujours compris.

L'interdiction du divorce et du remariage est claire même dans les plus anciennes déclarations officielles de l'Église catholique<sup>10</sup>. Depuis la Réforme, les papes l'ont réaffirmée à maintes reprises. Par exemple, en 1595, le pape Clément VIII publia une instruction sur les rites des catholiques orientaux en Italie, notant que les évêques ne devaient en aucun cas tolérer le divorce. Des enseignements similaires sur l'impossibilité de divorcer pour les catholiques de rite oriental furent répétés par Urbain VIII (1623-1644) et par Benoît XIV (1740-1758)<sup>11</sup>. Dans la Pologne du dix-huitième siècle, les abus des cas de nullité étaient particulièrement répandus, ce qui poussa Benoît XIV à adresser trois lettres apostoliques énergiques aux évêques polonais pour qu'ils y remédient. Dans la seconde d'entre elles, en 1741, il publia la constitution *Dei miseratione*, demandant un défenseur du lien canonique pour tous les cas de mariage<sup>12</sup>. En 1803, Pie VII rappela aux évêques allemands que les prêtres ne pouvaient en aucun cas célébrer de seconds mariages, même si la loi civile l'exigeait d'eux, puisque cela « trahirait leur ministère sacré ». Il décréta : « Aussi longtemps que l'empêchement [d'un lien de mariage antérieur] perdure, si un homme est uni à une femme, c'est un adultère »<sup>13</sup>. Des pratiques permissives de la part d'évêques de rite oriental en Transylvanie donnèrent lieu, en 1858, à un décret de la Congrégation pour la propagation de la foi, soulignant l'indissolubilité du mariage sacramentel<sup>14</sup>. Enfin, les enseignements de Léon XIII contre le divorce, en 1880, dans *Arcanum*, son encyclique sur le mariage, pouvaient difficilement être plus fermes.

Comme le montre ce rappel historique, la proclamation de l'enseignement du Christ sur l'adultère et le divorce a toujours été difficile et invite toutes les époques à la conversion. Qu'il en soit de même de nos jours n'est pas surprenant. C'est d'autant plus une raison pour que l'Église rende témoignage à cette vérité aujourd'hui.

---

<sup>9</sup> Sur le témoignage commun des Pères latins concernant cette interprétation (qui anticipe l'enseignement doctrinal de l'Église catholique), voir G. H. Joyce, *Christian Marriage : An Historical and Doctrinal Survey* (London : Sheed and Ward, 1948), 304-31. Voir aussi section C-2 ci-dessous.

<sup>10</sup> Voir par exemple le Synode d'Elvire (c. 300-303), DH 117 ; Concile de Carthage, canon 11 (407) ; et Concile d'Angers, canon 6 (453).

<sup>11</sup> Joyce, *Christian Marriage*, 400-401.

<sup>12</sup> Benoît XIV, *Dei miseratione* (1741).

<sup>13</sup> Pie VII, Bref *Etsi fraternitatis* à l'archevêque de Mayence (1803), DH 2705-06. La dernière citation n'est pas reproduite dans le Denzinger ; nous l'avons traduite à partir de la traduction anglaise du texte latin reproduit dans Joyce, *Christian Marriage*, 407 n.1, proposée dans l'original de ce document.

<sup>14</sup> Congrégation pour la propagation de la foi, Instr. ad Archiep. Fogarasien. et Alba-Iulien. *Non latet* (Mar. 24 1858), in P. Gasparri & J. Serédi, eds., *Codicis Iuris Canonici Fontes* (Cité du Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis, 1923-1949), doc. no. 4844.

### **B-3. Le mariage est essentiellement public**

Certaines propositions pour les Synodes voudraient déplacer les évaluations sur la validité des mariages dans la sphère subjective de la conscience ou dans des jugements privés, plutôt que de considérer le mariage comme une réalité publique. Pourtant, la nature du mariage est essentiellement publique, sous trois aspects : (1) c'est un contrat public entre les époux ; (2) il sert le bien public en donnant et en éduquant des enfants ; et (3) le sacrement est un témoignage public et un signe de la fidélité du Christ et de son amour pour l'Église.

Premièrement, le mariage est un contrat d'alliance entre un homme et une femme. Ce contrat est, et doit être, public. Il y a des témoins dans tout mariage rituel; être mariés impose des devoirs aux époux tout en leur donnant des droits et des avantages. Parmi ceux-ci, cela implique que les époux sont fidèles l'un à l'autre (spécialement dans leur vie conjugale), qu'ils s'aident et prennent soin l'un de l'autre dans les bons comme dans les mauvais moments, et qu'ils coopèrent dans l'éducation de leurs enfants. Plus encore, ils sont, et devraient être, traités comme une unité devant la loi : ils forment une unique communauté maritale avec des ressources communes, sont habilités à se représenter l'un l'autre et ont le droit de ne pas être séparés ou positionnés l'un contre l'autre.

Deuxièmement, le mariage sert le bien commun dans la mesure où les couples mariés mettent des enfants au monde et s'engagent à les élever. Il faut reconnaître que, en de nombreux endroits, enseigner que le premier bien du mariage est la procréation et l'éducation des enfants est devenu controversé. C'est même vu comme une forme de préjugé par ceux qui défendent la reconnaissance légale des unions homosexuelles. Cependant si l'Église cédait à la pression croissante en se taisant sur cette dimension publique du mariage, elle ferait un pas en direction de ces développements négatifs et abandonnerait un élément essentiel et raison même du mariage. Là où le mariage n'est plus identifié comme une institution publique digne d'un soutien légal et culturel, il devient à peine plus qu'une déclaration personnelle d'amour.

Troisièmement, le sacrement du mariage perfectionne l'union maritale des chrétiens baptisés. L'indissolubilité de cette union n'est pas simplement centrale dans le plan divin de Dieu pour l'homme et la femme (Mt 19,3-10), mais elle permet à leur amour définitif et fidèle de servir de signe sacramentel de l'amour du Christ pour son épouse, l'Église, et de sa fidélité envers elle (Ép 5,32).

L'Église est restée l'une des rares voix dans la culture occidentale qui proclame fidèlement la vérité sur le mariage. Sa théologie, son droit et sa pratique liturgique mettent en lumière l'importance du mariage et de la famille dans la société et dans l'Église. Les couples mariés coopèrent avec Dieu dans la création d'une vie nouvelle, ils sont les premiers enseignants de la foi et engendrent ainsi des fils et des filles adoptifs de Dieu destinés à partager son héritage éternel. Par leur fidélité, ils sont les témoins publics de la fidélité inébranlable du Christ envers son peuple.

## C. Analyse des propositions pour l'accès des personnes divorcées remariées à la communion eucharistique

### C-1. Désespère-t-on de la chasteté ?

Au cœur des propositions actuelles, il y a un doute sur la chasteté. C'est en effet la suppression de l'obligation de la chasteté pour les personnes divorcées qui est leur principale innovation, puisque les personnes divorcées remariées qui, pour une raison sérieuse (telle que l'éducation des enfants), continuent de vivre ensemble, sont autorisées par l'Église à recevoir la communion si elles acceptent de vivre en frère et sœur et s'il n'y a pas de risque de scandale. Jean-Paul II et Benoît XVI ont tous deux enseigné cela.

En tous les cas, l'hypothèse des propositions en question est qu'une telle chasteté est impossible pour les personnes divorcées. N'y a-t-il pas là un désespoir caché vis-à-vis de la chasteté et de la puissance de la grâce sur le péché et sur le vice ? Le Christ appelle toute personne à la chasteté, selon son état de vie, que celle-ci soit non mariée, célibataire, mariée ou séparée. Il promet la grâce d'une vie chaste. Dans les Évangiles, Jésus répète cet appel et cette promesse, qu'il accompagne d'un avertissement frappant : ce qui est la cause du péché devrait être « arraché » et « coupé » parce que « mieux vaut pour toi que périssent un seul de tes membres et que tout ton corps ne soit pas jeté dans la géhenne » (Mt 5,27-32). En effet, dans le Sermon sur la montagne, la chasteté est le cœur et l'âme de l'enseignement de Jésus sur le mariage, le divorce et l'amour conjugal.

Cette chasteté est le fruit d'une grâce, et non une pénitence ou une privation. Il ne s'agit pas de réprimer la sexualité, mais de la mettre à sa juste place. La chasteté est la vertu par laquelle on soumet ses désirs sexuels à la raison, afin que la sexualité ne serve pas la concupiscence mais sa vraie fin. Le résultat est que la personne chaste gouverne ses passions au lieu d'en être l'esclave et devient ainsi capable d'un don d'elle-même total et définitif. En bref, la chasteté est indispensable pour suivre la voie du Christ, qui est le seul chemin authentique vers la joie, la liberté et le bonheur.

La culture d'aujourd'hui prétend que la chasteté est impossible ou même nocive. Ce dogme séculaire s'oppose directement à l'enseignement du Seigneur. Si nous l'acceptons, on voit difficilement pourquoi il ne s'appliquerait qu'aux personnes divorcées. N'est-il pas tout aussi irréaliste de demander à des célibataires de rester chastes jusqu'au mariage ? Ne devraient-ils pas eux aussi être admis à la communion ? On pourrait multiplier les exemples.

Certains couples remariés civilement essaient *réellement* de vivre chastement en frère et sœur. Ils peuvent trouver cela dur et parfois tomber, mais, soutenus par la grâce, ils se relèvent, se confessent, et repartent. Si la proposition actuelle était acceptée, combien parmi eux abandonneraient leur combat pour la chasteté ?

Bien sûr, beaucoup de divorcés remariés ne vivent pas chastement. Ce qui les distingue des personnes qui essaient de vivre la chasteté (et parfois échouent), c'est qu'ils *ne reconnaissent pas encore que le manque de chasteté est quelque chose de sérieusement problématique*, ou du moins ils *n'ont encore aucune intention de vivre chastement*. S'ils sont autorisés à recevoir l'eucharistie, même s'ils vont se confesser avant, tout en ayant l'intention de ne pas vivre chastement (ce qui est une contradiction radicale), il existe un réel danger qu'ils soient confirmés dans leur vice. Il est peu probable qu'ils avanceront dans leur compréhension de l'état de péché objectif dans lequel ils se trouvent et de la gravité de leurs actions non chastes. On peut se demander si leur jugement moral progressera ou s'il est plus probable qu'il en sera troublé ou même déformé.

Le Christ enseigne que la chasteté *est* possible, même dans les cas difficiles, parce que la grâce de Dieu est plus puissante que le péché. L'accompagnement pastoral des personnes divorcées devrait se fonder sur cette promesse. Tant qu'elles n'entendront pas l'Église proclamer les paroles d'espérance du Christ qu'elles *peuvent* réellement être chastes, elles n'essaieront jamais.

## C-2. Précédents des premiers Conciles et chez les Pères de l'Église

Le témoignage quasi universel dans l'Église primitive affirme l'unicité et l'indissolubilité du mariage comme étant l'enseignement du Christ lui-même et ce qui distingue les pratiques chrétiennes des pratiques juives et païennes. Le divorce et le remariage étaient hors de question ; en effet, même la question de savoir si l'on pouvait se marier après la mort de son époux ou de son épouse suscitait de sérieuses interrogations. Saint Paul autorise ce second mariage « seulement dans le Seigneur », mais il encourage la veuve à « rester comme elle est » (1 Cor 7, 39-40). Les grands auteurs patristiques, à la suite de Mt 19, 11-12 et des exhortations de saint Paul, soulignaient en général que le bien de la virginité et du veuvage chaste était préférable au bien du mariage.

Récemment, il a été affirmé que le Premier Concile de Nicée (325) avait abordé la question de l'admission des personnes divorcées remariées à la communion. C'est une grave méconnaissance de ce Concile et une mauvaise interprétation des controverses du second et du troisième siècle sur le mariage. Diverses sectes rigoureuses et hérétiques, au second siècle, interdisaient le mariage en général, en contradiction avec l'enseignement du Christ (et de saint Paul). D'autres, au second et au troisième siècle, en particulier les novatianistes, interdisaient un « second mariage » après la mort de l'époux ou de l'épouse. Le canon 8 de Nicée 1 répond précisément à cette erreur des novatianistes sur le « second mariage », qui était alors communément entendu comme *après la mort de l'époux ou de l'épouse*<sup>15</sup>.

Ceci est confirmé dans l'interprétation byzantine d'un canon du quatrième siècle sur le « second mariage » et la réception de la communion. Le canon s'appliquait spécifiquement à de jeunes veuves et veufs qui, entraînés par « le regain de l'esprit de la chair », se remariaient après la mort de leur époux ou épouse. Ils sont critiqués pour ce « second mariage » mais ils sont néanmoins autorisés à recevoir la communion après avoir achevé une période de prière et de pénitence<sup>16</sup>.

Il existe des textes du quatrième siècle qui sont ambigus sur la question du divorce et d'une seconde relation adultère. Ils parlent de l'admission à la communion de celui qui est engagé dans une telle relation adultère, seulement après une longue période de pénitence (par ex. sept années). Il n'est cependant pas plausible que l'on ait permis que cette seconde relation – explicitement condamnée comme étant adultère – se poursuive. La lecture la plus

---

<sup>15</sup> Concile de Nicée (325), canon 8, DH 127: « mais avant tout ils [les novationnistes] promettent par écrit . . . de garder la communion avec ceux qui se sont mariés en deuxième nocces et avec ceux qui ont failli dans la persécution ... » Cf. Henri Crouzel, *L'Église primitive face au divorce: du premier au cinquième siècle* (Paris: Beauchesne, 1971), 124. De même, saint Epiphanius de Salamis (d. 403), écrivant contre les novatianistes, explique que les clercs ne peuvent pas se remarier après la mort de leur épouse, tandis que les laïcs le peuvent. *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis: Selected Passages*, trans. and ed. Philip R. Amidon (New York: Oxford University Press, 1990), 205.

<sup>16</sup> Matthew Blastares, *Alphabetical Collection*, Gamma, chap. 4, about Laodicea 1, in Patrick Demetrios Viscuso, *Sexuality, Marriage, and Celibacy in Byzantine Law* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2008), 95.

naturelle est que se repentir de cet adultère faisait partie de la pénitence nécessaire pour recevoir la communion<sup>17</sup>.

En somme, les Pères de l'Église et les premiers Conciles rendent un témoignage très fort contre l'admission des personnes divorcées remariées à la sainte communion.

### **C-3. La pratique orthodoxe orientale**

Dans l'Église primitive, la question de savoir si l'on pouvait se remarier après la mort de son époux ou de son épouse a été discutée, mais le remariage après un divorce était interdit (voir section C-2 ci-dessus). Certains pères orientaux (par ex. saint Grégoire de Naziance) ont prêché contre les lois impériales laxistes qui autorisaient le remariage. Grégoire appelait les unions successives « indulgence », puis « transgression » et enfin « porcherie »<sup>18</sup>. Ce n'était pas des permissions de remariage après un divorce, mais des tentatives pour limiter les unions ultérieures, même après la mort d'un époux ou d'une épouse.

Avec le temps, et sous la pression des empereurs byzantins, qui imposaient agressivement leur autorité à l'Église orientale, les chrétiens orientaux en sont venus à confondre les « seconds mariages », après la mort d'un époux ou d'une épouse, avec le remariage après un divorce, et à relire les textes patristiques sous cet éclairage. Au dixième siècle, l'empereur byzantin Léon VI a effectivement forcé les orthodoxes orientaux à accepter le remariage après le divorce<sup>19</sup>. Leur approche actuelle autorise, par la pratique de l'« économie », un second et un troisième mariage après le divorce, bien qu'avec des rites de mariage sans eucharistie. Comme ces unions ne sont pas considérées comme adultères, les personnes divorcées remariées sont admises à la communion.

Cette pratique diffère de la plus claire tradition de l'Église primitive, commune à l'Est et à l'Ouest. Comme l'a déclaré en 1994 la Congrégation pour la doctrine de la foi : « Même si l'on sait que des solutions pastorales analogues furent proposées par certains Pères de l'Église et entrèrent en quelque mesure dans la pratique, elles ne recueillirent jamais le consensus des Pères et n'en vinrent jamais à constituer la doctrine commune de l'Église, ni à en déterminer la discipline »<sup>20</sup>. Une telle détermination reflète précisément ce rappel historique.

Plus encore, l'Église catholique a déterminé à maintes reprises qu'elle ne pouvait pas admettre la pratique orthodoxe orientale. Le second Concile de Lyon (1274), se référant spécifiquement à la pratique orthodoxe orientale, a déclaré qu'« un homme n'est pas autorisé à avoir plusieurs femmes en même temps, ni une femme à avoir plusieurs maris. Mais quand

---

<sup>17</sup> Voir par exemple Saint Basile le Grand, canon 77, in Saint Basile, lettre 217. Dans l'oraison 37.8 de saint Grégoire de Naziance, très probablement, Grégoire prêche devant la cour de Théodose à Constantinople afin de faire changer les lois laxistes sur le mariage, dans l'Empire. L'ambiguïté, dans la prédication de Grégoire, est clarifiée dans sa lettre 144, où il qualifie le divorce de « complètement en désaccord avec nos lois, même si celles des Romains [de l'Empire] en jugent autrement ».

<sup>18</sup> Grégoire de Naziance, oraison 37.8.

<sup>19</sup> À propos de la novella 89 de l'empereur Léon, le théologien orthodoxe John Meyendorff déplore : « L'Église fut obligée, non seulement de bénir des mariages qu'elle n'approuvait pas, mais même de les 'dissoudre' (i.e. accorder des 'divorces')... L'Église a dû payer un prix élevé pour la nouvelle responsabilité sociale qu'elle avait reçue ; elle a dû 'séculariser' son attitude pastorale à l'égard du mariage et, dans la pratique, abandonner sa discipline pénitentielle ». Notre traduction de : John Meyendorff, *Marriage : An Orthodox Perspective*, 2<sup>nd</sup> ed. (Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 1975), 29.

<sup>20</sup> 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 » (1994), n. 4.

un mariage légitime est dissous par la mort de l'un des époux, [l'Église romaine] déclare qu'un second, et ensuite un troisième mariage sont licites l'un après l'autre »<sup>21</sup>.

En outre, les propositions actuelles préconisent ce que même les orthodoxes orientaux n'accepteraient pas : la communion pour ceux qui vivent des unions *civiles* (adultères) non bénies. Les orthodoxes orientaux admettent les personnes divorcées remariées à la communion seulement si leur union ultérieure a été bénie au cours d'un rite orthodoxe oriental. En d'autres termes, l'admission de personnes divorcées remariées à la communion exigerait inévitablement de l'Église catholique qu'elle reconnaisse et bénisse les seconds mariages après un divorce, ce qui est clairement contraire au dogme catholique établi et à l'enseignement express du Christ.

#### **C-4. Ces questions ont été réglées dans les controverses de la Réforme**

La Réforme contestait directement les enseignements de l'Église sur le mariage et la sexualité humaine, avec des arguments très similaires à ceux d'aujourd'hui. On disait que le célibat des clercs était trop difficile, dépassant ce que la nature humaine déchue pouvait porter, même avec la grâce.<sup>22</sup> La nature sacramentelle du mariage chrétien était niée, ainsi que son indissolubilité.<sup>23</sup> Le divorce civil fut introduit en Allemagne sous prétexte qu'on ne pouvait pas attendre de l'État qu'il privilégie, encourage et défende le mariage pour toute la vie.<sup>24</sup> En effet, la Réforme a radicalement redéfini le mariage.

Le Concile de Trente a répondu à cette crise de quatre façons. Premièrement, le Concile a défini dogmatiquement l'enseignement traditionnel sur le caractère sacramentel et indissoluble du mariage chrétien, identifiant explicitement le remariage à l'adultère.<sup>25</sup> Deuxièmement, le Concile a rendu obligatoire une forme publique et ecclésiale du mariage, corrigeant les abus des mariages privés et clandestins. (Dans de tels cas, l'un des époux abandonnait parfois son mariage basé uniquement sur sa propre décision privée et subjective et se remariait ensuite publiquement. Le Concile a interdit cette approche subjective et privatisée)<sup>26</sup>. Troisièmement, le Concile de Trente a défini comme dogme la juridiction de l'Église sur les cas de mariage, exigeant pour préserver l'intégrité des sacrements qu'ils soient jugés sur des standards objectifs dans des cours ecclésiastiques.<sup>27</sup> Quatrièmement, le Concile a enseigné explicitement que les personnes adultères perdaient la grâce de la justification : les « adultères » et « tous les autres qui commettent des péchés mortels », « bien qu'alors ne se perde pas la foi », perdent « la grâce de la justification » et sont « exclus du Royaume de Dieu », à moins qu'ils ne se repentent, abandonnent et détestent leur péché,

---

<sup>21</sup> Profession de foi de Michael Paleologus, DH 860.

<sup>22</sup> Martin Luther, *An Appeal to the Ruling Class of German Nationality*, III, 14; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* IV, c. 13, nos. 15 & 17.

<sup>23</sup> Martin Luther, *The Babylonian Captivity of the Church*, § 5.

<sup>24</sup> Voir par exemple Martin Luther, *Brief an den Rath zu Danzig*; Philip Melancthon, *De Conjugio*, cité in Joyce, *Christian Marriage*, 409-29. Voir aussi John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* IV, c.19, nos. 34-37.

<sup>25</sup> Concile de Trente, décret et canons sur le mariage (1563), DH 1797-1812. Sur le remariage comme adultère, voir can. 7.

<sup>26</sup> Concile de Trente, décret *Tametsi* (1563), DH 1813-16.

<sup>27</sup> Concile de Trente, canon 12 sur le mariage, DH 1812. Pius VI clarifia plus tard le sens du can. 12 : « ces cas appartiennent au tribunal de l'Église uniquement... parce que le contrat de mariage est véritablement un des sept sacrements de la loi évangélique ». Pie VI, *Deessemus nobis* (1788), DH 2598. Jean-Paul II l'a redit dans son discours de 1995 à la Rote romaine.

et fassent une confession sacramentelle.<sup>28</sup> (Ailleurs, le Concile de Trente décréta qu'ils ne pouvaient pas recevoir la sainte communion tant qu'ils ne faisaient pas cela).<sup>29</sup>

Il n'est simplement pas possible d'admettre à la sainte communion ceux qui persévèrent dans l'adultère et d'affirmer en même temps ces doctrines conciliaires. Les définitions du Concile de Trente de l'adultère, de la justification (qui implique la charité autant que la foi), ou le sens et la signification de l'eucharistie, en seraient changées. L'Église ne peut traiter le mariage ni comme une affaire privée, ni comme une affaire qui doit être jugée par l'État, ni comme quelque chose qui se décide à partir de jugements de conscience individuels.

Après un long débat, ces problèmes ont été clairement résolus par un Concile œcuménique de la manière la plus solennelle qui soit. Ces déclarations ont été réaffirmées à maintes reprises par le Magistère contemporain, y compris par le Concile Vatican II et le Catéchisme de l'Église catholique.<sup>30</sup>

### **C-5. Le précédent de la communion anglicane moderne – Une pente glissante ?**

Au cours des siècles, la communion anglicane a largement suivi une pratique d'adaptation pastorale aux changements des mœurs sociales et sexuelles en Europe et en Amérique du nord. Elle a libéralisé le divorce, autorisé la contraception, admis les personnes engagées dans une activité homosexuelle à la communion et même (dans certains endroits) au ministère ordonné et commencé à bénir les unions entre personnes de même sexe. Certains de ces changements étaient justifiés au départ par le prétexte qu'ils ne s'appliqueraient qu'à de rares cas, mais ces pratiques sont maintenant généralisées.

Cela a créé des divisions amères et même des fractures ouvertes, si ce n'est un véritable schisme, dans la communion anglicane. Dans la même période, le nombre de ses membres actifs en Angleterre et en Amérique du nord s'est effondré de manière spectaculaire. Si la cause de cet effondrement est discutable, personne ne pourra raisonnablement arguer que cette adaptation l'a aidée (elle, ou d'autres dénominations protestantes) à garder ses membres.

Le Magistère catholique n'a pas pris ce chemin. Dès 1930, le pape Pie XI avait vu à l'avance la sérieuse menace que représentaient la contraception, le divorce et l'avortement,<sup>31</sup> un point de vue réaffirmé par Pie XII, Jean XXIII, Paul VI et Vatican II.<sup>32</sup> Jean-Paul II a réaffirmé les enseignements de l'Église sur le divorce, la contraception, l'homosexualité et l'avortement,<sup>33</sup> souligné la finalité reproductive du mariage et offert un fondement théologique pour l'enseignement de l'Église dans sa catéchèse sur la théologie du corps. Le Catéchisme de l'Église catholique reprend ces enseignements pérennes, traitant de la sexualité humaine à la lumière de la vertu de chasteté.<sup>34</sup> Et en 2003, la Congrégation pour la doctrine de la foi a déclaré que la reconnaissance légale des unions homosexuelles ne pouvait

---

<sup>28</sup> Concile de Trente, décret sur la justification (1547), c. 15, DH 1544 ; sur la nécessité de la confession, voir c. 14, DH 1542-43.

<sup>29</sup> Concile de Trente, décret sur l'eucharistie (1555), DH 1646-47.

<sup>30</sup> *Lumen Gentium* (1964), n. 11; *Gaudium et Spes* (1965), nos. 47, 49, 50; CEC, nos. 1415; 1640, 1650. Voir aussi Jean-Paul II, *Familiaris Consortio* (1981), nos. 13, 19, 20, 83, 84.

<sup>31</sup> Pie XI, *Casti connubii* (1930), DH 3715.

<sup>32</sup> Voir par exemple Pie XII, discours aux sages-femmes, Oct. 29, 1951; Jean XXIII, *Mater et Magistra* (1961); *Gaudium et Spes*, nos. 48 & 51; Paul VI, *Humanae Vitae* (1968).

<sup>33</sup> John Paul II, *Familiaris Consortio* (1981); *Veritatis Splendor* (1993); *Evangelium Vitae* (1995).

<sup>34</sup> CEC nos. 1621-65; 2380-2400.

en aucun cas être approuvée ; cela fait partie de la loi morale, accessible à la raison par la voie de la loi naturelle.<sup>35</sup>

Ainsi, l'Église a rendu, dans le monde contemporain, un témoignage consistant à la vérité tout entière sur la sexualité humaine et la complémentarité des sexes. Le bien de la sexualité humaine est intrinsèquement lié à son potentiel à engendrer une vie nouvelle et sa juste place se trouve dans une vie partagée de fidélité réciproque et aimante entre un homme et une femme. Ce sont des vérités salvifiques que le monde a besoin d'entendre ; l'Église catholique est de plus en plus une voix solitaire qui les proclame.

Bien que les propositions actuelles ne concernent que les personnes divorcées remariées, les adopter – même si c'est « seulement » en tant que pratique pastorale – nécessite que l'Église accepte en principe que l'activité sexuelle en dehors d'un mariage définitif et fidèle est compatible avec la communion avec le Christ, et avec la vie chrétienne. Si elle accepte cela, toutefois, on voit mal comment l'Église pourrait refuser d'admettre à la sainte communion des couples non mariés cohabitants ou des personnes engagées dans une union homosexuelle, etc. En effet, la logique de cette position suggère que l'Église devrait bénir de telles relations (comme le fait maintenant la Communion anglicane), et même accepter toute la gamme que comporte la « libération » sexuelle contemporaine. La communion pour les personnes divorcées remariées n'est que le début.

#### **C-6. Communion spirituelle ou sacramentelle pour les personnes divorcées remariées ?**

On fait valoir que les catholiques divorcés remariés dont le premier mariage est valide pourraient recevoir la sainte communion, en se basant sur le raisonnement suivant : (1) Le pape Benoît XVI a suggéré que ces personnes fassent une communion spirituelle ; (2) mais une personne qui fait une communion spirituelle est aussi digne de recevoir la sainte communion sacramentellement ; (3) donc, les personnes divorcées remariées devraient être admises à la sainte communion.

Le problème est ici dans l'usage ambigu de l'expression « communion spirituelle ». En fonction du contexte, elle peut se référer soit (a) au fruit ou à l'effet ultime de la réception sacramentelle de l'eucharistie, c'est-à-dire une communion spirituelle parfaite avec le Christ dans la foi et la charité ; (b) à la même communion spirituelle avec le Christ, mais sans la communion sacramentelle (par exemple une personne qui communique tous les jours, qui manque une messe en semaine et qui renouvelle ainsi, par un acte de foi vivante, la parfaite communion avec le Christ reçu précédemment sacramentellement ; ou (c) au désir de communion d'une personne consciente d'être en état de péché grave ou vivant dans une situation qui contredit objectivement la loi morale, qui n'est pas encore en parfaite communion avec le Christ dans la foi et la charité.<sup>36</sup>

La troisième signification est très différente des deux autres, parce que la personne désire l'eucharistie sans avoir encore renoncé à un grave obstacle à la parfaite communion avec le Christ. (Dans les deux premiers cas, la « communion spirituelle » se réfère à l'accomplissement de cette parfaite communion). Il est très bon d'encourager le désir de cette

---

<sup>35</sup> Congrégation pour la doctrine de la foi, « Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles » (2003).

<sup>36</sup> Voir Paul J. Keller, « Is Spiritual Communion for Everyone? » *Nova et Vetera (English ed.)*, à venir ; Benoît-Dominique de La Soujeole, « Communion sacramentelle et communion spirituelle » *Nova et Vetera* 86 (2011) : 147-53. Voir aussi Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* [ci après « ST »] III, q.80, aa. 1-4.

personne puisque, à travers celui-ci, et avec l'aide de la grâce, elle pourra finalement se convertir de son péché et être restaurée dans la plénitude de la communion ecclésiale et dans l'état de grâce (la foi vivifiée par la charité, et ainsi, la pleine communion avec le Christ). Mais, et c'est le point-clé, ce désir a une valeur *précisément dans la mesure où il aide la personne à renoncer à l'obstacle*.

Si la personne était admise à l'eucharistie sans renoncer à l'obstacle, la situation serait pire. Elle ferait une communion sacramentelle alors qu'elle est incapable de recevoir le Christ dans la foi et la charité, à cause de son attachement en cours à un grave péché ou à une situation de vie objectivement désordonnée. Elle pourrait être trompée en pensant que sa situation n'est pas problématique. Le pape Benoît a clairement encouragé les personnes divorcées remariées à désirer l'eucharistie pour qu'elles se conforment à l'enseignement du Christ sur le mariage, pas pour qu'elles s'en dispensent.

En outre, recevoir l'eucharistie, le sacrement de la charité qui contient le Christ lui-même, tout en étant conscient d'être en état de péché grave, est en soi un péché grave (1 Cor 11, 27-31). Les personnes divorcées remariées qui restent liées par un premier mariage valide vivent en contradiction objective avec le commandement du Christ ; l'acte conjugal, dans une telle relation, est adultère, un péché grave. Ces personnes ne peuvent pas recevoir la communion.

Toutefois, elles devraient être encouragées à désirer l'union avec le Christ et à prier pour demander la grâce de lui conformer leur vie. Assister à la messe les aidera sur ce chemin de renoncement au péché, vers une nouvelle vie en Dieu et dans l'Église. Une communion sacramentelle prématurée ne fera que les empêcher de parvenir à une véritable et parfaite communion spirituelle avec le Christ.

### **C-7. Le pardon est impossible sans le repentir et le ferme propos de s'amender**

Il a été suggéré qu'une personne divorcée et remariée civilement, tout en restant liée par un premier mariage valide, pourrait cependant être admise au sacrement de la pénitence (et ensuite, à la communion), si cette personne « se repent réellement de l'échec du premier mariage », si le premier mariage ne peut pas être restauré ni la seconde relation abandonnée « sans une nouvelle faute » et « si cette personne s'efforce au mieux de ses capacités de vivre ce second mariage civil sur la base de la foi et d'élever ses propres enfants dans la foi »<sup>37</sup>. La vie comme frère et sœur n'est pas mentionnée ; bien que les termes « repentir » et « conversion » soient utilisés, il semble implicite que la vie conjugale continuera dans la seconde relation.

D'après les paroles du Christ, « quiconque répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère à son égard » (Mc 10, 11). Si un premier mariage est valide, quiconque s'engage consciemment et librement dans des actes conjugaux avec une autre personne (même après un remariage civil, et même en assumant les circonstances atténuantes mentionnées) commet un adultère. Objectivement, c'est une matière grave et cela mène au péché mortel.<sup>38</sup>

Proposer que cette personne reçoive le pardon dans le sacrement de la pénitence sans se repentir de ce péché et sans le confesser est simplement incompatible avec la doctrine catholique définitive. En effet, l'Église a solennellement déclaré cela comme un dogme

---

<sup>37</sup> Kasper, *The Gospel of the Family*, 32 & 45-46.

<sup>38</sup> CEC nos. 1856, 1858, 2380-81, 2400.

catholique et une matière de droit divin. Comme le dit le canon 7 du Concile de Trente, sur le sacrement de pénitence :

Si quelqu'un dit que, dans le sacrement de la pénitence, pour la rémission des péchés, il n'est pas nécessaire, de droit divin, que l'on confesse tous et chacun des péchés mortels dont on se souvient après avoir réfléchi comme il se doit et sérieusement... qu'il soit anathème.<sup>39</sup>

L'Écriture enseigne que le repentir est nécessaire pour le pardon des péchés et la communion avec le Christ : « Si nous disons que nous sommes en communion avec lui alors que nous marchons dans les ténèbres, nous mentons, nous ne faisons pas la vérité » (1 Jn 1, 6). Comme l'a écrit le pape Jean-Paul II : « Sans une vraie conversion, qui suppose une contrition intérieure, et en l'absence d'une résolution ferme et sincère de changement, les péchés restent « non remis », comme le dit Jésus, et avec lui la Tradition de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance »<sup>40</sup>. D'après le Concile de Trente, on doit « détester le péché commis » et « prendre la résolution de ne plus pécher » pour être pardonné.<sup>41</sup>

Quel que soit le sacrement concerné (la pénitence ou l'eucharistie), la doctrine catholique exclut la possibilité du pardon des péchés sans contrition pour tous les péchés mortels et le ferme propos de s'amender. Suggérer une telle possibilité aux personnes divorcées remariées les détournerait de la vérité, entraînant pour elles des conséquences potentielles de la plus haute gravité.

#### **C-8. Conséquences de l'accès à la communion eucharistique si l'on est en état de péché grave**

L'eucharistie est sainte, et elle exige la sainteté. Nous vénérons et adorons ce sacrement parce qu'il contient le Christ lui-même. Saint Paul a mis en garde contre une réception indigne : « car celui qui mange et boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il ne discerne le Corps » (1 Cor 11, 29). L'Église a toujours appliqué ces paroles aux personnes en état de péché grave. Comme l'a déclaré le Concile de Trente : « ceux dont la conscience est chargée d'un péché mortel, quelque contrits qu'ils se jugent, doivent nécessairement au préalable se confesser sacramentellement, s'il se trouve un confesseur. Si quelqu'un a l'audace d'enseigner, prêcher ou affirmer opiniâtement le contraire ou même le défendre dans des disputes publiques, qu'il soit par le fait même, excommunié »<sup>42</sup>.

La raison de l'avertissement « inquiétant » (comme l'appelle le Concile de Trente) de saint Paul est simple : le signe et la signification de la communion est que l'on est uni au Christ. Celui qui manque de la foi animée par la charité surnaturelle n'est pas, et ne peut pas être, uni au Christ. Par définition, une personne en état de péché mortel n'a pas cette charité. Si elle devait recevoir l'eucharistie, son acte contredirait ce que le sacrement signifie en lui-même. C'est, à proprement parler, un sacrilège.<sup>43</sup>

Le remède sacramentel approprié pour quelqu'un qui est en état de péché grave est la confession, dans laquelle le pécheur exprime son repentir et le ferme propos de s'amender.

---

<sup>39</sup> Concile de Trente, canon 7 sur le sacrement de pénitence (1551), DH 1707. Voir CEC no. 1456, qui reprend le texte verbatim de Trente. Voir aussi le décret sur la justification du Concile de Trente (1547), DH 1542-44, qui affirme aussi cela.

<sup>40</sup> Jean-Paul II, lettre encyclique *Dominum et vivificantem* (1986), no. 42.

<sup>41</sup> Concile de Trente, décret sur le sacrement de pénitence (1551), c. 4, DH 1676. Voir aussi CEC no. 1451.

<sup>42</sup> Concile de Trente, canon 11 sur l'eucharistie (1555), DH 1661.

<sup>43</sup> Voir CEC no. 2120, qui l'identifie à un péché contre le premier commandement. Voir aussi ST III, q. 80, a. 5.

Dans *Ecclesia de Eucharistia*, saint Jean-Paul II explique ceci longuement : « la célébration de l'Eucharistie ne peut pas être le point de départ de la communion, qu'elle présuppose comme existante, pour ensuite la consolider et la porter à sa perfection. »<sup>44</sup> Il cite saint Jean Chrysostome : « « Moi aussi, j'élève la voix, je supplie, je prie et je vous supplie de ne pas vous approcher de cette table sainte avec une conscience souillée et corrompue. Une telle attitude en effet ne s'appellera jamais communion... mais plutôt condamnation, tourment et accroissement des châtiments »<sup>45</sup>. Jean-Paul II conclut solennellement : « Je désire donc redire que *demeure et demeurera toujours* valable dans l'Église la norme par laquelle le Concile de Trente a appliqué concrètement la sévère admonition de l'apôtre Paul, en affirmant que, pour une digne réception de l'eucharistie, « si quelqu'un est conscient d'être en état de péché mortel, il doit, auparavant, confesser ses péchés. »<sup>46</sup>

On imagine mal comment cet enseignement pourrait être modifié sans saper la doctrine de l'eucharistie. Ou plutôt, comme l'a écrit la Commission théologique internationale (à propos de l'admission à la communion des personnes divorcées remariées), « si celle-ci [l'Église] pouvait donner le sacrement de l'unité à ceux et celles qui, sur un point essentiel au mystère du Christ, ont rompu avec lui, elle ne serait plus le signe et le témoin du Christ, mais bien son contresigne et son contre-témoin. »<sup>47</sup>

### C-9. Résurgence d'une théorie morale rejetée ?

Considérons un couple divorcé remarié qui reconnaît son premier mariage comme valide mais qui vit néanmoins librement comme mari et femme. Cela équivaut à admettre un adultère et donc un péché mortel. Selon l'enseignement de l'Église, le couple devrait être aidé à voir que, dans cet état spirituel, ils doivent s'abstenir de recevoir l'eucharistie.

Existe-t-il une autre alternative ? Pourrions-nous admettre que le premier mariage était valide et que la relation sexuelle actuelle du couple est moralement problématique, ou au moins pas pleinement conforme à l'Évangile, tout en soutenant que, au moins dans certains cas, cela ne modifie pas leur croyance en Dieu et leur amour pour lui, qu'ils sont toujours dans une relation d'amitié avec lui et qu'ils peuvent donc recevoir l'eucharistie avec fruit ? Ces personnes devraient peut-être même être encouragées à recevoir la communion, si l'on s'appuie sur la théorie selon laquelle l'eucharistie fortifiera leur relation avec Dieu par de nouvelles grâces et les aidera à grandir en disciples du Christ.

Ce point de vue dépend d'une version large de la théorie de l'« option fondamentale », qui soutient que l'on peut distinguer le comportement concret d'une personne de son orientation de base selon qu'elle le tourne vers Dieu ou qu'elle l'en éloigne. Les couples devraient être mis en garde contre le faux réconfort d'une telle approche, pour deux motifs.

Le premier est l'autorité de l'enseignement de l'Église même. La lettre encyclique de saint Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, condamne simplement une telle approche de l'« option fondamentale », niant que l'on « pourrait, en vertu d'une option fondamentale, rester fidèle à Dieu, indépendamment de la conformité ou de la non-conformité de certains de ses choix et de ses actes délibérés avec les normes ou les règles morales spécifiques »<sup>48</sup>. « Avec chaque péché mortel commis de manière délibérée, il [l'homme] offense Dieu... ; tout en restant

---

<sup>44</sup> Jean-Paul II, *Ecclesia de Eucharistia* (2003), no. 35.

<sup>45</sup> Ibid., no. 36.

<sup>46</sup> Ibid. C'est nous qui soulignons.

<sup>47</sup> Commission théologique internationale, *La doctrine catholique sur le sacrement du mariage* (1977), no. 12.

<sup>48</sup> *Veritatis Splendor*, no. 68.

dans la foi, il perd la « grâce sanctifiante », la « charité » et la « béatitude éternelle ». « La grâce de la justification, enseigne le Concile de Trente, une fois reçue, peut être perdue non seulement par l'infidélité, qui fait perdre la foi elle-même, mais aussi par tout autre péché mortel. »<sup>49</sup>

Le second est interne à la théorie de l'option fondamentale : une option fondamentale est probablement en jeu lorsque l'on prend des décisions de base concernant l'orientation de sa vie. La décision de s'engager régulièrement dans des relations sexuelles en dehors d'un mariage valide est certainement une de ces décisions. C'est une accoutumance choisie et un mode de vie. On peut difficilement la décrire comme un péché passager par faiblesse ou par passion.

Il n'y a bien sûr pas de problème pour un couple remarié qui essaie de vivre en frère et sœur et qui échoue parfois. Ceux-ci peuvent s'en confesser (et ils le font) ; en principe, ils peuvent recevoir la communion. Le problème surgit s'ils n'ont pas l'intention de renoncer aux relations sexuelles. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'un combat pour vivre dans la continence. Les admettre à la communion ne les aidera pas à surmonter leur attachement au péché, mais les confirmera probablement dans l'option qu'ils ont déjà choisie.

#### **C-10. L'accès à la communion eucharistique des divorcés remariés causerait un grave scandale**

« Le scandale est l'attitude ou le comportement qui portent autrui à faire le mal. Celui qui scandalise se fait le tentateur de son prochain. »<sup>50</sup> Le mauvais exemple d'une personne désinforme l'intelligence ou affaiblit la volonté de l'autre, ce qui mène au péché.

L'Église a enseigné avec constance que le remariage après un divorce causait un grand scandale. Vatican II disait que le divorce était une « plaie » et dénonçait l'« effet obscurcissant » de celui-ci sur l'« excellence » du « mariage et de la famille »<sup>51</sup>. Comme l'explique le *Catéchisme* : « Le divorce tient aussi son caractère immoral du désordre qu'il introduit dans la cellule familiale et dans la société. Ce désordre entraîne des préjudices graves : pour le conjoint, qui se trouve abandonné ; pour les enfants, traumatisés par la séparation des parents, et souvent tirillés entre eux ; pour son effet de contagion, qui en fait une véritable plaie sociale. »<sup>52</sup> Le remariage après le divorce amplifie ce scandale<sup>53</sup>.

On pourra arguer que la plus grande fréquence du divorce à notre époque et son acceptation largement répandue diminuent tout scandale et sont donc une raison pour admettre les personnes divorcées remariées à la communion. « Qui cela choquerait-il aujourd'hui ? »

C'est une mauvaise compréhension du mal causé par le scandale, qui n'est pas un choc psychologique mais une tentation de pécher pour les autres. Il n'est pas nécessaire que l'offenseur ait l'intention de tenter son voisin ; la tentation est un effet du péché lui-même. Quand le péché devient socialement banal, le scandale grandit au lieu de diminuer. Chaque fois qu'une nouvelle personne y succombe, elle met en danger la résolution des autres à résister et fait augmenter la pression sociale pour accepter. En effet, l'Église enseigne que

---

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> CEC no. 2284.

<sup>51</sup> *Gaudium et Spes*, no. 47.

<sup>52</sup> CEC no. 2385.

<sup>53</sup> CEC no. 2384.

l'acceptation largement répandue d'un comportement de péché crée une structure sociale de péché, une institutionnalisation du scandale<sup>54</sup>. Le chrétien trouve de plus en plus difficile de vivre dans une telle société sans coopérer au comportement de péché ou le tolérer. L'Église exhorte les fidèles à résister à ces structures de péché.

Dans *Familiaris Consortio*, Jean-Paul II parlait du scandale comme d'une raison pour que les personnes divorcées remariées ne puissent pas recevoir la sainte communion : « si l'on admettait ces personnes à l'eucharistie, les fidèles seraient induits en erreur et comprendraient mal la doctrine de l'Église concernant l'indissolubilité du mariage »<sup>55</sup>. Ne pas respecter cette interdiction traditionnelle serait dire aux fidèles, au moins implicitement, que le mariage après le divorce est acceptable. Cela soulèverait aussi la question de savoir pourquoi d'autres personnes en état de péché grave ne pourraient pas aussi recevoir la communion. Le scandale augmenterait.

Recevoir la sainte communion est, objectivement, un signe de communion avec le Christ et ainsi avec l'Église. Cela proclame publiquement que celui qui la reçoit vit en accord avec la foi et avec une bonne moralité. Admettre à l'eucharistie les personnes en état de péché public induirait les autres à en conclure que l'enseignement de l'Église sur ce péché n'est pas d'une grave importance et que le péché peut être toléré. C'est là l'essence du scandale.

#### **D. Analyse des propositions de changer le procès de nullité**

##### **D-1. Une foi authentique est-elle nécessaire pour que le mariage soit valide ?**

On suggère parfois que, quand un couple se marie à l'Église sans un engagement authentique envers la foi de l'Église ou sans une compréhension de la dimension sacramentelle du mariage (par exemple, un couple peu catéchisé de personnes qui sont chrétiennes de nom mais qui ne sont pas personnellement engagées dans leur foi), quelque chose est déficient dans le sacrement même, malgré la validité de leur consentement selon la forme catholique. Cet argument est incompatible avec la doctrine et la pratique pastorale catholiques, pour trois raisons.

Premièrement, l'Église enseigne que les liens sacramentels, indissolubles du mariage peuvent être contractés entre des catholiques et des non-catholiques baptisés (par exemple des orthodoxes ou des protestants)<sup>56</sup>. Dans ces cas-là, la personne non-catholique *ne* professe *pas* la foi catholique dans toute son intégrité. De même, quand un couple protestant devient catholique, l'Église considère leur mariage comme sacramentel et indissoluble, même si, au moment de leur mariage, ils ne croyaient pas que le mariage était un sacrement et qu'ils ne pensaient qu'aux fins naturelles du mariage<sup>57</sup>. Toutefois, l'argument ci-dessus suggère que la profession de la foi catholique intégrale est nécessaire pour la validité sacramentelle. Cela rendrait effectivement tous les mariages mixtes et les mariages non-catholiques non sacramentels.

Deuxièmement, cet argument saperait un pilier central de l'économie sacramentelle : les sacrements ne sont pas valides en fonction de l'état de grâce du ministre (qui est, en fin de compte, inconnaisable) mais de la forme et de la matière correcte. Les époux sont les ministres du sacrement. S'il leur manque la foi formée par la charité (par exemple s'ils ne

---

<sup>54</sup> *Gaudium et Spes*, no. 25 ; Jean-Paul II, *Reconciliatio et Paenitentia* (1984), no. 16, et *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), no. 36. Sur ces structures et sur le mariage chrétien et la famille, voir *Familiaris Consortio*, no. 81.

<sup>55</sup> *Familiaris Consortio*, no. 84.

<sup>56</sup> Benoît XIV, *Matrimonia quae in locis*, (1741), DH 2515-20 ; Code de droit canon, c. 1055 §1, c. 1059.

<sup>57</sup> Voir *Matrimonia quae in locis*, DH 2517-18 ; c. 1099.

sont pas en état de grâce), ils pourront ne pas bénéficier des effets de la grâce du sacrement, mais *le sacrement lui-même est valide*, en supposant qu'ils échangent un consentement valide et qu'ils ont l'intention de faire ce que fait l'Église, comme Benoît XVI l'a clairement enseigné<sup>58</sup>. Effectivement, cette question a été résolue dans la controverse du quatrième siècle avec les donatistes qui prétendaient, comme dans l'argument ci-dessus, que les ministres qui ne sont pas en état de grâce ne pouvaient pas conférer valablement les sacrements.

Troisièmement, cet argument changerait l'enseignement express de l'Église selon lequel un mariage valide requiert seulement qu'une personne ait pour intention les biens naturels du mariage. Comme l'a expliqué Jean-Paul II: « L'Église ne refuse pas la célébration des noces à qui est *bene dispositus*, même si imparfaitement préparé du point de vue surnaturel, du moment qu'il a l'intention honnête de se marier selon la réalité naturelle de la conjugalité. On ne peut pas présenter, à côté du mariage naturel, un autre modèle de mariage chrétien ayant des qualités surnaturelles spécifiques. »<sup>59</sup> En fait, dans son discours à la Rote romaine en 2013, Benoît XVI a répondu directement à l'argument selon lequel une foi déficiente invaliderait le mariage, et a réaffirmé de manière prononcée l'enseignement de Jean-Paul II qui affirme qu'avoir pour intention les fins naturelles du mariage est suffisant<sup>60</sup>.

## **D-2. On ne peut accorder de décret de nullité sans expertise ni procédures juridiques**

Le procès pour la déclaration de nullité d'un mariage n'est pas une simple procédure comme une autre : il est essentiellement lié à l'enseignement constant de l'Église exprimé par le canon 1141 : « Le mariage conclu et consommé ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf par la mort ». À l'origine de ce canon, il y a deux allocutions à la Rote de Pie XII et, surtout, *Gaudium et Spes* 48. En outre, le mariage jouit de la faveur du droit : la validité d'un mariage doit être maintenue jusqu'à preuve du contraire (c. 1060). La procédure pour la déclaration de nullité du mariage a pour but la déclaration d'un fait juridique (cf. c. 1400 §1) et c'est une recherche de la vérité. Le juge doit avoir la certitude morale de la nullité du mariage pour rendre la sentence (c. 1608 §1). Les normes du Code de droit canon et de l'instruction *Dignitas Connubii*<sup>61</sup> sauvegardent cette recherche de la vérité et protègent de la fausse miséricorde contre laquelle saint Jean-Paul II et Benoît XVI ont mis en garde dans leurs allocutions respectives de 1990 et 2010 à la Rote.

La meilleure garantie pour que les cas de mariage soient traités à la fois avec justice et efficacité est de suivre fidèlement les normes procédurales et de fond du droit canon et qu'elles soient soutenues par une bonne compréhension théologique. Cela, toutefois, dépend de la bonne formation canonique et théologique des ministres des tribunaux, qui doivent *sentire cum Ecclesia*.

L'absence de ces exigences fondamentales est souvent une source majeure de problèmes dans le procès en nullité. Par exemple, la Rote romaine est parfois critiquée pour mettre des années à décider de cas, mais le problème a souvent son origine dans les tribunaux de

---

<sup>58</sup> Benoît XVI, Discours à la Rote romaine, 26 janvier 2013. « Le pacte indissoluble entre un homme et une femme n'exige pas, afin d'assurer son caractère sacramentel, la foi personnelle des futurs époux ; ce qui est demandé, comme condition minimale nécessaire, est l'intention de faire ce que fait l'Église. » Cf. c. 1060 ; CEC, no. 1640.

<sup>59</sup> Jean-Paul II, Discours à la Rote romaine, 30 janvier 2003 ; discours à la Rote romaine, 27 janvier 1997.

<sup>60</sup> Benoît XVI, Discours à la Rote romaine, 26 janvier 2013.

<sup>61</sup> Conseil pontifical pour les textes législatifs, Instruction sur ce que les tribunaux diocésains et interdiocésains doivent observer pour traiter les causes de nullité de mariage *Dignitas Connubii* (2005).

première instance où les cas n'ont pas été instruits correctement et où les procédures n'ont pas été suivies. Il est extrêmement difficile (sinon impossible) de corriger à un niveau plus élevé ce qui a été fait de manière incorrecte en première instance. Une formation de base et un enseignement permanent sont donc la clé du bon fonctionnement d'un procès. C'est pourquoi les ministres des tribunaux doivent être des canonistes diplômés (cc. 1420 §4, 1421 §3 et 1435). Par ailleurs, les ministres des tribunaux ont besoin d'avoir suffisamment de temps pour se consacrer aux cas qui leur sont assignés et ne devraient pas être surchargés par d'autres tâches chronophages.

Si les cas sont correctement instruits, le préalable de la double sentence conforme n'est pas un obstacle mais une garantie de la justice. La procédure est relativement simple, et la révision obligatoire de la première décision est une motivation pratique pour que le tribunal de première instance suive attentivement la loi. Abandonner cette seconde révision conduira certainement à une perte de qualité au tribunal de première instance.

On voit souvent l'approche pastorale comme opposée à l'approche canonique. C'est une fausse dichotomie. Benoît XVI exhortait les séminaristes « à comprendre et – j'ose dire – à aimer le droit canon dans sa nécessité intrinsèque et dans les formes de son application pratique : une société sans droit serait une société privée de droits. Le droit est condition de l'amour. »<sup>62</sup> L'approche canonique est pastorale par nature, parce qu'elle pose les conditions nécessaires en vérité pour changer les cœurs. Là où cela ne se produit pas, c'est le droit canon lui-même qui a été mal interprété. Malheureusement, ce qu'on appelle souvent approche pastorale mène à des décisions arbitraires et donc injustes. C'est le danger imminent lorsqu'on envisage d'abandonner les procédures tracées par le droit.

### **D-3. Il est impossible d'accepter des jugements subjectifs ou personnalisés dans les cas de mariage**

Une approche plus pastorale des cas de nullité pourrait-elle remplacer un procès juridique ? On soutient parfois que le procès canonique actuel est impersonnel, bureaucratique et insensible à la dimension personnelle unique des situations particulières. En outre, parmi les personnes divorcées remariées, certaines sont subjectivement convaincues en conscience que leur précédent mariage était invalide. Leur pasteur peut être d'accord. Dans de tels cas, pourquoi ne pas autoriser une décision de nullité dans un discernement personnel impliquant une personne et son pasteur, ou avec un prêtre nommé vicaire épiscopal spécialisé dans ces questions ?

Il y a une longue histoire derrière ces questions. Pendant la Réforme, un certain nombre de protestants ont proposé que, dans certains cas, on puisse divorcer si un décret de divorce était accordé par les autorités civiles, sans tenir compte des tribunaux de l'Église. Le Concile de Trente a condamné cette opinion : « Si quelqu'un dit que les cas matrimoniaux n'appartiennent pas à des juges ecclésiastiques, qu'il soit anathème. »<sup>63</sup> Le pape Pie VI a plus tard expliqué que de tel cas appartiennent aux tribunaux de l'Église seuls, puisque la validité sacramentelle est en cause<sup>64</sup>. Le récent Magistère a définitivement écarté les résolutions subjectives de cas de nullité (par exemple une « solution au for interne »)<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Benoît XVI, Lettre aux séminaristes, 18 octobre 2010.

<sup>63</sup> Concile de Trente, canon 12 sur le mariage (1563), DH 1812.

<sup>64</sup> Pie IV, *Deessemus nobis* (1788), DH 2598.

<sup>65</sup> Ainsi, la Congrégation pour la doctrine de la foi a rejeté une « solution au for interne » pour les cas de nullité, avec l'approbation expresse du pape Jean-Paul II, dans la « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur l'accès

Pourquoi les décisions concernant la liberté de se marier ne peuvent-elles pas être décidées dans un procès privé ? Premièrement, même à un niveau naturel, le mariage est un acte définitif et public entre un homme et une femme qui établit une famille, base de la société. Il n'existe donc pas de résolutions de cas de mariages « purement privées » ou « purement internes ». Deuxièmement, le mariage entre deux personnes baptisées est un sacrement. La réception de tout sacrement est un acte ecclésial, jamais totalement privé. Et c'est le propre de l'Église de juger de la validité des sacrements selon des critères objectifs.

De plus, suivre un procès personnalisé produirait facilement des injustices. Imaginez un mari tenté par l'adultère. Il pourrait émettre un jugement privé basé sur la conscience erronée que son mariage était invalide et qu'il est libre de partir et même d'épouser une seconde femme. Il se pourrait que son pasteur n'apprenne toute la vérité qu'en faisant une enquête, pour laquelle certains procès seraient nécessaires. C'est là précisément la tâche d'un tribunal du mariage, qui est mieux placé pour la mener avec les garanties appropriées pour toutes les personnes concernées. Par ailleurs, la femme et la famille de l'homme ont des droits que l'Église est tenue en justice de faire respecter. Même si on laisse de côté les implications pour l'intégrité du sacrement, permettre qu'un jugement erroné soit émis par un procès privé causerait de graves préjudices à sa femme, ses enfants et, bien sûr, à la communauté tout entière.

Enfin, il en résulterait un désordre. Si un prêtre rejette une « solution » mais qu'un autre l'approuve, ou si l'on sait qu'un couple n'est pas marié mais qu'il agit comme s'il l'était, la vie de l'Église sera entachée par la confusion et le scandale.

### **E. Éléments d'une proposition positive pour les prochains Synodes**

Les enseignements de l'Église concernant le mariage, la sexualité et la vertu de chasteté viennent du Christ et des apôtres ; ils sont pérennes. Ils ne peuvent pas être changés, mais ils ont toujours besoin d'être énoncés de façon nouvelle. Étant donné la crise du mariage et de la famille à notre époque, cette tâche est particulièrement urgente. Dans ce but, les points suivants nous semblent intéressants.

Premièrement, renouveler et approfondir la compréhension et la pratique de la vertu de chasteté serait un pas positif important vers la reconstruction de la vie familiale. Il y a une véritable crise de la chasteté dans le monde contemporain, et cela ne joue pas un moindre rôle dans la crise du mariage et de la vie familiale. La culture séculière d'aujourd'hui comprend mal ce qu'est cette vertu et doute qu'elle puisse être vécue. En effet, c'est même le cas pour des couples mariés dans l'Église et pour certains membres du clergé, comme le manifestent les récents scandales. La défense, l'explication et une instruction sur la pratique et la liberté de la vie de chasteté – et même une « anthropologie de la chasteté » - serait une contribution importante. Aborder la question de l'épidémie de la pornographie, des dangers que cela crée dans la famille, et faire des recommandations pratiques pour apporter une réponse pastorale à ceux qui sont affligés par cette plaie serait aussi d'une grande valeur.

Deuxièmement, il serait précieux de présenter de manière nouvelle la miséricorde et l'amour transformants de Dieu, qui ne s'arrêtent pas au pardon des fautes passées mais qui transforment la personne de l'intérieur pour qu'elle puisse vivre libre du vice et du péché.

---

à la communion eucharistique de la part des fidèles divorcés-remariés », 14 septembre 1994. Voir aussi Conseil pontifical pour les textes législatifs, « Déclaration sur la communion pour les personnes divorcées et remariées », 24 juin 2000.

Que la grâce de Dieu ne pardonne pas seulement, mais qu'elle guérisse et élève celui qui la reçoit est une marque typique de l'enseignement catholique. Expliquer comment cela fonctionne dans les sacrements individuels (en particulier le mariage, la pénitence et l'eucharistie), revitaliser la catéchèse sur ce point et encourager la pratique régulière d'une réception digne de ces sacrements (surtout la pénitence, sans laquelle il est difficile de déraciner les vices et de cultiver les vertus), serait un autre pas en avant considérable.

Cette bonne nouvelle de la grâce et de la miséricorde est une dimension de la vérité tout entière sur le mariage. Quand l'Évangile est proclamé avec amour et espérance, sa vérité a le pouvoir de conduire celui qui l'entend à rencontrer Jésus lui-même et ainsi à être transformé par sa grâce. La vérité que le Christ enseigne, y compris la vérité sur la sexualité humaine, libère le pécheur et offre, par grâce, une issue, un chemin d'espérance.

Troisièmement, avec respect envers les personnes divorcées remariées, les Synodes pourraient examiner comment constituer des structures pastorales pour mettre concrètement en œuvre l'enseignement de *Familiaris Consortio*. « On les [les personnes divorcées remariées] invitera à écouter la Parole de Dieu, à assister au Sacrifice de la messe, à persévérer dans la prière, à apporter leur contribution aux œuvres de charité et aux initiatives de la communauté en faveur de la justice, à élever leurs enfants dans la foi chrétienne, à cultiver l'esprit de pénitence et à en accomplir les actes, afin d'implorer, jour après jour, la grâce de Dieu. Que l'Église prie pour eux, qu'elle les encourage et se montre à leur égard une mère miséricordieuse, et qu'ainsi elle les maintienne dans la foi et l'espérance. »<sup>66</sup> Qu'est-ce qui peut être fait, au niveau du diocèse et de la paroisse pour encourager une sollicitude pastorale plus profonde envers ceux qui vivent dans cette situation ? Offrir la communion est, en un certain sens, à la fois trop et trop peu. La vérité sur la situation doit être reconnue, avec compassion et miséricorde, mais aussi dans la vérité, la prière et la patience.

Quatrièmement, dans de nombreux endroits, la préparation au mariage a besoin d'être grandement renforcée. En vérité, bâtir des mariages sains repose aussi sur une bonne préparation aux sacrements de la pénitence, de la sainte communion et de la confirmation. Renouveler et accentuer la préparation sacramentelle seraient d'une grande aide.

Cinquièmement, les tribunaux matrimoniaux de première instance doivent être renforcés. Ils rendent un service essentiel qui ne peut pas être transféré à d'autres sans causer des problèmes encore plus grands. Les ministres de ces tribunaux ont besoin d'une formation canonique et théologique adéquate et devraient suivre un programme régulier de formation continue (comme c'est fréquent parmi les avocats civils). Les tribunaux ont besoin d'avoir un personnel suffisant et d'être soutenus pour que les cas puissent être traités avec diligence tout en suivant des normes et des procédures canoniques saines. Ceux qui sont assignés aux tribunaux doivent avoir suffisamment de temps pour remplir leurs devoirs et ne devraient pas avoir des charges chronophages sur les bras.

Enfin, les Synodes pourraient reformuler la raison pour laquelle l'enseignement de l'Église sur le mariage et la sexualité n'entraîne pas de préjugé, d'intolérance ni de condamnation de personnes, mais qu'il vise plutôt le bien authentique de toutes les personnes. Ce point est particulièrement nécessaire en ce qui concerne l'homosexualité, puisque beaucoup de nos contemporains catholiques sont soumis à une immense pression pour se conformer à une éthique séculière et permissive qui considère toute opposition à l'homosexualité comme irrationnelle. (Proposer des stratégies pratiques pour

---

<sup>66</sup> *Familiaris Consortio*, no. 84.

l'accompagnement pastoral de personnes qui ont des tendances homosexuelles serait aussi très précieux). Exposer clairement la vérité de la loi naturelle et sa relation avec la vocation universelle de l'amour chrétien soutiendrait les familles contre les puissants courants déstabilisateurs qui prévalent dans beaucoup de lieux.

## **F. Conclusion**

L'Église est aidée à toutes les époques par le Saint-Esprit, qui lui a été promis par le Christ lui-même (Jn 15, 26). Par conséquent, quand l'Église est confrontée à de grands défis dans l'évangélisation, elle sait aussi que Dieu veut lui accorder les grâces nécessaires pour sa mission. Beaucoup de nos contemporains se trouvent dans de grandes souffrances. La révolution sexuelle a fait des millions de victimes. Leurs blessures sont profondes et difficiles à soigner. Quels que soient les défis que représente cette situation, c'est aussi une occasion apostolique importante pour l'Église. Les êtres humains ont fréquemment conscience de leurs erreurs, et même de leurs fautes, mais pas du remède qui leur est offert par la grâce et la miséricorde du Christ. Seul l'Évangile peut véritablement combler les désirs du cœur humain et soigner les blessures les plus profondes présentes dans notre culture aujourd'hui.

L'enseignement de l'Église sur le mariage, le divorce, la sexualité humaine et la chasteté est difficile à accueillir. Le Christ lui-même voyait cela quand il le proclamait. Pourtant, cette vérité apporte avec elle un message authentique de liberté et d'espoir : il y a un chemin pour sortir du vice et du péché. Il y a un chemin devant nous qui mène au bonheur et à l'amour. Rappeler ces vérités donne à l'Église des motifs d'accepter avec joie et espérance sa tâche d'évangélisation de notre époque.