

société canadienne de théologie

le divorce

L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?

Raymond Charland • Guy Durand • André Guitard •
Julien Harvey • Roger Lapointe • Robert Lebel •
Fabien Leboeuf • Germain Lesage • André Myre

LE DIVORCE

Collection de Théologie
HÉRITAGE ET PROJET

Comité de direction
André Charron
Guy-M. Bertrand, Roland Laurin

1. JACQUES GRAND'MAISON,
La seconde évangélisation,
tome I — Les témoins.
2. JACQUES GRAND'MAISON,
La seconde évangélisation,
tome II — volume 1 : Outils majeurs,
volume 2 : Outils d'appoint,
(à paraître).
3. ANDRÉ CHARRON,
Les catholiques face à l'athéisme contemporain.
4. RÉMI PARENT,
Condition chrétienne et service de l'homme.
5. VINCENT HARVEY,
L'homme d'espérance.
6. SOCIÉTÉ CANADIENNE DE THÉOLOGIE,
Le divorce.

Héritage et Projet rassemble — en numérotation continue — des ouvrages appartenant à divers secteurs de la théologie : Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Pratique ecclésiale — Études bibliques — Histoire de l'Église — Sciences humaines et Religion.

La collection regroupe des ouvrages se situant à deux niveaux d'écriture : un niveau de rigueur scientifique en des champs de recherche qui correspondent aux requêtes de la société et de l'Église contemporaines ; un niveau de vulgarisation rendant accessibles à un assez large public des matériaux et un contenu de réflexion théologique substantiels et pertinents. Elle est ouverte à la diversité des positions et des approches.

LE DIVORCE

L'Église catholique ne devrait-elle pas
modifier son attitude séculaire à l'égard
de l'indissolubilité du mariage?

*Travaux du Congrès de la
Société canadienne de Théologie
tenu à Montréal du 21 au 24 août 1972*

HÉRITAGE ET PROJET

6

FIDES

245 est, boulevard Dorchester, Montréal 129

ISBN : 0-7755-0478-5

Tous droits de traduction et d'adaptation, en totalité, ou en partie, réservés pour tous les pays. La reproduction d'un extrait quelconque de cet ouvrage, par quelque procédé que ce soit, tant électronique que mécanique, en particulier par photographie ou par microfilm, est interdite sans l'autorisation écrite des Éditions Fides.

© Éditions Fides — 1973

Introduction

Un blocage théologique

Roger Lapointe

Seule parmi les confessions chrétiennes, seule face à la société civile, l'Église catholique oppose un non courageux et altier aux voix nombreuses qui lui suggèrent de faire une place au divorce dans sa législation matrimoniale. On lui représente que son inflexibilité est cause de toutes sortes de malheurs chez les conjoints malchanceux ; elle s'en attriste, mais, sans l'ombre de cynisme, elle ne pense pouvoir mieux faire que d'exhorter ces personnes à supporter leur sort. On la met en garde contre les répercussions œcuméniques de son intransigeance ; elle prend note, mais elle ne voudrait pas être infidèle à soi-même, fût-ce dans l'intention de se rapprocher des autres confessions chrétiennes. On lui dit que les choses ont changé, que la longévité des couples s'est accrue, que le mariage n'obéit plus aux contraintes sociales comme autrefois ; elle sait tout cela, mais elle refuse de se soumettre au goût du jour, elle refuse de plier des principes sacro-saints aux circonstances mouvantes de la vie.

Ce non opposé au divorce par l'Église catholique est vraiment un non de principe. Il n'a rien à voir avec l'habileté ou l'opportunisme, tout au contraire. Il tombe sur le concret de l'existence comme une loi absolue et indiscutable : tout mariage validement contracté et consommé est indissoluble.

Il serait injuste de ne pas évoquer un certain nombre d'atténuations ou d'accommodements subis par le principe au contact de la vie concrète. Et ce, depuis l'origine même du christianisme.

Il y a eu par exemple la séparation de corps et de biens qui, sans aller jusqu'au divorce proprement dit, impliquait néanmoins une rupture du lien matrimonial. Pareille séparation pouvait être fondée sur Mt 5, 32 ; 19, 9. Il y a eu également le célèbre privilège paulin (cf. I Cor 7 12-16) d'après lequel le mariage non sacramentel devient soluble pour le pouvoir ecclésiastique lorsque l'une des parties contractantes se convertit, privilège étendu ensuite par Pie XII jusqu'à inclure les mariages sacramentels où l'une des deux parties contractantes n'était pas baptisée. Il y a eu spécialement, jusqu'au XII^e siècle, date où la discipline s'est durcie, la tolérance miséricordieuse de secondes épousailles, non sacramentalisées, mais qui n'excluaient pas de la communauté ecclésiale.

Ceci dit, reste que l'Église catholique romaine a constamment adopté une attitude restrictive et intransigeante vis-à-vis du divorce. Au point d'en faire une cause de rupture avec d'autres groupements religieux, non moins qu'avec la société civile. Lorsqu'il fut question de réunion avec les Églises orientales au cours du XV^e siècle, le concile de Florence se montra intraitable sur la question du divorce, se limitant à concéder la séparation de corps et de biens. Un siècle plus tard, le concile de Trente ne se montra pas moins ferme à l'égard des sectes protestantes qui, elles, admettaient le divorce dans un certain nombre de cas. Enfin, dans ses rapports avec la société civile à l'époque moderne, l'Église a commencé par être très négative, en refusant par exemple au pouvoir civil le droit de dissoudre les mariages (cf. le *Syllabus* de Pie IX), mais pour ensuite mettre de l'eau dans son vin et tolérer que des catholiques cherchent à obtenir un divorce qui les libère de leurs obligations mutuelles devant la loi de l'État, sans toutefois obtenir par là le droit de se remarier (cf. la déclaration de la Conférence catholique canadienne présentée à un Comité conjoint du Sénat et de la Chambre, le 16 avril 1967).

D'où vient que, contre vents et marées, l'Église catholique maintient l'indissolubilité stricte du mariage sacramentel et consommé ? D'où vient qu'elle court de si grands risques pour empêcher de caler une barque qui fait eau nécessairement ?

Il serait trop facile d'invoquer l'inertie d'un traditionalisme sans vitalité, ou la dureté inhérente au légalisme, ou l'aveuglement du dogmatisme, quoique ces travers ne soient pas à exclure entièrement. Il serait insuffisant par ailleurs de mettre en un trop grand

relief la sagesse d'une position qui recoupe les aspirations les plus profondes du cœur humain, ainsi que les besoins les plus constants de la société, sans parler de l'opportunité qu'il semblerait y avoir aujourd'hui à un plan en quelque sorte stratégique, à équilibrer la légèreté et le laxisme dont font preuve les contemporains vis-à-vis du divorce par une attitude ferme et même excessivement rigide. La vraie raison motivant la position de l'Église catholique, c'est une raison théologique.

L'Église catholique officielle est persuadée que le mariage est perpétuel et indissoluble de par la volonté du Dieu créateur, que cette indissolubilité a été inculquée par le Christ après une période d'obscurcissement qui englobait l'Ancien Testament lui-même, qu'il s'agit là d'une vérité révélée. Telle est la conviction qui règne dans les cercles dirigeants et qui régit la formulation du droit canon. Cette doctrine avait été exposée avec ampleur et netteté dans l'encyclique *Casti connubii* de Pie XI ; elle a été rappelée à Mgr E. Zoghbi, vicaire patriarcal d'Égypte, qui, dans une session mémorable de Vatican II, avait osé suggérer de réviser la législation ecclésiastique de façon à permettre le remariage au conjoint innocent. Vaincu par cet argument, Mgr Zoghbi fit amende honorable. Aurait-il dû se rendre ? A-t-on affaire ici à une tradition absolument centrale ? Centrale ou non, cette tradition n'a-t-elle pas été moulée et colorée par un certain type de théologie ? Et si théologie il y a, que vaut cette théologie ? Que valent les conceptions sur Dieu, la volonté de Dieu, la révélation, etc., qu'elle met en œuvre à propos du mariage ? Sur quels fondements bibliques et patristiques trouve-t-elle vraiment à s'appuyer, pour peu que l'on interroge ces derniers en se départissant d'idées préconçues ?

Comme on le voit, je pose le genre de questions qu'appelle une thèse théologique, et que n'appellerait pas un dogme infaillible ou une révélation intégralement divine. Mon impression, en effet, est qu'avec l'indissolubilité absolue du mariage, nous avons affaire en fin de compte à un blocage théologique. Ce qui empêche l'Église catholique d'admettre des exceptions à la règle de l'indissolubilité, c'est, bien sûr, une loi, une loi censément révélée et donc divine, mais c'est bien plus encore à mon sens une théorie théologique, d'après laquelle 1) il y a des lois, divines ou autres, qui ne souffrent aucune exception, 2) l'indissolubilité du mariage est l'une de ces lois, au témoignage de l'Évangile, 3) les autorités ecclésiastiques les plus hautes ne sont pas autorisées à modifier

semblable interdiction du divorce. Tant qu'on adopte une théologie de ce genre — et le même phénomène s'observe dans le cas parallèle des contraceptifs — il est sûr qu'on ne peut en démentir et que la législation se trouve bloquée. Le blocage et l'engorgement sont d'autant plus graves que la théologie impliquée ne se distingue pas de la révélation divine qui la sous-tend.

Il faut voir des confirmations et des accentuations de ce blocage dans les tentatives qui sont faites du côté canonique ou du côté pastoral pour obvier aux inconvénients de la législation actuelle, sans d'autre part la changer. La jurisprudence des tribunaux ecclésiastiques tend par exemple, de nos jours, à interpréter le plus largement possible les chefs de nullité ; l'un des textes qui suivent décrira ces développements. De même, on a proposé d'administrer le mariage en deux temps, devant le magistrat en un premier temps et sans imposer une indissolubilité absolue à l'union ainsi contractée, devant le prêtre ensuite et, cette fois, en engageant une indissolubilité absolue (ainsi P. Liégé). Cela est bel et bon, mais n'atteint pas la racine du problème qui est, me semble-t-il, d'abord et avant tout théologique.

Si ce diagnostic est exact, le huitième congrès de la Société canadienne de Théologie venait à son heure. Ce congrès s'est en effet tenu autour du thème suivant : la possibilité du divorce pour un catholique. Sans sortir de leur compétence scientifique, en la mobilisant au contraire, les participants pouvaient espérer apporter une contribution valable à une question éminemment pratique et pastorale. Dans la mesure où une certaine théologie interfère avec l'évolution du droit et de la vie chrétienne, leur intervention critique libérerait peut-être le chemin.

On pourra juger sur pièces, avec le présent ouvrage, des résultats obtenus. On observera que les différentes approches suivies par différents collaborateurs conduisent toutes, ou à peu près toutes, au même but, savoir une modification de la législation actuelle dans le sens du divorce à accepter, autrement dit de l'indissolubilité à relativiser. P. Charland soutiendra que le Souverain Pontife a pouvoir de dissolution sur tous les mariages et pas seulement sur ceux qui relèvent du privilège paulin (et pétrin). G. Durand distinguera la loi d'indissolubilité et la valeur de fidélité, celle-ci fondant et légitimant celle-là. J. Harvey fera état des lois dites de tolérance et qui se trouveraient dans l'Ancien Testament à l'égard d'agirs humains inadéquats à la norme idéale,

pour suggérer de leur assimiler une législation plus bénigne à l'endroit du divorce. Prenant les choses de haut, A. Myre discutera les textes invoqués traditionnellement pour justifier la conception catholique du mariage indissoluble et conclura finalement par ce qui pourra sembler une pirouette, mais qui atteint en vérité au cœur et à la moelle de la question, soit que le Dieu de la Bible dont tout le monde se réclame, le Dieu qui se dévoile en Jésus-Christ, est un Dieu vivant et non un Dieu mort, un Dieu créateur et novateur, un Dieu engagé dans l'histoire humaine encore et toujours, un Dieu par conséquent dont ce n'est pas l'usage d'enfermer qui que ce soit dans un cul-de-sac. Quant à R. Lapointe, il reportera le caractère absolu de l'indissolubilité matrimoniale à la constitution finale et eschatologique du Royaume.

Ces essais ont trouvé un accueil généralement favorable auprès des participants. Sans que l'entente ait été complète, ni évidemment que le problème ait été traité sous tous ses angles — à noter spécialement l'absence de la sociologie et de la patristique, sauf que, au jugement du patrologue A. Luneau, le témoignage des Pères est pratiquement impossible à manier dans l'état actuel des recherches — les congressistes ont jugé leur pensée assez mûre pour la formuler dans un texte bref qui puisse être confié à la presse et à la radio. Ce texte, le voici, avec le schématisme et la relative banalisation que comporte le style journalistique, mais aussi avec la concentration qu'il représente sur le point majeur des débats.

*Selon des théologiens,
il faut admettre pleinement les divorcés
dans la vie de l'Église*

Tout en maintenant son affirmation de l'indissolubilité du mariage, l'Église catholique devrait accepter le fait du divorce de certains de ses membres et les admettre pleinement dans son sein, même s'ils se sont remariés.

Telle est l'opinion majoritaire exprimée à l'issue du VIII^e congrès annuel de la Société canadienne de Théologie (21-24 août 1972). Ce congrès se tenait à Montréal et réunissait 60 théologiens

qui se sont interrogés sur la possibilité du divorce pour un catholique.

On sait que la loi actuelle de l'Église catholique ne reconnaît pas le divorce des baptisés validement et pleinement mariés (mariage *ratum* et *consummatum*).

Les participants n'ont pas cru que l'opinion exprimée s'opposait au message chrétien. Il leur a semblé en effet que la parfaite et absolue indissolubilité du mariage était l'objet d'une espérance qui ne sera pleinement réalisée qu'à la fin des temps. Il leur a semblé que l'Église historique devait prendre en charge les échecs et les fautes qui marquent toutes les activités humaines, y compris les ruptures matrimoniales. Il leur a paru enfin, au plan canonique, que la jurisprudence actuelle, même élargie, ne permettait pas de pourvoir à tous les cas concrets.

Les théologiens présents au congrès n'ont pas réussi à s'entendre sur la possibilité d'attribuer un caractère sacramentel au second mariage de personnes divorcées. Certains admettraient la répétition du sacrement, d'autres y voient des difficultés.

Il va sans dire que cette position théologique n'est pas un encouragement au divorce. Au contraire, les participants du congrès ont constamment exprimé leur conviction que tant l'amour humain que l'enseignement scripturaire exigent de maintenir l'idéal et l'espérance d'une perpétuelle fidélité entre les conjoints.

Les 60 théologiens inscrits au congrès n'étaient pas tous présents lorsque ce texte a été voté, mais on peut estimer que les absents auraient donné leur placet. Certes, de telles choses ne se décident pas par voie de référendum. Je ne crois pas d'autre part qu'on puisse n'accorder aucun prix au sentiment somme toute très net d'un groupe de théologiens largement représentatifs des universités et séminaires du Canada français.

D'autant plus que, pour étayer ce sentiment, il y a un certain nombre de considérations d'ordre scientifique, considérations qui valent ce qu'elles valent, et que le lecteur pourra soupeser à loisir en parcourant les pages qui suivent.

Évolution récente de la jurisprudence matrimoniale

Germain Lesage

Cet exposé de l'état actuel du droit canonique, en ce qui concerne les possibilités de solution dans le cas du mariage malheureux, se circonscrit à l'intérieur de la jurisprudence ecclésiale. Il n'est pas question ici de critique de la loi ou de récrimination au sujet des abus possibles, ni même de recherche en vue d'une amélioration. L'optique choisie pour ces pages est celle de la réalité canonique, pour autant qu'on peut la déceler et l'interpréter avec justesse, en une période d'adaptation et de transition où le droit ecclésial est sujet à une refonte qui modifie en profondeur plusieurs de ses institutions, son inspiration juridique et ses techniques¹.

Les considérations de cet article présupposent évidemment l'existence et la légitimité du pouvoir social de l'Église, ou l'autorité communautaire que possède la hiérarchie ecclésiale d'édicter des normes susceptibles d'affecter même la validité du contrat matrimonial. Elles sous-entendent également le système classique d'interprétation du droit canonique, en même temps que le rôle propre de la jurisprudence, qui ne crée pas le droit mais en assure simplement l'application.

Pour décrire cet état actuel de la jurisprudence matrimoniale, cinq sections traiteront successivement : 1 — des données doctri-

1. Sur l'évolution du droit canonique, voir : Germain Lesage, *Un nouveau style du droit ecclésial*, dans *Studia canonica* 6 (1972) pp. 301-314.

nales reçues par le droit canonique ; 2 — des diverses voies de rupture du mariage ; 3 — du développement contemporain de la pensée sous-jacente à l'évolution jurisprudentielle ; 4 — de la présomption de droit en faveur du lien matrimonial ; 5 — des avenues nouvelles ouvertes par la jurisprudence récente.

I

DONNÉES DOCTRINALES REÇUES PAR LE DROIT

Rappelons tout d'abord que le droit canonique ne se conçoit pas comme un système inflexible de règles qui pétrifient les situations passées dans le but de perpétuer des institutions historiques. Il est, selon l'esprit même de saint Thomas d'Aquin², rejoint aujourd'hui par des études phénoménologiques³, une planification de la vie communautaire, fondée sur la finalité de celle-ci et adaptée aux circonstances, dans le but d'éclairer la conscience de chaque croyant, et valable pour une période de temps dont les orientations et les besoins peuvent être raisonnablement prévus par le législateur.

Le droit canonique a pour mission propre de transposer, dans le domaine pratique des relations communautaires, les données de la révélation relatives au peuple de Dieu. En ce qui concerne le mariage, le droit se fonde donc sur l'enseignement du Christ et de l'Église dans lequel il cherche à déceler les constantes d'ordre social, à les énoncer en des normes concrètes, en vue d'éclairer les croyants dans l'inspiration chrétienne de leur vie conjugale.

A — Primauté de l'impératif moral

Tout ceci indique que le droit n'est pas un absolu. Tout comme la société elle-même et comme l'autorité qu'elle postule, il est ordonné au bien de la personne. Quant à celle-ci, elle ne saurait accomplir son cheminement connaturel, se développer, trouver le bonheur, contribuer au progrès de l'humanité entière, sans un éclairage authentique sur sa destinée, ses possibilités, ses limites, ses appuis. Parmi les « idées » susceptibles d'éclairer la raison et la conscience personnelles en vue du bonheur, le droit

2. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1^a 2^{ae}, qq. 90-97.

3. Voir : Paul Amselek, *Méthode phénoménologique et théorie du droit*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1964, VI-464 p.

joue un rôle privilégié, celui d'une orientation concrète et sûre des relations interpersonnelles.

Ceci vaut pour le droit canonique plus que pour le droit civil, en raison du caractère propre de l'Église, fondée par le Christ, et dotée par lui de traits constitutionnels indispensables.

Le chrétien ne saurait créer à sa propre guise son destin éternel ou son cheminement terrestre. Il a choisi de marcher à la suite du Christ et, par là, il entend s'accorder à sa doctrine et s'insérer dans sa communauté qui est l'Église. Cet engagement social du chrétien doit se réaliser conformément à la charte révélée de l'Église et au pacte baptismal par lequel l'homme s'y associe. Cette insertion authentique, responsable et agissante du baptisé dans la communauté chrétienne ne peut être laissée aux vues et caprices individuels ; elle doit se faire selon un « modèle » qui indique à chacun sa place et son rôle selon sa vocation ou son charisme propres. C'est le droit canonique qui constitue ce modèle pratique de la vie communautaire des croyants. Chacun de ceux-ci se doit, pour atteindre le bonheur, d'y conformer ses croyances et ses actes.

Cette nécessité du droit dans la vie personnelle n'est pas une sorte d'obligation extérieure imposée comme une camisole de force ; elle est une planification raisonnée — *ordinatio rationis* — qui montre à la conscience sincère et lucide du chrétien les moyens concrets de réaliser son cheminement, son engagement, sa participation propres dans la communauté évangélique.

Le canoniste reconnaît, bien sûr, la primauté de l'impératif moral dans la vie personnelle du fidèle ; mais il croit aussi que cet impératif moral ne saurait être lucide sans une ordonnance communautaire authentique qui garantit l'accord de la vie individuelle avec les postulats de l'entraide commune, ou du rassemblement, qui est l'Église.

B — Nature du mariage chrétien

C'est un adage classique que le droit n'est pas une sagesse recherchant les causes et scrutant la nature des choses pour mieux les saisir : *jus non definit*. Le droit canonique reçoit ses lumières de la révélation et de la théologie.

Dans le domaine matrimonial, la loi comme la jurisprudence sont tributaires de la définition théologique du mariage. Aujourd'hui, les stipulations canoniques s'appuient sur la notion du mariage ou de la vie conjugale formulée par la constitution conciliaire *Gaudium et Spes*.

Renversant l'ancienne hiérarchie des finalités provenant de l'enseignement augustinien sur les trois biens du mariage : *bonum proles*, *bonum fidei*, *bonum sacramenti*, le Concile découvre tout d'abord dans la vie matrimoniale une finalité intrinsèque d'amour mutuel des conjoints :

La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur ; elle est établie sur l'alliance des conjoints, c'est-à-dire sur leur consentement personnel irrévocable. Une institution, que la loi divine confirme, naît ainsi, au regard même de la société, de l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement ⁴.

Ainsi, par l'alliance conjugale, l'homme et la femme « s'aident et se soutiennent mutuellement par l'union intime de leurs personnes et de leurs activités, ils prennent ainsi conscience de leur unité et l'approfondissent sans cesse davantage » ⁵. Le document conciliaire poursuit que l'amour entre mari et femme « 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 — ou amitié — qui est un sacrement chrétien, associe l'humain et le divin, et « 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 » ⁶.

Cet amour conjugal, scellé par le mariage, est ordonné à « la procréation et à l'éducation » des enfants, considérés comme « le don le plus excellent du mariage » ⁷.

L'encyclique *Humanæ vitæ*, du 25 juillet 1968, reprend cette doctrine du Concile :

4. Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, 7 décembre 1965, n. 48, § 1.

5. *Ibidem*.

6. Même document, n. 49, § 1.

7. Même document, n. 50, § 1.

Par le moyen de la donation personnelle réciproque, qui leur est propre et exclusive, les époux tendent à la communion de leurs êtres en vue d'un mutuel perfectionnement personnel pour collaborer avec Dieu à la génération et à l'éducation de nouvelles vies⁸.

L'élément constitutif du mariage apparaît donc comme l'amour mutuel. Encore d'après l'encyclique :

C'est avant tout un amour pleinement humain, c'est-à-dire à la fois sensible et spirituel. Ce n'est donc pas un simple transport d'instinct et de sentiment, mais aussi et surtout un acte de la volonté libre, destiné à se maintenir et à grandir à travers les joies et les douleurs de la vie quotidienne, de sorte que les époux deviennent un seul cœur et une seule âme et atteignent ensemble leur perfection humaine⁹.

Cette doctrine, selon laquelle la complémentarité conjugale, ou la « communauté » de vie des époux, supprime la génération des enfants comme fin primaire du mariage modifie d'une façon radicale la règle juridique du *Codex Juris canonici* :

Le consentement matrimonial est un acte de la volonté par lequel les deux parties livrent et acceptent le droit au corps — *jus in corpus* — perpétuel et exclusif, en vue d'actes aptes de soi à la génération de l'enfant¹⁰.

On peut dire que depuis des siècles c'est l'aptitude à l'acte conjugal connaturel qui était considéré en droit canonique comme le signe et la preuve d'un mariage valide. Ceci s'explique par le fait que le droit, règle des relations interpersonnelles, doit s'appuyer sur des faits ou des réalités perceptibles et démontrables. Les anciens canonistes ne savaient comment discerner dans l'amour, intime et changeant, un critère sûr et stable de vie en commun. Mais voici que grâce au développement des sciences et des techniques psychologiques, l'on est désormais en mesure de mieux connaître les secrets de la personnalité, avec ses traits caractéristiques et essentiels, comme avec ses failles et mouvements irrésistibles. L'amour peut désormais entrer dans la sphère canonique au titre d'aptitude à la communauté de vie conjugale.

8. Paul VI, Encyclique *Humanae vitae*, 25 juillet 1968, n. 8.

9. Même document, n. 9.

10. Can. 1081, § 2 — *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat jus in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem.*

C'est ainsi que la commission *De matrimonio*, œuvrant sur le projet du futur code, en est venue à cette décision :

Sur décision de la majorité du groupe, on propose le consentement comme un acte de la volonté par lequel l'homme et la femme constituent entre eux par un pacte une communion de vie conjugale — *consortium vitae conjugalis* — perpétuelle et exclusive, ordonnée par son caractère naturel à la génération et l'éducation de l'enfant. Il s'ensuit que parmi les éléments essentiels de l'objet du consentement, dont l'exclusion rend le consentement invalide, il faut comprendre le droit à la communion de vie — *jus ad vitae communionem*, de sorte que le can. 1086, § 2 s'entend comme suit : « Mais si une ou les deux parties excluent par un acte positif de la volonté le mariage lui-même ou le droit à la communion de vie, ou le droit à l'acte conjugal, ou bien une propriété essentielle du mariage, il contracte invalide. »¹¹

La capacité au mariage exige donc désormais, en plus de l'aptitude à concéder au conjoint le *jus ad conjugalem actum*, celle de lui concéder aussi le *jus ad vitæ communionem* ; la *communio vitæ* étant ainsi entendue en un sens de relations interpersonnelles et non simplement en celui de cohabitation¹².

Mais ni la doctrine théologique du Concile et de l'encyclique, ni les règles du futur code ne pouvaient introduire le *consortium vitæ*, à titre de fin essentielle du mariage, dans le domaine proprement canonique, celui de la norme légale. Ce pas a été franchi, non sans subtilité, par une sentence rotale coram Anné, du 25 février 1969. M^{gr} Lucien Anné, qui est membre de la commission de révision du code en même temps que juge de la Rote, profite d'une cause fort difficile de lesbianisme pour alléguer, en droit, la doctrine conciliaire. Il écrit donc :

Cette proposition du 2^e Concile du Vatican a un sens juridique. Elle ne concerne pas, en effet, le simple fait de l'instauration de la communauté de vie, mais le droit et l'obligation à cette

11. *De Matrimonio*, dans *Communicationes* 3 (1971) pp. 75-76.

Ex voto majoris partis cœtus, consensus proponitur ut actus voluntatis, quo vir et mulier fœdere inter se constituunt consortium vitæ conjugalis, perpetuum et exclusivum, indole sua naturali ad prolem generandam et educandam ordinatum. Unde sequitur, inter elementa essentialia objecti consensus, quorum exclusio consensum reddit invalidum, recensendum esse jus ad vitæ communionem, ita ut can. 1096, § 2 sic sonet : « At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut jus ad vitæ communionem, aut jus ad conjugalem actum, vel essentialium matrimonii proprietatem, invalide contrahit. »

12. Même article, p. 76.

intime communauté de vie, qui a comme élément le plus spécifique l'union intime des personnes par laquelle l'homme et la femme deviennent une seule chair, à laquelle, comme à un sommet, tend cette communauté de vie¹³.

Par suite, le consentement matrimonial est défini par cette sentence rotale comme

... un acte de volonté par lequel l'homme et la femme constituent entre eux par un pacte conjoint, ou par un consentement irrévocable, une communion de vie conjugale — *consortium vitae conjugalis* — perpétuelle et exclusive, ordonnée par son caractère naturel à la génération et à l'éducation de l'enfant. Par là, l'objet formel substantiel de ce consentement est non seulement le droit au corps — *jus in corpus* — perpétuel et exclusif, en vue d'actes aptes de soi à la génération de l'enfant, à l'exclusion de tout autre élément formel essentiel, mais il comprend aussi le droit à une communion de vie — *ad vitae consortium* — ou à une communauté de vie qui est à proprement parler matrimoniale, comme aussi les obligations corrélatives ou le droit à « une conjonction intime des personnes et des œuvres » par laquelle elles se complètent l'une l'autre pour associer leur action à Dieu dans la procréation et l'éducation de nouveaux vivants¹⁴ »¹⁵.

Lorsqu'il définit le sacrement de mariage, le projet de la *Lex Ecclesiae fundamentalis* déclare que les époux se consacrent par lui « pour s'aider l'un l'autre dans la vie conjugale, comme aussi dans la génération et l'éducation de l'enfant, en vue de leur sanctification mutuelle »¹⁶.

13. *Coram L. Anné*, 25 february 1969, dans *Ephemerides juris canonici* 26 (1970) p. 429.

14. Encyclique *Humanae vitae*, n. 8.

15. *Coram L. Anné*, pp. 430-431.

Rectius, itaque, consensus matrimonialis definitur: actus voluntatis quo vir et mulier fœdere inter se seu irrevocabili consensu constituunt consortium vitae conjugalis, perpetuum et exclusivum, indole sua naturali ad prolem generandam et educandam ordinatum.

Objectum, exinde, formale substantiale istius consensus est non tantum jus in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem, excluso omni alio elemento formali essentiali, sed complectitur etiam jus ad vitae consortium seu communitatem vitae quæ proprie dicitur matrimonialis, necnon correlativas obligationes, seu jus ad « intimam personarum atque operum conjunctionem », qua « se invicem perficiunt ut ad novorum viventium procreationem et educationem cum Deo operam sociant » (*Enc. Humanae vitae*).

16. *Schema Legis Ecclesiae fundamentalis*. Textus emendatus, Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, 1971, can. 72, p. 44.

Comme un théologien l'a lucidement exprimé :

La finalité fondamentale du mariage n'est donc ni la multiplication numérique de la vie humaine, ni le développement humain des époux : c'est l'accomplissement et la diffusion d'une valeur qui transcende et incorpore ces aspects particuliers : l'amour, à l'imitation de sa source suprême, Dieu, qui est Amour¹⁷.

En termes analogues, Jean Onimus écrit :

L'amour adulte trouve son bonheur en lui-même, dans la joie d'être ensemble, dans la confiance et l'échange quotidiens. Il se sert de son accomplissement charnel comme d'une preuve et d'une confirmation mais il ne se fonde pas sur lui et sa fécondité est ailleurs : dans l'union de deux existences complémentaires¹⁸.

C — Indissolubilité du mariage

Le droit canonique actuel, dans ses normes substantives comme dans ses règles jurisprudentielles, considère le mariage comme indissoluble.

Les recherches exégétiques, théologiques ou historiques actuellement en cours, au sujet de l'indissolubilité conjugale voulue par le Christ¹⁹, ne peuvent modifier la position présente du droit canonique ; car celui-ci ne saurait fonder sur de simples hypothèses, ou sur des documents de travail, des normes de conduite aussi importantes que celles de la vie conjugale. Si ces recherches débouchent sur des avenues nouvelles, le droit s'y conformera. Entre-temps, sa position classique demeure. C'est d'ailleurs celle du 2^e Concile du Vatican :

Et c'est par sa nature même que l'institution du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation qui, tel un sommet, en constituent le couronnement. Aussi

17. Carlo Colombo, *Union et procréation ne peuvent être séparées par le désir de l'homme*, dans *La Presse*, 2 octobre 1969, p. 57.

18. Jean Onimus, *Interrogations autour de l'essentiel*, [s.l.] Desclée De Brouwer, [1967], p. 176.

19. Voir, par exemple, L. de Naurois, *Le problème de la dissolution du mariage par l'Eglise*, dans *Nouvelle revue théologique* 93 (1971) pp. 50-77. On y trouve une bonne bibliographie sur la question. Lire aussi : Aloysius Ambrozic, *Indissolubility of Marriage in the New Testament: Law or Ideal?*, dans *Studia canonica* 6 (1972) pp. 269-288.

l'homme et la femme qui, par l'alliance conjugale « ne sont plus deux, mais une seule chair » (Matt., 19 6), s'aident et se soutiennent mutuellement par l'union intime de leurs personnes et de leurs activités ; ils prennent ainsi conscience de leur unité et l'approfondissent sans cesse davantage. Cette union intime, don réciproque de deux personnes, non moins que le bien des enfants, exigent l'entière fidélité des époux et requièrent leur indissoluble unité ²⁰.

Le Tribunal de la Signature apostolique a rejeté comme dénuée de preuve l'opinion d'après laquelle « l'unité indissoluble du mariage sanctionnée par le Christ est appelée 'idéal', le 'meilleur', mais ne doit en aucune façon être considérée comme une norme ou une loi pour les époux chrétiens » ²¹.

Un groupe de cinq psychologues canadiens, après avoir étudié le problème des « mariages à l'essai » chez les jeunes, a formulé des considérations pertinentes :

Ils font face, disent-ils, à une nouvelle situation et les cas cliniques sont de plus en plus nombreux. Quelle est leur attitude dans ce cas ? Ils sont pour le moins prudents et enclins à inviter les couples à la réflexion. Il leur semble que la vie commune dans de telles conditions est une aventure très difficile dont les répercussions psychologiques sont plus nombreuses qu'on ne croit. « Pour la femme surtout qui, selon sa nature, se donne énormément en amour, l'insécurité vécue au jour le jour est nocive à la longue. Elle est limitée dans son champ d'action. Il y a certains gestes qu'elle n'osera pas faire de peur que l'autre se rebiffe. Cette crainte consciente du départ de l'autre se rencontre souvent chez les clients que nous recevons en consultation. L'engagement ne peut être total et entraîne donc des frustrations et des méfiances qui sont nuisibles à l'épanouissement du couple » ²².

La conception canonique du mariage entend se fonder sur cette perspective, qui est l'authenticité de l'amour. On a écrit, pour un autre propos, un texte qui vaut identiquement au sujet de l'indissolubilité et qui décrit bien l'inspiration du droit matrimonial :

20. Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n. 48, § 1.

21. *Lettre du Tribunal de la Signature apostolique au Cardinal Alfrink sur les procès matrimoniaux*, 30 décembre 1971, dans *La Documentation catholique* 69 (1972) p. 618.

22. Anne Richer, *Mariage d'essai ou vie commune sans statut légal*, dans *La Presse*, 18 janvier 1969, p. 44.

Ou bien on accepte que la sexualité devienne un simple produit de la société de consommation, dont il s'agit d'organiser rationnellement l'usage, ou bien on pense que l'amour humain est toujours une rencontre de l'homme et de Dieu, qu'il est un des points d'insertion essentiels du sacré dans l'existence humaine, qu'il appartient par toute une part de lui-même au mystère, qu'il échappe comme tel aux prises de ce dont l'homme peut disposer arbitrairement : en d'autres termes, qu'il est un sacrement. C'est cette signification sacrée de l'amour que l'Église défendra jusqu'au bout. Et elle la défendra parce qu'elle sait que ce sont les valeurs humaines qu'elle défend ainsi. La question de la régulation des naissances n'est pas la seule où l'Église affronte en ce domaine les prétentions du sécularisme. Elle apparaît aussi intransigeante quand elle condamne le divorce et défend l'indissolubilité du mariage. Mais elle sait qu'ici également elle suscite de dramatiques situations. Il lui serait facile de gagner des adeptes en faisant de larges concessions aux mœurs qui tendent à s'établir. Mais cette Église dégradée dans sa morale serait aussi méprisable que l'Église vidée de ses dogmes que certains voudraient promouvoir²³.

D — Le contrat matrimonial

Le droit canonique actuel considère le mariage comme un état de vie permanent établi entre deux conjoints, par un pacte mutuel, d'après les conditions voulues par l'Église.

Cette position du droit canonique suppose l'existence d'un ordre préétabli par Dieu, d'une nature et d'une valeur objectives du mariage chrétien. Comme l'écrit encore le cardinal Daniélou :

La question, en effet, est aujourd'hui de savoir si l'homme dispose de lui arbitrairement selon le projet qu'il se donne et sans se référer à aucun ordre objectif — ou bien s'il y a un sens inscrit dans la réalité elle-même, en sorte que l'homme ne s'accomplit qu'en se conformant à cet ordre inscrit dans les choses. Peu importe qu'on appelle cette norme objective nature ou loi. Elle tire de toute manière sa valeur d'être l'expression du dessein de Dieu. Et c'est l'exigence intérieure d'être accordé à la volonté de Dieu qui en constitue la motivation fondamentale. Précisément, pour beaucoup de modernes, toute morale objective est

23. Jean Daniélou, *La signification d'Humanae vitae*, dans *La Croix*, 23 septembre 1968.

présentée comme une répression et une aliénation. Or c'est bien au contraire la condition de la vraie liberté. Ce sont les hommes vraiment libres, libérés des captivités et des conditionnements, qui accordent leur comportement à leur vocation. Et c'est à tendre vers cette liberté que toute loi est ordonnée ²⁴.

Face à ce concept chrétien d'un mariage indissoluble, une autre question se pose en certains secteurs de l'Église où l'on est plus profondément troublé par les angoisses du monde en cette époque de transition : celle de la capacité de l'homme de prendre un engagement permanent en ce qui concerne sa vie personnelle. Le Tribunal de la Signature apostolique a condamné l'opinion selon laquelle « la célébration du mariage n'est pas considérée comme le contrat par lequel a lieu le mariage, mais comme un début matrimonial qui inaugure les relations entre époux et devient mariage progressivement » ²⁵.

Il est clair que le 2^e Concile du Vatican distingue entre l'état conjugal et l'acte consensuel par lequel les époux s'y engagent. En cela, le droit canonique n'est pas modifié : on entre dans l'état conjugal par un pacte qui revêt la nature d'un contrat et qui devient pour les baptisés un sacrement chrétien. Par suite, le mariage, la vie conjugale et le sacrement sont pareillement permanents et indissolubles.

Le droit ecclésial fait ici un acte de foi en la personne humaine, la croyant capable d'atteindre à une lucidité et une maturité qui garantissent une connaissance de soi et une prévision de l'avenir suffisamment adéquates pour viser à une poursuite progressive, constante et ininterrompue du bonheur.

24. Même endroit.

25. *Lettre du Tribunal de la Signature apostolique*, p. 619.

II

DIVERSES VOIES
DE RUPTURE DU MARIAGE

En droit canonique, le seul mariage considéré comme indissoluble est celui qui a été dûment contracté et consommé par deux personnes baptisées. Tous les autres mariages sont susceptibles de rupture, en certaines circonstances et à certaines conditions.

A — Dispense du mariage non-consommé

Conformément au can. 1119, un mariage non consommé est dissous par la profession religieuse solennelle et il peut aussi l'être par une dispense spéciale du Siège apostolique.

La procédure requise pour l'obtention de la dispense pontificale a été récemment révisée, simplifiée, adaptée aux techniques et à l'esprit contemporains²⁶.

B — Dissolution en vertu du privilège paulin

Un mariage conclu entre des non-baptisés, même après consommation, peut être dissous en faveur de l'un des conjoints désireux d'adhérer au catholicisme²⁷.

C — Dissolution en vertu du privilège apostolique

Également pour favoriser la foi de l'un des conjoints, le privilège « pétrin » ou « apostolique » a été appliqué par Pie XII

26. Voir : Congregatio de Disciplina sacramentorum, *Instructio de quibusdam emendationibus circa normas in processu super matrimonio rato et non consummato servandas*, 17 maii 1972, Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, 84 p.

27. Voir Canons 1120-1127.

à pratiquement toutes les situations où l'un des deux conjoints n'était pas baptisé. Pour des motifs de vie chrétienne, des mariages dûment contractés, même avec dispense ecclésiastique, et même sub-séquemment consommés, ont été dissous par privilège pontifical lorsque des motifs valables le suggéraient.

Cependant, ce mode de dissolution a été suspendu et remis à l'étude par Paul VI. Dans une entrevue du 30 avril 1971, le cardinal Seper, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, a exposé les raisons de cette décision.

Le cardinal a déclaré qu'il y a aujourd'hui de nombreux théologiens qui conçoivent de sérieuses réserves sur la justification de l'usage du pouvoir papal de dissoudre les mariages de personnes non baptisées lorsqu'il n'y a pas de conversion. Ces théologiens croient qu'en ces dernières décennies de telles dissolutions étaient accordées plutôt pour un motif pastoral *ad hoc* que par suite d'une mûre réflexion théologique. Ils ne nient pas que de solides arguments théologiques puissent exister en faveur de ce pouvoir papal, mais il leur semble simplement qu'en ce moment de l'histoire, les arguments avancés ne sont pas assez forts. Les théologiens doivent établir le fondement théologique et juridique précis de la tradition de l'Église, sans lequel les solutions pratiques et pastorales sont susceptibles d'être nocives à la longue, ou même erronées ²⁸.

L'épiscopat canadien s'étant enquis de l'état de choses auprès de la Congrégation pour la doctrine de la foi, le cardinal Seper a répondu, le 29 septembre 1971, au président de la Conférence catholique canadienne :

À ce sujet, nous vous communiquons que le Souverain Pontife, Paul VI par la divine Providence, a décrété une étude ou enquête sur la question de la dissolution du mariage en faveur de la foi, même quand la partie demanderesse ne veut pas se convertir à la religion catholique.

Mais comme l'étude n'est pas encore terminée dans ce cas, les causes pour dissolution de mariages de ce genre ne peuvent être entendues pour le moment ²⁹.

28. Dans *Canon Law Society of Great Britain, Newsletter*, n. 11, Décembre 1971.

29. Cardinal F. Seper, *Letter to M^{gr} J. A. Plourde*, septembre 29, 1971.

D — Déclaration de nullité

Dans le cas des mariages malheureux, la principale mesure corrective prévue par l'Église reste la déclaration de nullité. Là-dessus, L. de Naurois, pourtant canoniste, écrit avec peu de justesse que « les cas de nullité du mariage sont peu nombreux, rarement vérifiés et souvent sans relation avec les causes de mésentente. »³⁰ De son côté, Jean Passicos écrit, avec plus de nuances mais d'après une information encore inadéquate :

On sait que la jurisprudence des tribunaux ecclésiastiques, de la Rote romaine en particulier, essaie de tenir compte des éléments de plus en plus complexes et mieux connus qui entrent en jeu dans le consentement matrimonial. Cependant il semble que l'Église n'ait pas encore tiré tout le parti des dimensions nouvelles que Vatican II a bien mises à jour lorsqu'il parle de « la communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple... »³¹ Dans quelle mesure faut-il et peut-on s'appuyer sur cette donnée ? Sera-t-elle demain un critère objectif essentiel au mariage... ?³²

À eux seuls ces deux passages, écrits par des spécialistes, dévoilent l'obscurité qui entoure les déclarations de nullité ou les « procès de mariage ». Disons donc, tout en regrettant les failles dues à l'insuffisance ou à l'incompétence du personnel des tribunaux ecclésiastiques, qu'il importe de signaler les progrès extraordinaires accomplis dans ce domaine au cours des dernières années.

Il pourrait même être loisible d'affirmer que sauf en des cas exceptionnels, la jurisprudence actuelle, adéquatément comprise et appliquée, permettrait de déclarer nuls presque tous les mariages de conjoints qui refusent d'honorer leurs engagements.

1 — La procédure

Pour qu'un mariage contracté devant l'Église soit déclaré nul il faut démontrer, par une procédure canonique, soit sommaire, soit formelle, l'existence d'un vice substantiel au moment même de l'engagement.

30. L. de Naurois, *Le problème de la dissolution du mariage par l'Église*, p. 50.

31. Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n. 48, § 1.

32. Jean Passicos, *L'Accès des divorcés aux sacrements*, dans *Prêtres diocésains*, novembre 1972, p. 418.

Dans certains cas de vice contractuel résultant soit d'un empêchement dirimant, soit d'un défaut de forme, l'évêque local peut procéder d'une façon sommaire à l'étude de la cause et déclarer la nullité du mariage sans qu'il soit généralement nécessaire de recourir à une seconde instance³³.

Lorsque la nullité est moins obvie, il faut recourir à une procédure formelle requérant deux instances et aboutissant à deux sentences conformes en faveur de la nullité. Cette procédure formelle a été simplifiée par le motu proprio *Causas matrimoniales* du 28 mars 1971.

2 — *Les vices de l'engagement*

L'engagement matrimonial, c'est-à-dire l'acte contractuel, ou la cérémonie devant l'Église, peut être invalide sous divers chefs, notamment ceux de défaut de forme, d'empêchement dirimant ou de vice de consentement.

C'est surtout au niveau du consentement que se situent la plupart des causes de nullité du mariage. Celle-ci peut résulter de l'influence extérieure, d'actes de la volonté ou d'insuffisances mentales.

a — Influence de la force et crainte

Le canon 1087³⁴ permet de déclarer nul un mariage conclu sous l'influence d'une crainte indue.

b — Intention positive contre la substance du mariage

D'après le canon 1086, § 2, « ... si une ou les deux parties excluent par un acte positif de la volonté le mariage lui-même ou tout droit à l'acte conjugal — *omne jus ad conjugalem actum* — ou bien une propriété essentielle du mariage, elles font un contrat invalide. »³⁵

33. Voir : Paul VI, motu proprio *Causas matrimoniales*, 28 mars 1971, dans *Acta Apostolicæ Sedis* 63 (1971) p. 445.

34. Can. 1087, § 1. Invalidum quoque est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco et injuste incussum, a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium.

35. Can. 1086, § 2. At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne jus ad conjugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit.

La jurisprudence récente ajoute à ces divers objets possibles de simulation celui du *consortium vitæ*.

c — Maladie mentale rendant le conjoint inapte à poser un acte véritablement humain, telle la schizophrénie.

*d — Incapacité psychique de donner un vrai consentement à cause de diverses carences, telles que : le manque 1) de connaissance intellectuelle, comme dans le cas d'ignorance de la nature du mariage ; 2) de discernement prudentiel ou *discretio iudicii* comme dans le cas d'immaturité mentale ; 3) d'équilibre mental en ce qui concerne le mariage, comme dans le cas d'impuissance psychique, ou de *dementia circa rem uxoriæ* ; 4) de délibération ou *libertas electionis*, en raison, par exemple, de perversion de l'instinct sexuel.*

e — Incapacité de remplir les obligations matrimoniales ³⁶

Le contrat matrimonial est invalide si, au moment où il s'engage, l'un des conjoints est radicalement incapable de remplir les obligations essentielles du mariage. Quelles que soient par ailleurs son intention et sa lucidité, ce conjoint ne peut s'engager valablement à accomplir une obligation dont il est incapable ³⁷.

36. Voir *De Matrimonio*, dans *Communicationes* 3 (1971) p. 77.

37. Voir *Coram Ch. Lefebvre*, 2 decembris 1967, dans *Monitor Ecclesiasticus* 93 (1968) pp. 472-473.

III

DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE

Les nouvelles voies ouvertes aux déclarations de nullité procèdent d'un développement récent de la pensée dans un triple domaine : théologie, droit canonique, science psychologique.

A — Théologie

La modification doctrinale la plus marquée dans le champ de la vie matrimoniale est sans doute la déclaration conciliaire sur la fin essentielle du mariage. Le *Codex juris canonici* consacre en droit la hiérarchie classique remontant à saint Augustin et faisant du *bonum prolis* l'unique fin primaire de l'état conjugal. Déjà l'encyclique *Casti connubii* de Pie XI, en date du 31 décembre 1930, reconnaît une certaine primauté à l'amour ; Pie XII dans une allocution à la Rote, le 30 octobre 1941³⁸, affirme que la fin « secondaire » qui est le bien des époux eux-mêmes est intrinsèque au mariage tout comme la fin primaire qui est la génération de l'enfant. Mais il a fallu au Concile de longues réflexions et de forts affrontements pour en arriver à l'affirmation que le *consortium vitæ* est primordial parmi les fins du mariage³⁹. Cet enseignement a été repris d'une façon plus claire encore par l'encyclique *Humanæ vitæ* de Paul VI.

Un autre point important de l'évolution doctrinale se découvre dans l'allocution prononcée par Pie XII, le 30 octobre 1941. Le pape y explique que seule la certitude morale est requise pour le prononcé d'une sentence de nullité. Cette déclaration n'avait rien de nouveau théoriquement ; mais l'insistance sur ce point

38. Pie XI, Encyclique *Casti connubii*, 31 décembre 1930 dans *Acta Apostolicæ Sedis* 22 (1930) p. 542 ; Pie XII, *Allocution au Tribunal de la Rote*, 30 octobre 1941, dans *Acta Apostolicæ Sedis* 33 (1941) p. 424.

39. Voir Philippe Delhay, *Les problèmes du mariage et de la famille*, dans [Bernard Lambert, o.p.], *La nouvelle image de l'Église. Bilan du Concile Vatican II*, [Tours], Mame, [1967], pp. 499-506.

persuada les tribunaux qu'ils pouvaient se départir de l'extrême rigidité auparavant exigée dans la preuve d'invalidité.

En même temps, une perspective ecclésiologique plus pastorale, inspirée par le Concile et exposée nombre de fois par Paul VI, permet aux cours matrimoniales de relâcher la rigueur procédurière héritée du droit romain en faveur d'une recherche plus souple et plus efficace de la vérité.

B — Droit canonique

Par suite de l'exposé doctrinal du Concile, l'introduction du *consortium vitæ conjugalis*, comme fin essentielle du mariage, sur le plan même de la jurisprudence, permet de résoudre un très grand nombre de problèmes conjugaux.

On peut croire que la plupart des situations malheureuses jusqu'ici insolubles pourront être étudiées et réglées grâce à ces normes nouvelles. Il est notoire en effet que l'échec de nombreux mariages est dû à des déficiences qui affectent les conjoints dans la structure même de leur psychisme et les rendent inaptes aux relations interpersonnelles harmonieuses requises pour un véritable *consortium vitæ conjugalis*.

Le motu proprio *Causas matrimoniales*, tiré du projet d'un futur code, permet des améliorations valables dans la procédure matrimoniale.

Signalons aussi que, sous l'influence des préoccupations pastorales du Concile et grâce aux insistentes bibliques de l'ecclésiologie, le droit canonique est en voie de revêtir un caractère moins étroitement juridique et plus proprement ecclésial. Son inspiration devient de moins en moins celle du droit romain et de plus en plus celle de la théologie et de l'évangile ; ce qui comprend un plus grand souci de l'authenticité surnaturelle, du bonheur des personnes et de la finalité propre de l'Église.

C — Science psychologique

Grâce aux découvertes psychologiques, psychiatriques ou psychanalytiques, le droit canonique se voit aujourd'hui doté d'un

instrument qui lui permet de pénétrer dans l'intimité de la personne et au cœur même de l'acte humain.

Auparavant limité à l'aspect extérieur des relations sociales, le droit peut maintenant percevoir et démontrer les éléments internes des actes sociaux qui constituent son objet.

En raison du progrès accompli par la psychologie des profondeurs, l'on peut connaître avec une certitude suffisante la constitution psychique de la personnalité, ses orientations et réactions subconscientes, la structure connatuelle des relations interpersonnelles. C'est ainsi que l'amour conjugal — ou le *consortium vitæ conjugalis* —, devient un domaine perceptible et démontrable où le droit peut agir avec lucidité et sécurité.

Mentionnons, à titre d'exemple, qu'un bon psychiatre peut attester de la véracité d'une partie demanderesse, avec beaucoup plus de crédibilité et de certitude que le meilleur des témoins qui rapporte des confidences ou des observations anecdotiques.

D — *Pastorale*

La situation de catholiques validement mariés, séparés de leur conjoint et vivant désormais maritalement hors du mariage canonique, fait l'objet de nombreuses recherches, en vue d'une clarification de leur statut ecclésial. D'après les normes actuelles, « les catholiques qui se résignent ainsi, bien que souvent profondément croyants, au remariage purement civil sont par là-même privés des sacrements de pénitence et d'eucharistie »⁴⁰.

Devant cette situation, très répandue dans les pays où le catholicisme est minoritaire et où la foi est peu personnalisée, certaines issues, dites « pastorales », ont été proposées.

1 — *Une solution de for interne*

Le conseil de la Société canadienne de droit canonique a présenté à la Conférence catholique canadienne, au printemps de 1972, une recommandation qui reste dans le domaine du for interne et relève de la théologie morale plutôt que du droit. Le document rappelle

40. L. de Naurois, *art. cit.*, p. 51.

... que ceux qui sont dans un état et une occasion de péché grave ne peuvent dignement et fructueusement recevoir l'absolution et la communion à moins, non seulement de se repentir de leurs fautes passées, mais aussi de former un propos efficace de remplir à l'avenir leurs graves obligations morales.

Bien qu'il soit très vrai, du moins objectivement, que ce propos de conversion doive inclure l'intention de ne pas avoir de relations sexuelles avec un partenaire auquel on n'est pas vraiment marié, et qu'il puisse aussi requérir la décision de se séparer totalement du partenaire d'une union invalide, le fait que le pénitent n'en arrive pas à cette décision n'indique pas nécessairement dans chaque cas des dispositions indignes.

Dans certains cas au moins, même le confesseur ne peut être certain que les parties devraient se séparer (si, par exemple, elles ont à l'égard de leurs enfants des devoirs qu'ils ne peuvent remplir qu'en restant ensemble) ; même si le confesseur sait (ou pense qu'il sait) ce que le pénitent doit faire, il n'a pas le droit de conclure à la mauvaise foi de ce dernier s'il ne partage pas le point de vue de son confesseur sur ses obligations.

Nous croyons que divers genres et degrés de bonne foi — *good faith* — sont possibles dans des cas de ce genre pour rendre une personne invalidement mariée capable d'une communion fructueuse même si nulle reconnaissance du mariage lui-même n'est possible. A fortiori, si le pénitent et le confesseur sont convaincus de la nullité du lien antérieur, il ne devrait pas y avoir d'obstacle à la communion, quoique des efforts devraient être faits pour éviter le scandale si cela semble un danger réel.

Notons que trois postulats sont sous-jacents à cet exposé.

Le premier est que la continence est un acte tellement héroïque et pratiquement impossible que les pasteurs n'ont pas à y insister.

Le deuxième est que certaines personnes peuvent être dans un état d'ignorance invincible en ce qui concerne l'invalidité et l'illégitimité de leur situation extra-matrimoniale ; il est alors loisible de les laisser dans leur ignorance plutôt que de leur exposer la doctrine évangélique.

Le troisième postulat du rapport est qu'un mariage dûment célébré peut être invalide même s'il n'est pas déclaré tel *ad tramitem juris* ; ce qui est contraire aux normes canoniques, car celles-ci établissent qu'un mariage reste valide tant qu'il n'a pas

été déclaré nul selon une procédure approuvée par le droit ecclésiastique légitime.

2 — *Un statut privé*

La « *good faith* » solution prend une tournure plus officielle aux États-Unis. Les causes de ce genre y sont réglées au for externe par des tribunaux tout en gardant cependant un certain caractère privé. Voici la procédure originellement suivie par le tribunal de Chicago :

Un décret de « bonne foi » est émis par écrit par l'official, le vice-official ou l'un des juges réguliers du tribunal, aux conditions suivantes :

a) il doit y avoir un doute insoluble sur la validité du premier mariage. Le fondement de ce doute doit s'appuyer sur :

- la déclaration du demandeur indiquant l'invalidité ;
- les indications, au moins voilées, d'invalidité mentionnées par un ou deux témoins ;
- une bonne circonstance indiquant l'invalidité ;

b) le présent mariage de fait doit être stable ;

c) une assurance doit être requise, des parties du mariage de fait, qu'elles étaient de « bonne foi » au moment où elles se sont engagées dans cette union ;

d) il ne doit pas y avoir de scandale si l'on permet que le mariage en question se continue.

En pratique un décret de « bonne foi » n'est jamais concédé si le mariage est certainement valide, ou même si l'une des parties était catholique au moment du présent mariage ⁴¹.

Ici encore il faut signaler que cette procédure consacre un état subjectif des parties sans tenir compte de l'enseignement de l'Église sur deux points essentiels : 1) le doute même « insoluble » sur la validité du mariage antérieur n'influence aucunement sa validité, dès lors qu'il a été dûment contracté devant l'Église. Ceci est établi clairement par la présomption de droit du canon 1014 collationné avec le canon 1987 ; 2) la « bonne foi » des parties au moment de leur présente union ne les justifie pas pour tou-

41. Raymond G. Carey, *The Good Faith solution*, dans *The Jurist* 29 (1969) pp. 431-432.

jours ; elles devraient au contraire être éclairées par leurs pasteurs sur la véritable doctrine du Christ et de l'Église.

3 — *Un statut public*

Les deux solutions mentionnées ci-dessus ne sauraient être admissibles au for externe sans un accroc à la doctrine et au droit de l'Église. Aussi, un auteur européen suggère-t-il une autre voie. Il semble bien, dit-il, qu'on ne puisse se passer d'un nouveau statut général qui permette de normaliser la situation des divorcés remariés civilement ; statut qui tienne compte de leur condition pénible à divers égards et qui, d'autre part, ne soit pas une « porte ouverte » au divorce. Voici donc cette proposition :

Accepter cet état de fait sans lui reconnaître valeur matrimoniale, est-ce si contradictoire avec l'affirmation de la grandeur du mariage ? On peut penser que non. Mais on ne supprimera pas la tension réelle qu'il y a entre les deux. Si cela est possible, les divorcés remariés auraient la possibilité de quitter la situation de « pécheurs publics » ou de chrétiens de seconde zone. Pourquoi ne pas souhaiter une « réconciliation » avec l'Église, ou mieux « une situation de réconciliés » qui n'apparaîtrait pas comme un second mariage. L'anormalité de cette position qui demeure au fond face à la beauté du mariage indissoluble, devrait pouvoir recevoir une solution communautaire et être regrettée par ceux dont le cœur est ouvertement repentant ⁴².

Pour obtenir ce statut, il faudrait que les divorcés remariés demandent leur réintégration à la *communio totale* de l'Église, donnant par là un signe de regret de la faute commise, et exprimant leur conviction religieuse. Selon l'auteur, « leur désir de recevoir les sacrements serait ainsi fondé ».

Que conseiller aux pasteurs dans l'attente d'une telle évolution, si elle vient un jour ? Peuvent-ils accepter, dans des cas particuliers, aux sacrements des divorcés remariés ? Chacun est juge des demandes qui doivent être examinées avec sérieux et miséricorde : jugement pastoral en équité. Toute pastorale connaît des exceptions aux normes ; c'est encore plus vrai d'une pastorale des marginaux ⁴³.

Remarquons deux choses au sujet de cette suggestion de Jean Passicos : 1) il propose une « réconciliation » qui s'accorderait

42. Jean Passicos, *art. cit.*, p. 420.

43. Même article, p. 421.

sans qu'il y ait amendement de la part des coupables, ce qui est assez extraordinaire ; 2) il propose un statut soi-disant « spécial » qui, de fait, ne différerait en rien de celui des chrétiens fidèles à l'enseignement de l'évangile sur l'indissolubilité. Ne s'agit-il pas là, encore, d'une abdication de la mission magistérielle, vraiment pastorale, de l'Église ?

Du point de vue du droit canonique, ces trois solutions souffrent donc de vices radicaux : la première généralise des états de conscience fondés sur une ignorance que l'Église a précisément pour mission d'éclairer ; la deuxième transporte sur le plan juridique une règle de conscience et lui donne une valeur de norme générale ; la troisième propose un statut de fidélité à l'Église, alors que les divorcés remariés, qui sont en cause, rejettent l'indissolubilité du mariage chétien.

Pour le droit canonique, l'indissolubilité ne saurait être sauvegardée si l'on considère comme vraiment mariés et comme des chrétiens irréprochables des gens qui, aux yeux de l'Église, ne sont pas mariés de fait et qui ignorent le précepte évangélique.

Ne faudrait-il pas que pasteurs et fidèles saisissent mieux le sens chrétien du mariage indissoluble, sa grandeur, sa possibilité, sa valeur d'amour et de rédemption ? Ne devraient-ils pas s'attacher au bien-fondé de l'indissolubilité et chercher à mieux en saisir la portée dans la perspective « de notre accomplissement de personnes aimées de Dieu, appelées par lui à la béatitude » ? De Naurois remarque donc avec raison : « On est à cet égard frappé du peu de place faite, dans certains exposés, à cette recherche des exigences d'indissolubilité que le mariage comporterait par lui-même. » ⁴⁴

D'après les normes actuelles du droit canonique, pratiquement toutes les situations malheureuses pourraient trouver une solution soit par une véritable conversion chrétienne, soit du moins par une déclaration de nullité.

Dans les rares situations insolubles qui pourraient surgir, il faudrait faire appel au sens surnaturel, voire à l'héroïsme chrétien prôné par l'Évangile et rendu possible par l'Esprit.

44. L. de Naurois, *art. cit.*, p. 67.

IV

PRÉSUMPTION DU DROIT EN FAVEUR DU LIEN

D'après le canon 1014 : « Le mariage jouit de la faveur du droit ; c'est pourquoi, en cas de doute, il faut s'en tenir à la validité du mariage, jusqu'à ce que le contraire soit prouvé. »

Cette présomption de droit, qui ne s'applique pas dans le cas de privilège de la foi (canon 1127), signifie qu'un mariage célébré devant l'Église demeure valide aux yeux de l'Église jusqu'à ce qu'il ait été déclaré nul *ad tramitem juris*. Ainsi, une personne qui s'est mariée devant l'Église ne pourra contracter valablement un nouveau mariage à moins d'un indult pontifical ou d'une procédure judiciaire conforme au canon 1987 :

Après une deuxième sentence qui aura confirmé la nullité du mariage, si le défenseur du lien au niveau de l'appel n'a pas cru en conscience devoir en appeler, les conjoints ont le droit, dix jours après la signification de la sentence, de contracter de nouvelles noces.

Cette stipulation est maintes fois battue en brèche aujourd'hui, soit par des pasteurs, soit même par des tribunaux, qui permettent un nouveau mariage devant l'Église, sans que le premier ait été déclaré nul *ad tramitem juris*. Ces clercs semblent ignorer la grave responsabilité qu'ils assument en encourageant ces unions invalides.

La procédure signalée par le canon 1987 s'impose en effet *ad validitatem* comme il ressort, de toute évidence, de la tradition et de l'interprétation canonique.

A — Benoît XIV

Dans la constitution *Dei miseratione*, qui est la source du droit actuel, Benoît XIV déclare, au sujet des causes matrimoniales instruites hors de la cure romaine :

Durant l'instance d'appel de la première sentence, ou même s'il n'y en a pas par suite de la malice, de l'inattention, ou de

la collusion du défenseur ou des parties, si les deux ou l'un des conjoints ose célébrer de nouvelles noces, nous voulons et décrétons que non seulement on observe ce qui est statué contre ceux qui contractent un mariage interdit par l'Église, surtout qu'ils soient éloignés de la cohabitation jusqu'à ce que l'on ait prononcé une deuxième sentence de nullité dont l'on n'a pas appelé en dedans de dix jours, ou dont l'appel, une fois interjeté, a ensuite été retiré ; mais de plus, que le contractant ou les contractants d'un tel mariage soient totalement soumis à toutes les peines constituées contre les polygames par les saints canons et par les constitutions apostoliques ⁴⁵.

Les conjoints en cause ne peuvent donc se remarier valablement que si le premier mariage a été déclaré nul *ad tramitem juris* :

... si la première sentence a été conforme à la première, c'est-à-dire si, dans la seconde comme dans la première le mariage a été jugé nul et invalide, et que la partie ou le défenseur n'aient pas jugé en conscience devoir en appeler ou aient cru ne pas devoir poursuivre l'appel une fois interjeté : il y a pouvoir et liberté pour les conjoints de contracter de nouvelles noces — *in potestate, et arbitrio conjugum sit novas nuptias contrahere* ⁴⁶.

Au sujet des causes entendues à Rome, Benoît XIV décrète pareillement : « qu'une seule sentence prononcée sur la nullité ne suffise absolument pas pour donner aux conjoints la libre faculté de contracter de nouvelles noces » ⁴⁷. Il faut donc, pour que le premier mariage soit effectivement considéré comme invalide et

45. Benoît XIV, *Constitutio Dei miseratione*, 3 novembris 1741, dans *Codicis Juris canonici fontes*, cura Em^l Petri Card. Gasparri, vol. 1, p. 698.

Appellatione a prima sententia pendente, vel etiam nulla, ob malitiam vel oscitantiam, vel collusionem Defensoris, et partium, interposita, si ambo, vel unus ex conjugibus novas nuptias celebrare ausus fuerit, volumus, ac decernimus, ut non solum serventur, quæ adversus eos, qui matrimonium contra interdictum Ecclesiæ contrahunt, statuta sunt, præsertim, ut invicem a cohabitatione separentur, quoad usque altera sententia super nullitate emanaverit, a qua intra decem dies non sit appellatum, vel appellatio interposita deserta deinde fuerit ; sed ulterius ut contrahens, vel contrahentes matrimonium hujusmodi, omnibus pœnis contra polygamos a sacris canonibus, et constitutionibus apostolicis constitutis, omnino subjaceant.

46. Même document, p. 699.

... si secunda sententia alteri conformis fuerit, hoc est, si in secunda, æque ac in prima, nullum, ac irritum matrimonium judicatum fuerit, et ab ea pars, vel Defensor pro sua conscientia non crediderit appellandum, vel appellationem interpositam proseguendam minime censuerit : in potestate, et arbitrio conjugum sit novas nuptias contrahere.

47. Même document, p. 700.

Unica sententia super eadem nullitate pronunciata minime sufficiat ad tribuendam liberam conjugibus facultatem novas nuptias contrahendi.

que, en conséquence, le second puisse être valide, une sentence rendue *ad tramitem juris* :

... nous ne voulons absolument pas que le lien du mariage soit en aucun cas considéré comme dissous, à moins que deux changements, ou résolutions, ou sentences exactement semblables et conformes, aient été rendus sans que ni la patrie ni le défenseur du mariage aient cru devoir en appeler. Si l'on fait autrement et qu'on attente un nouveau mariage, que les transgresseurs de notre volonté sur ce point soient soumis aux peines statuées comme ci-dessus ⁴⁸.

B — La tradition constante

Cette position de Benoît XIV est reprise par la Sacrée Congrégation du Concile dans une instruction datée de 1840 : si

... la nullité du mariage a été décrétée, le défenseur du mariage devra en appeler conformément à la constitution susdite, et les conjoints ne pourront passer à d'autres engagements, à moins d'avoir obtenu une deuxième sentence conforme de nullité, sous menace des peines constituées contre les polygames dans la susdite constitution *Dei miseratione* ⁴⁹.

Le Saint-Office ⁵⁰ et la Sacrée Congrégation de la Propagande ⁵¹ réaffirment identiquement cette loi. Celle-ci est reprise dans le projet final du *Codex juris canonici* publié en 1916 ⁵².

C — Le droit actuel

Le canon 1987 du *Codex juris canonici* actuel reproduit la même norme avec seulement quelques corrections verbales. La Commission d'interprétation du Code a publié, en 1947, la déclaration suivante :

48. Même endroit.

49. Sacra Congregatio Concilii, *Instructio*, 22 Augusti 1940, dans *Codicis Juris canonici fontes*, vol. 6, p. 350.

50. Sacra Congregatio Sancti Officii, a. 1883, même ouvrage, vol. 4, p. 400, n. 30.

51. Sacra Congregatio de Propaganda Fide, *Instructio* a. 1883, même ouvrage, vol. 7, p. 484, n. 30.

52. *Codex Juris canonici, cum notis Petri Card. Gasparri*, Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, 1916, p. 827, can. 1989, avec références aux textes cités plus haut.

Est-ce que, en présence d'un doute positif et absolu sur la validité d'un premier mariage, le second doit être déclaré nul en vertu du canon 1014 ?

Réponse : Affirmativement, pourvu que la cause soit définie d'après le cours ordinaire du droit ⁵³.

Il ressort de cette réponse que le premier mariage, contracté devant l'Église, reste valide jusqu'à ce que le doute exprimé à son sujet ait été transformé en certitude d'invalidité. Cette certitude ne peut venir, d'après le droit canonique, que d'une procédure régulière. Commentant le droit actuellement en vigueur, Bartocetti écrit : « Une seule sentence portée pour la nullité du mariage n'est pas exécutoire... en conséquence... la validité du mariage demeure totale. » ⁵⁴ L'auteur avertit les pasteurs qu'ils doivent tenir compte de cette règle canonique :

Il convient certes que le confesseur ait toujours devant les yeux que le principe du canon 1014 en faveur du mariage vaut même pour lui ; qu'il sache que ce n'est pas à lui, mais au juge compétent, qu'il revient de prononcer une décision de nullité, et que le mariage mis en doute doit être régulièrement tenu pour valide, même au for interne, avant une double sentence sans appel ⁵⁵.

Dans une sentence rotale rendue en 1957, Brennan justifie ces normes canoniques au sujet du mariage : « Une fois célébré, il jouit de la faveur du droit, ou doit être tenu pour valide jusqu'à ce que le contraire soit prouvé. En effet, « il est plus tolérable... de laisser quelques-uns mariés à l'encontre de statuts humains, que de séparer contre les statuts du Seigneur des conjoints légitimes ⁵⁶ » ⁵⁷.

53. *Commissio Interpretationis Codicis*, 26 Junii 1947, dans *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947) p. 374.

54. Victorio Bartocetti, *Commentarius in Judicia ecclesiastica, juxta Codicem Juris canonici*, Auctore Michaële Card. Lega, Romæ, Azienda Libreria Cattolica Italiana, 1950, vol. 3, p. 220 *

55. Même ouvrage, p. 126.

56. 4^e Concile du Latran (1215) dans [Aemilius Friedberg], *Corpus Juris Canonici*, vol. 2. Lipsiæ, Tauchnitz, 1881, col. 337.

57. *Coram F. Brennan*, 28 martii 1957, dans *Sacræ Romanæ Rotæ Decisiones*, vol. 49, 1957, p. 255.

Semel autem celebratum gaudet favore juris, seu validum habendum est donec probetur contrarium Nam « tolerabilius est... aliquos contra statuta hominum dimittere copulatos, quam conjunctos legitime contra statuta Domini separare ».

V

ÉVOLUTION JURISPRUDENTIELLE

La jurisprudence canonique a récemment ouvert de nouvelles avenues en ce qui concerne les causes de nullité et les dispenses *super rato*. Ainsi, la preuve par document prend une importance plus grande, le recours aux experts peut s'étendre à tous les cas de défaut de consentement, la déclaration des parties peut servir de base à une démonstration convaincante. Grâce, par exemple, aux stipulations du motu proprio *Causas matrimoniales* et à l'usage des techniques modernes de communication, les procédures peuvent être simplifiées et la confection des actes accélérée.

Mais c'est surtout l'élargissement des chefs de nullité qui présente de nouvelles voies à la jurisprudence matrimoniale. Mentionnons quelques points qui facilitent la solution d'un grand nombre de causes : la nécessité d'une présence permanente de l'objet du contrat, la capacité d'accomplir les obligations conjugales, le caractère essentiel du droit au *consortium vitæ conjugalis*, l'influence du milieu sur le refus de l'indissolubilité, etc.

A — Permanence de l'objet contractuel

Pour que le consentement matrimonial soit valide, il faut que les deux parties soient aptes et consentent à réaliser, d'une façon connaturelle ou normale, l'objet du contrat tout au long de la vie conjugale à venir. Ceci s'applique identiquement et à la communauté de vie des époux et à la génération ou éducation de l'enfant. En d'autres termes, le contrat matrimonial comporte un droit ininterrompu — *omnes jus* — et à l'acte conjugal et à la communion de vie.

En ce qui concerne la nécessité de l'*omne jus ad actum conjugalem*, la jurisprudence a été condensée par Doheny dans une sentence célèbre qui affirme :

... qu'à l'essence du consentement conjugal appartient la cession perpétuelle et exclusive de son corps au conjoint, c'est-à-

dire qu'il doit lui être accordé à lui seul, toutes les fois qu'il le demande d'une façon raisonnable, selon les circonstances et les mœurs reçues [...]

Comme ce droit (à des actes vraiment conjugaux) est perpétuel, il n'admet pas de limitation de temps, ni d'interruption, ni de frontières hors desquelles le droit lui-même n'existe pas⁵⁸.

Le consentement est donc invalide si cet objet du contrat matrimonial est faussé ou limité ; par exemple, lorsque

... l'un ou l'autre des époux, ou les deux, méprisant et rejetant positivement le droit naturel énoncé et canonisé par l'Église, osent se dire et se considérer eux-mêmes comme l'unique source du droit en matière conjugale, et décident en conséquence de se servir de ce droit, non pas à perpétuité, mais selon leur désir : par exemple de s'en abstenir pendant un an ou deux (ou — ce qui pour notre propos est d'une égale conséquence — de ne pas s'en servir correctement) et plus tard seulement en jouir peut-être selon les lois de la nature, comme si l'on vient à posséder une meilleure situation, si l'on arrive à une parfaite guérison d'une certaine maladie et que l'on possède une maison en propre, et ainsi de suite. Par tout cela, il n'est absolument pas douteux que le droit lui-même à l'acte conjugal (qui est perpétuel de droit naturel) soit limité et restreint. Par suite, la validité du lien ne peut pas subsister avec des choses semblables⁵⁹.

Le mariage est donc invalide lorsque, pour un motif quelconque, une des parties refuse cet *omne jus*. Il en va de même si le *jus ad corpus* n'est pas donné d'une façon perpétuelle et continue. En effet : « ... la perpétuité, dans ce cas, comporte non seulement qu'on ne fixe pas aux droits conjugaux d'autre terme que la mort de l'un des conjoints, mais ni, non plus, quelque limitation ou interruption que ce soit⁶⁰ ». Ainsi, « il n'y a aucun doute que le mariage contracté avec exclusion temporaire du droit aux actes conjugaux est invalide, soit que le droit est exclu

58. *Coram G. Doheny*, 11 novembris 1953, dans *Sacræ Romanæ Rotæ Decisiones*, vol. 45, 1953, p. 659.

De essentia conjugalitatis consensus esse traditionem corporis comparti concedendam perpetuam et exclusivam, idest illi soli, toties quoties rationabiliter, pro rerum adjunctis et probatis moribus, illam petat, faciendam.

[...]

Cum hoc jus (ad actus vere conjugales) perpetuum sit, limitationem temporis non patitur, neque interruptionem, neque terminos extra quos jus ipsum non existat.

59. Même sentence, p. 660.

60. Même sentence, p. 659.

selon le vouloir du contractant (comme si l'on dit : je te donnerai le droit lorsque et comme je le voudrai), soit que le droit est restreint à un certain temps, par exemple au temps de stérilité. » ⁶¹

Pie XII avait auparavant déclaré, dans un texte important :

Si déjà au moment de la conclusion du mariage, au moins l'un des deux époux avait eu l'intention de restreindre aux moments de stérilité le droit conjugal lui-même, et pas seulement l'usage de ce droit, de telle sorte que, aux autres jours, l'autre époux n'aurait pas non plus le droit de réclamer l'acte, cela impliquerait un défaut essentiel du consentement matrimonial, qui comporterait de soi l'invalidité du mariage, pour la raison que le droit dérivant du contrat matrimonial est un droit permanent, ininterrompu, et non pas seulement intermittent, de chacun des époux vis-à-vis de l'autre ⁶².

Le *jus ad corpus* peut être affecté non seulement par le refus volontaire des parties, expressément formulé, mais aussi par leur incapacité radicale de faire l'acte conjugal ; cette incapacité constitue l'empêchement d'impuissance si elle est physique, et elle est un vice de consentement si elle est psychique ⁶³.

La jurisprudence ainsi nettement établie en ce qui concerne l'acte conjugal peut s'appliquer désormais de la même façon au *consortium vitæ*. Ainsi, une maladie mentale existant en germe au moment du mariage, et destinée connaturellement à empêcher plus tard un véritable *consortium vitæ*, soit durant toute la vie conjugale, soit durant une partie seulement, rendrait le consentement invalide. Ce principe est utilisé comme suit dans une sentence rotale :

Ceci se vérifie quand, au temps de la célébration du mariage, un contractant souffre déjà avec certitude d'une schizophrénie en voie de développement progressif vers un état de folie où, sans nul doute, il ne sera plus capable de remplir aucune obligation.

61. *Coram P. Felici*, 22 octobris 1957, dans *Sacræ Romanæ Rotæ Decisiones*, vol. 49, 1957, p. 625.

Nullum profecto dubium est quin irritum sit conjugium quod contrahatur cum exclusione temporaria juris ad actus conjugales, sive jus excluditur ad beneplacitum contrahentis (ut si quis dicat : dabo tibi jus quando et quomodo voluero), sive jus restringitur ad certum tempus, v.g. ad tempus ageneseos.

62. Pie XII, *L'Apostolat des sages-femmes. Questions morales de vie conjugale*, 29 octobre 1951, dans *La Documentation catholique* 48 (1951) col. 1484.

63. Voir Canons 1068, 1086.

Dans ces circonstances, en effet, une obligation perpétuelle ne peut être assumée par quelqu'un qui ne pourra l'accomplir que pour un certain temps seulement ⁶⁴.

B — Capacité d'assumer les obligations conjugales

Tandis que, naguère, on s'attachait surtout aux conditions de la forme contractuelle qui sont la connaissance intellectuelle et l'assentiment volontaire, on se préoccupe tout autant désormais de l'objet sur lequel porte le consentement.

Cette insistance nouvelle apparaît dans une sentence rotale qui rappelle à bon droit que, selon saint Thomas d'Aquin, « l'obligation n'a pas de valeur si quelqu'un s'oblige à donner ou à faire quelque chose dont il est incapable » ⁶⁵. Pour qu'un contrat soit valide, il faut qu'au moment même où il est conclu les deux parties soient réellement maîtresses de ce qu'elles s'engagent à livrer ⁶⁶. L'objet du pacte doit alors être présent en lui-même ou en ses causes connaturelles ; à son défaut, le contrat est invalide, même si l'objet venait plus tard à exister.

D'après cette même sentence : « Il est clair que personne ne peut contracter des obligations qu'il est incapable de remplir par ses propres moyens, même acquis. La doctrine tient pour invalide un contrat sur un objet relativement impossible, vu que nul n'est tenu à l'impossible. » ⁶⁷ De son côté, P. Huizing applique ce principe au mariage : « Celui qui est moralement incapable d'assu-

64. *Coram J. Pinto*, 20 novembris 1959, dans *Ephemerides Juris Canonici* 26 (1970) p. 184. L'auteur se réfère à J.R. Keating, *The Bearing of Mental impairment on the validity of Marriage*, 1964, pp. 109-200.

Atque idem verificatur cum tempore celebrationis matrimonii contrahens jam certo schizophreniam patitur sensim usque ad statum amentiae progredientem, ubi absque dubio nullius obligationis adimplendae ille capax erit. Nam his in adjunctis perpetuam obligationem assumere nequit qui solummodo ad aliquod tempus eam adimplere poterit.

65. Saint Thomas d'Aquin, *Commentum in Quatuor Libros Sententiarum*, Lib. IV, Dist. 34, a. 1, art. 2, dans *Opera omnia*, Parmæ, Fiaccadori, vol. 7, Pars 2^a, 1858, p. 984.

66. Voir tout l'article 2 au même endroit.

67. *Coram C. Lefebvre* 2 decembris 1967, dans *Monitor Ecclesiasticus* 93 (1968) p. 472.

... patet neminem posse contrahere obligationes quas incapax sit dotibus ipsis suis etsi acquisitis adimplere. Doctrina tenet invalidum esse contractum de objecto relative impossibili, cum ad impossibile nemo teneatur.

mer pour lui-même un tel lien, perpétuel et exclusif, du droit et de l'obligation de justice corrélative, est incapable lui aussi de faire un tel contrat. »⁶⁸

Selon la jurisprudence rotale, l'absence de l'objet contractuel s'identifie à l'incapacité d'accomplir les obligations inhérentes au contrat matrimonial. Traitant de ce thème, la Commission du futur code distingue, au sujet de l'incapacité de donner un consentement matrimonial valide, les trois modalités suivantes :

- 1) L'incapacité totale de donner un tel consentement à cause d'un mal ou trouble de l'esprit qui empêche l'usage de la raison ;
- 2) l'incapacité provenant d'un manque grave de discernement du jugement — *discretionis iudicii* — par rapport aux droits et devoirs matrimoniaux à donner et à accepter mutuellement ;
- 3) l'incapacité d'assumer les obligations essentielles du mariage qui provient d'une grave anomalie psycho-sexuelle⁶⁹.

Dans ce dernier cas, le contractant « est incapable de remplir l'objet du consentement et, par suite, incapable aussi de remplir l'obligation assumée »⁷⁰. Remarquons que « la grave anomalie psycho-sexuelle » dont il est ici question n'est pas seulement celle qui vicie le *jus ad corpus*, mais également celle qui préviendrait les rapports hétérosexuels harmonieux qui sont essentiels au *jus ad consortium vitæ*.

C — Éléments essentiels du « *consortium vitæ conjugal* »

Selon la sentence déjà citée de Lucien Anné, il est possible en certains cas de démontrer judiciairement que des éléments constitutifs du *consortium vitæ conjugal* font réellement défaut. En d'autres termes, il est parfois possible de prouver que

... en raison de l'état totalement dépravé de l'un ou l'autre des contractants, il manque en lui, d'une façon claire et incurable,

68. Voir même document, p. 473.

69. *De Matrimonio*, dans *Communicationes* 3 (1971) p. 77.

Quare distinguuntur : incapacitas totalis eliciendi talem consensum ob mentis morbum vel perturbationem qua usus rationis impeditur : incapacitas proveniens ex gravi defectu discretionis iudicii circa jura et officia matrimonialia mutuo tradenda et acceptanda ; incapacitas assumendi obligationes essentielles matrimonii proveniens ex gravi anomalia psycho-sexuali...

70. Même article, p. 77.

dès le temps des noces, des éléments sans lesquels nul ne peut réaliser un *consortium* quelconque de toute la vie qui soit matrimonial. Le *consortium vitae* manque alors en ses principes et, en ce sens, l'objet même du consentement matrimonial fait défaut.

Les conditions anormales du futur qui s'opposent fondamentalement à l'instauration de toute communauté de vie conjugale, de sorte que les principes pour l'instaurer font défaut, sont : 1) ou bien une très grave déviation ou perversion de l'instinct sexuel, comme, dans le cas d'homosexualité que l'on invoque, lorsque et pour autant que celle-ci éteint l'activité de l'instinct hétérosexuel ; 2) ou bien un trouble paranoïaque anormal de l'affectivité, ou un autre qui leur est égal.

Du reste, l'inhabilité du futur à assumer les charges substantielles de la vie conjugale ne peut se démontrer d'une façon concluante que sous ces deux chefs ⁷¹.

Résumons ces principes en rappelant la possibilité qu'au moment du mariage un conjoint, possédant la lucidité et la maturité mentales voulues pour poser un acte humain vraiment délibéré, soit cependant miné par un mal psychique indépendant de sa volonté, dont l'évolution connaturelle rendrait ultérieurement impossible, en permanence ou transitoirement, la pratique d'un véritable *consortium vitae*. Comme ce conjoint est alors incapable d'accomplir un objet essentiel de son engagement, il ne peut valablement contracter mariage.

Les facteurs graves qui s'opposent ainsi à un véritable *consortium vitae conjugalis* sont des failles d'ordre psychique et non des maladies d'ordre physique. La communauté de vie conjugale peut

71. *Coram L. Anné*, 25 februarii 1969, dans *Ephemerides Juris canonici* 26 (1970) p. 432.

... ob alterutrius contrahentium conditionem penitus depravatam, in isto, jam tempore nuptiarum, plane et insanabiliter ea deficere elementa, sine quibus nemo ædificare valeat quodcumque omnis vitæ consortium quod sit matrimoniale. Tunc deficit ipsum vitæ consortium in suis principiis et hoc in casu deest ipsum objectum consensus matrimonialis.

Abnormes nupturientis condiciones quæ funditus obstant instaurationi cujuslibet communitatis vitæ conjugalis — ita ut principia illud instaurandi deficient — sunt : vel sexualis instinctus gravissima deflexio vel perversio, uti, v.g. in casibus, conclamata homosexualitatis, si et quatenus hæc naturalem instinctus heterosexualis activitatem exstinguit, vel affectionis abnormis perturbatio paranoica aut hisce æqualis.

Ceteroquin, nupturientis inhabilitas assumendi onera conjugalis [vitæ] substantialia concludenter demonstrari tantum ex hisce duobus capitibus.

en effet exister malgré des infirmités physiques, car elle consiste essentiellement dans l'amour, qui est une union des esprits. En conséquence, le mariage n'est pas invalide quand un mal somatique, comme le cancer, qui est encore caché ou bénin au moment du contrat, doit, en se développant connaturellement rendre plus tard impossible certaines expressions de la communion de vie ou de la cohabitation. Le mal physique, ou les événements naturels (mauvaise santé, malchance), même s'ils peuvent empêcher selon le cours normal de l'existence certaines expressions de la communion conjugale, ne la détruisent cependant pas.

On pourrait décrire comme suit les éléments de la communauté de vie conjugale dont l'absence, à un degré grave, peut vicier le consentement matrimonial :

1) L'équilibre et la maturité requises pour une conduite vraiment humaine ; ce qui comprend, par exemple :

— la maturité de la conduite personnelle dans les rapports de la vie courante :

— la maîtrise de soi, indispensable à une conduite raisonnable et humaine ;

— la stabilité de la conduite et la capacité d'adaptation aux circonstances.

2) La relation d'amitié interpersonnelle et hétérosexuelle, dont les principaux facteurs sont :

— l'amour oblatif, qui recherche non pas seulement une satisfaction égotiste, mais le bien ou le bonheur de l'autre ;

— le respect de la personnalité affective et sexuelle du partenaire ;

— la douceur ou bienveillance du caractère et des manières dans les relations mutuelles.

3) L'aptitude à collaborer suffisamment à l'entraide conjugale. Ceci inclut, par exemple :

— le respect de la morale chrétienne et de la conscience de l'autre conjoint dans les rapports sexuels ou conjugaux ;

— la responsabilité de l'époux et de l'épouse, chacun selon son rôle, dans l'amitié conjugale ;

— la maîtrise des passions, impulsions ou instincts irrationnels qui mettent en péril la vie ou l'entente mutuelles.

4) L'équilibre mental et le sens de responsabilité requis pour le soutien matériel de la famille. Citons, comme exigences principales :

— la responsabilité respective de l'homme et de la femme dans la vie matérielle du foyer, stabilité au travail, prévoyance dans les dépenses, etc. ;

— la communication ou consultation mutuelles sur les points importants de la vie conjugale ou familiale ;

— l'objectivité et le réalisme dans l'appréciation des choses et des événements de la vie conjugale ou familiale ;

— la lucidité dans le choix et la détermination des fins et des moyens à poursuivre.

5) La capacité psychique de participer, chacun pour sa part normale, au bien des enfants. Ceci exige :

— la responsabilité morale et psychologique dans la génération des enfants ;

— la responsabilité parentale, propre au père ou à la mère, dans l'entretien, l'amour et l'éducation des enfants.

Si l'un des époux est *radicalement incapable*, malgré sa bonne volonté, de répondre d'une façon suffisante aux exigences d'une telle communauté de vie conjugale, il prive son conjoint d'un droit essentiel du mariage chrétien, il est incapable de remplir l'objet de sa promesse et, en conséquence, il contracte une union invalide.

D — L'erreur au sujet de l'indissolubilité

L'interprétation du terme « acte positif » de la volonté ⁷², requis pour que l'exclusion d'un élément essentiel rende le mariage invalide, a pris récemment une tournure nouvelle.

Jusqu'ici, le canon 1084, où il est déclaré qu'une erreur — *simplex error* — sur un élément fondamental du mariage ne vicie pas le consentement, était communément invoqué contre la nullité

72. Canon 1086, § 2.

dans les causes d'intention *contra bonum sacramenti*. Ainsi, la croyance d'un futur conjoint en la licéité du divorce ne signifiait pas qu'il entendait y recourir lui-même le cas échéant. Mais une sentence rotale récente adopte une tout autre perspective et établit le principe suivant : « L'erreur sur l'indissolubilité est acceptée, comme une présomption, à titre d'acte positif posé contre cette propriété. »⁷³ Au sujet de ce principe nouveau, Ewers cite un passage où Felici attaque l'ancienne interprétation selon laquelle la simple erreur n'est pas un acte positif. Ou mieux, il s'agit de ne plus considérer comme simples erreurs théoriques, mais comme fausses orientations pratiques, certaines croyances doctrinales :

... Si l'erreur est enracinée dans l'âme du contractant de telle sorte qu'elle en constitue une nouvelle nature, il est plus difficile d'admettre la divergence dont nous avons parlé : car généralement, l'homme agit selon ce qu'il ressent profondément ; à cause aussi de ce principe de la force motrice des idées ou images, d'après lequel l'image ou idée possède une efficacité d'autant plus grande, c'est-à-dire pousse d'autant plus fortement à agir, qu'elle est plus vive et plus profonde, qu'elle résonne plus puissamment dans l'intérieur de l'esprit⁷⁴.

Un autre juge de la Rote écrit :

Pour les non-catholiques, qui conçoivent le mariage comme une institution du simple droit positif, il est difficile d'affirmer comme encore valable la présomption générale qu'ils veulent contracter mariage tel qu'ordonné par le Dieu Créateur, surtout quand une telle présomption est contredite par des faits certains et univoques⁷⁵.

En s'appuyant sur ces deux positions, Ewers poursuit :

Les points exposés plus haut, qui démontrent tant et plus la difficulté de la question proposée, même s'ils sont affirmés directement et principalement des non-catholiques, peuvent pareillement s'appliquer à tous ceux qui nourrissent des opinions erronées

73. *Coram H. Ewers*, 18 maii 1968, dans *Monitor ecclesiasticus* 94 (1969) p. 402.

74. *Coram P. Felici*, 13 Julii 1954, dans *Sacræ Romanæ Rotæ Decisiones*, vol. 46, 1954, p. 616.

75. *Coram O. Bejan*, 10 maii 1967, *Monitor ecclesiasticus*, 94 (1969) p. 403.

Pro acatholicis, qui matrimonium concipiunt ut institutum juris mere positivi, difficile asseri potest validam adhuc esse generalem præsumptionem eos matrimonium contrahere velle prout a Deo Creatore est ordinatum, præsertim quando talis præsumptio factis certis et univocis eliditur.

sur les éléments essentiels du mariage : ils valent a fortiori pour ceux qui ont expressément rejeté de fait l'enseignement ou la doctrine catholiques qu'ils connaissaient. En réalité, le passage de l'erreur à l'acte de volonté se fait d'autant plus facilement que les vues erronées sont plus fortement imprégnées dans l'âme et sont devenues plus réfléchies. En d'autres termes, ce ne sont pas des sentiments superficiels, même pour le mal, qui mènent à l'exclusion de l'indissolubilité, mais bien la persuasion intime et ferme de l'esprit d'où il suit que l'unité de l'intelligence et de la volonté de l'homme atteint au plus haut point de la conjonction de ces facultés et l'unicité de leurs actes ⁷⁶.

E — Clarification de diverses incapacités psychiques

La jurisprudence rotale des dernières années a clarifié le rôle joué dans l'invalidité du mariage par de nombreuses failles psychiques, telles que la sociopathie, la débilité mentale, l'hystérie, la psychose maniaco-dépressive, la paranoïa, le sadisme, la tabo-paralyse générale, l'alcoolomanie, les divers troubles de la personnalité, l'épilepsie, l'homosexualité, etc.

Ces diverses affections mentales peuvent influencer de multiples façons sur le consentement matrimonial.

1) Par rapport à l'acte consensuel lui-même, l'on peut rencontrer :

a) une incapacité globale de poser un acte quelconque intégralement humain, comme dans le cas d'une véritable maladie mentale telle que la schizophrénie ;

b) une incapacité spécifique de poser un acte contractuel matrimonial vraiment responsable :

— en raison du manque de connaissance intellectuelle sur la nature théorique ou pratique du mariage ; c'est le cas d'ignorance chez une personne naïve ou simple ;

— en raison du manque de discernement du jugement — *discretio judicii* — : c'est le cas d'immaturité mentale ;

— en raison du manque de capacité psychique ; lorsqu'un contractant souffre de *dementia circa rem uxoriam*, celle-ci comprenant non seulement le *jus ad corpus*, mais aussi le *jus ad con-*

76. *Coram H. Ewers*, endroit cité, p. 403.

sortium vitæ ; comme par exemple dans certains cas de psychose maniaco-dépressive ;

— en raison du défaut de délibération — *libertas electionis* — ; ce serait le cas d'une déviation ou perversion de l'instinct social ou sexuel ;

— en raison de faiblesse du vouloir ; ce qui se constate non seulement chez ceux qui souffrent de psychasthénie, mais aussi chez les personnes affectées d'immaturité affective.

2) Par rapport à l'objet du contrat matrimonial, il peut se rencontrer une incapacité mentale de poursuivre la double fin essentielle du mariage, c'est-à-dire :

— non seulement le *omne jus ad actum conjugalem* apte par nature à la génération, comme dans le cas d'impuissance psychique ;

— mais aussi le *omne jus ad consortium vitæ conjugalis*, lequel comporte une relation hétérosexuelle connaturelle : ce serait le cas d'une personnalité sociopathique.

F — Certains vices psychiques du consentement

Il y a eu dans la jurisprudence de ces dernières années de remarquables approfondissements sur la nature et la portée juridique de certains troubles mentaux, tels que troubles du libre arbitre, impulsions coercitives, immaturité du jugement, immaturité affective.

1 — Troubles du libre arbitre

Pour que les futurs puissent contracter valablement mariage, ils doivent posséder une connaissance prudentielle adéquate de la vie conjugale ; conscience qui comporte trois composantes principales :

— l'exacte perception des réalités communautaires de la vie matrimoniale ;

— la juste appréciation des éléments existentiels du *consortium vitæ* : éléments moraux et psychologiques tout autant que physiques ;

— l'accueil sincère et pratique du conjoint en vue des rapports concrets d'amitié.

Cette conscience, qui est la *recta deliberatio*, peut être viciée par l'obnubilation de la volonté causée, selon la terminologie thomiste, par l'instinct ou appétit sensible :

... Il est manifeste que l'homme est entraîné, selon la passion de l'appétit sensible, à une certaine disposition. Par suite, selon que l'homme est dans une certaine passion, une certaine chose lui paraît convenable, tandis qu'elle ne le paraît pas à celui qui n'est pas passionné : comme quelque chose paraît bonne à un homme en colère qui ne le paraît pas à celui qui est calme ⁷⁷.

Ainsi, en ce qui concerne une action concrète et un choix précis tel que le mariage, il peut arriver que la passion ou l'impulsion infléchisse la volonté, parce que

... les actes et les choix des hommes portent sur des objets singuliers. De là, par le fait même que l'appétit sensitif est une puissance particulière, il a une grande puissance pour que l'homme soit disposé par lui sur des objets singuliers, de manière qu'une chose lui paraisse de telle ou de telle façon ⁷⁸.

Ces principes philosophiques sont transposés en droit canonique par diverses sentences rotales. Ainsi, selon Heard, une délibération insuffisante de la volonté peut résulter de certains troubles mentaux : « à cause d'un défaut dans l'équilibre des organes et dans la coordination des puissances, la volonté est rendue inefficace, et l'on a ou l'aboulie, comme on dit, ou l'inertie, ou bien une impulsion à laquelle on ne peut résister » ⁷⁹. D'après Wynen, il faut que soit exclue du consentement matrimonial « ... toute pré-détermination interne à laquelle l'homme, par suite de sa condition anormale, ne peut pas résister » ⁸⁰. Après avoir cité ces textes, Lefebvre poursuit :

On insinue par là que tout ce qui détermine pour ainsi dire une volonté faible ou incertaine, soit de l'intérieur, comme les obsessions, soit de l'extérieur, comme les suggestions, diminue

77. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1^a 2^{ae}, q. 9, art. 2.

78. Même art., ad 2^m.

79. *Coram G. Heard*, 5 junii 1941, dans *Sacræ Romanæ Rotæ Decisiones*, vol. 33, 1941, p. 489.

Ob defectum in equilibrio organorum et coordinatione potentiarum voluntas inefficax redditur et habetur vel abulia, ut dicitur, seu inertia, vel impulsio cui resisti nequit.

80. *Coram A. Wynen*, 13 aprilis 1941, même volume, p. 273.

la liberté intérieure de la volonté de telle sorte qu'on ne peut affirmer que la personne jouit d'une liberté intérieure suffisante pour sa propre détermination ⁸¹.

2 — *Impulsions coercitives*

L'influence aberrante des impulsions psycho-somatiques est décrite, en conformité avec la doctrine thomiste, dans ce texte de Hugon :

La volonté a besoin de l'intelligence, qui lui montre l'objet de ses amours ou de ses haines : *nihil volitum nisi praecognitum* ; et l'intelligence, à son tour, requiert le concours des puissances inférieures, qui lui apportent les nouvelles du monde sensible. Pour que l'exercice de l'entendement s'accomplisse dans toute sa plénitude, il faut l'appoint intégral et harmonieux de tous les sens internes, conscience, imagination, mémoire, estimative, non moins que celui des sens externes. Si le concours d'un seul fait défaut, l'équilibre est troublé : l'intelligence devra souffrir dans son travail et, par contrecoup, la volonté aussi, qui dépend de la faculté de connaissance ⁸².

Ainsi, « l'impulsion irrésistible qui entraîne et emporte fatalement certains sujets » est bien l'une de ces maladies de la volonté dont l'influence se fait sentir d'une façon vitale dans la conduite de la vie ⁸³.

La science psychiatrique appuie ces positions philosophiques. Selon Henri Ey, certains vices pathologiques de la conduite sont caractérisés

... par le fait que le malade est « impuissant » à agir autrement, qu'il est « poussé » par la dynamique interne de son système pulsionnel à agir en dehors ou contre les règles morales auxquelles il ne peut accéder puisqu'elles supposent précisément une certaine maturité de la conscience morale (*Gewissheit*) ou de la conscience tout court (*Bewussheit*) ⁸⁴.

81. *Coram C. Lefebvre*, 12 januarii 1967, dans *Apollinaris* 42 (1969) p. 204.

Innuitur exinde omnia quæ debilem seu incertam voluntatem quasi determinant sive ab interno ut obsessiones, sive ab externo ut suggestiones, adeo imminuere libertatem internam voluntatis ut non asseri possit personam gaudere libertate interna sufficiente ad propriam determinationem.

82. Édouard Hugon, o.p., *Études sociales et psychologiques, ascétiques et mystiques*, Paris, Téqui, 1924, p. 62.

83. Même ouvrage, p. 70.

84. Henri Ey, *Études psychiatriques. Aspects séméiologiques*, tome 2, Paris, Desclée De Brouwer, 1950, p. 336.

Ces formes pathologiques de la conduite se présentent soit comme des malformations somatopsychiques, soit comme des immaturations ou névroses, soit comme des dissolutions telles que les démences⁸⁵.

L'influence de l'impulsion instinctive sur la validité du consentement matrimonial est reconnue par la jurisprudence canonique. On lit dans une sentence portant sur l'homosexualité :

Si quelqu'un se trouve affecté d'une homosexualité grave et typique, il s'introduit par là même en lui une altération si profonde de toute la vie psychique qu'il est incapable de donner un consentement valide : en effet, tous les actes de volonté des homosexuels ne sont pas toujours conscients et délibérés, spécialement lorsqu'il s'agit d'un acte sur lequel porte l'anormalité, parce qu'il y a alors une impulsion instinctive qui ne peut être modifiée par des éléments supérieurs. Si quelqu'un donc, à cause d'homosexualité, n'est pas maître de lui-même, ni pourvu de liberté par rapport au mariage, il pose, en donnant son consentement, un acte plus grave que les autres actes humains sans un discernement de jugement — *discretione iudicii* — proportionné, et en conséquence, il fait un contrat invalide⁸⁶.

3 — Immaturité du jugement

Une sentence de la Rote, déjà ancienne mais souvent alléguée depuis, fait le point sur le manque de discernement du jugement ou de *discretio iudicii* dans le consentement matrimonial. Cet exposé prend une importance accrue depuis que le *consortium vitae* est considéré comme un objet essentiel de la vie conjugale.

L'unique mesure d'un consentement suffisant est un discernement du jugement proportionné au mariage.

a) Lorsque manque cette maturité de jugement suffisante pour comprendre ou choisir le mariage, que cela provienne ou d'une aliénation habituelle de l'esprit, ou d'un trouble passager, ou d'une débilité psychique, il y a folie — *amentia* — dans le sens contractuel.

b) On suppose ici la doctrine du discernement du jugement qui peut se résumer dans les termes suivants d'une sentence

85. Même ouvrage, pp. 336-337.

86. *Coram Ferraro*, 14 martii 1969, dans *Canon Law Society of Great Britain, Newsletter*, March 1972, Appendix V, p. 13.

rotale coram Jullien : « Comme le mariage est un contrat très grave, indissoluble, portant sur l'avenir, il faut pour le contracter légitimement un discernement de la raison plus grand que pour consentir à un acte présent, comme il suffit pour pécher mortellement. »⁸⁷

De plus, comme le mariage est « un pacte onéreux sur lequel repose d'habitude le succès de toute la vie »⁸⁸, on dit à bon droit « qu'il faut une liberté et une délibération plus grande encore que dans les autres contrats »⁸⁹.

Il ne suffit pas non plus de la faculté cognitive, qui consiste dans la simple appréhension du vrai, mais il faut la faculté critique, qui est la capacité de juger et de raisonner, et de comparer ensemble des jugements, pour qu'un nouveau jugement en soit logiquement déduit⁹⁰.

Alors, le mariage n'est valide que lorsque, par cette faculté critique, l'homme a pu effectuer des délibérations et poser des actes de volonté libre⁹¹.

4 — *Immaturité affective*

Dans certains cas, l'immaturité affective peut atteindre un degré où, selon la jurisprudence rotale, le véritable choix est gravement perturbé et fait donc défaut. Cette immaturité comporte en effet une pluralité d'éléments qui empêchent le libre exercice du vouloir et vicient par là le consentement matrimonial.

Il faut pour un contrat grave tel que se présente le mariage, une certaine harmonie des diverses structures de la personnalité même, harmonie qui est détruite par une instabilité constitutive,

Si quis reperitur gravi et typica homosexualitate affectus, eo ipso in eo inducitur tam profunda alteratio totius vitæ psychicæ ut incapax sit eliciendi validum consensum : omnes enim actus voluntatis homosexualium non semper sunt conscii et deliberati, in specie cum agatur de actu in quem tendit ipsa abnormitas, quia tunc adest impulsus instinctivus, qui mutari nequit elementis superioribus. Si quis ergo ob homosexualitatem non sit sui dominus neque libertate præditus quod attinet matrimonium, is consentiendo actum facit præ ceteris actibus humanis graviolem sine proportionata discretione iudicii ideoque invalide contrahit.

87. *Coram A. Jullien*, 23 Februarii 1935, dans *Sacræ Romanæ Rotæ Decisiones*, vol. 27, 1935, p. 79.

88. *Coram A. Wynen*, 13 Aprilis 1943, même série, vol. 35, 1943, p. 271.

89. *Coram J. Grazioli*, 7 Aprilis 1926, même série, vol. 18, 1926, p. 111.

90. *Coram P. Felici*, 3 Decembris 1957 ; *Coram Lamas*, 21 octobris 1959 ; *Coram A. Sabattani*, 24 Februarii 1961, dans *Sacræ Romanæ Rotæ Decisiones*, vol. 53, 1961, p. 118.

91. *Coram A. Sabattani*, sentence citée, p. 118.

par la suggestibilité, la mutabilité de l'attachement, la catatimie, l'incapacité de supporter les moindres frustrations, pourvu qu'elles atteignent un degré qui prévient le processus normal du vouloir ⁹².

La même sentence affirme encore :

Il est clair que cette immaturité ne peut alors permettre la maîtrise et la pondération de la vie intérieure, d'où manque réellement la capacité suffisante de choisir, telle qu'elle est certes requise pour célébrer le mariage, ou pour un contrat très grave, qui porte sur l'état futur du contractant, et qui est en même temps un pacte onéreux exigeant une plus grande liberté et délibération que pour les autres ⁹³.

92. *Coram Ch. Lefebvre*, 8 Julii 1967, dans *Monitor ecclesiasticus* 94 (1969) p. 54.

... requiritur ad gravem contractum, uti se præbet matrimonialis contractus, certa harmonia variarum structurarum ipsius personalitatis, quæ harmonia destruitur constitutiva quadam instabilitate, suggestionabilitate, mutabilitate affectionis, catatimia, incapacitate tolerandi minimas frustrationes, dummodo gradum attingant qui rectum volitionis processum impediat.

93. Même endroit :

Patet enim hanc immaturitatem non posse tunc sinere moderationem et pondérationem vitæ internæ, ex quo revera deest sufficiens capacitas eligendi, qualis sane requiritur ad matrimonium celebrandum, seu ad contractum gravissimum de futuro statu contrahentis, quod insimul est pactum onerosum requirens majorem libertatem et deliberationem quam in aliis.

CONCLUSION

Vue par un canoniste, la situation actuelle de la jurisprudence matrimoniale est, du moins en théorie, relativement satisfaisante. Il suffirait que les tribunaux possèdent un personnel minimum doté d'une compétence sûre, pour que la plupart des situations malheureuses qui lui sont soumises puissent être éclaircies conformément à l'esprit de l'Église.

Deux souhaits pourraient toutefois être exprimés. Le premier que la procédure judiciaire actuellement utilisée soit remplacée par une technique d'enquête. En effet, dans une cause matrimoniale, il ne s'agit pas de conflit de droits entre l'Église et les époux, ou entre les époux eux-mêmes, mais il s'agit bien plutôt d'une vérité objective à découvrir : le fait de la validité ou de l'invalidité du mariage. L'instauration d'un nouveau mode de procédure, pourvu qu'il sache sauvegarder l'équité due aux parties, aurait pour effet non seulement de réduire les délais et les frais des causes, mais aussi de faciliter la participation des témoins et l'établissement de la preuve, en éliminant les aspects odieux d'un débat judiciaire strict. Le second vœu est qu'une étude soit entreprise sur la possibilité de renverser la présomption de droit établie par le canon 1014, afin de favoriser non plus l'institution du mariage, mais la liberté de la personne.

À notre avis, ces deux modifications du système actuellement en cours apporteront et au travail canonique et à l'action pastorale un appoint non négligeable.

Un nouveau mariage est-il possible après l'échec d'un premier?

Raymond Charland

Vous avez choisi comme thème de votre congrès « la possibilité du divorce pour un catholique ». Ce thème à première vue ne peut manquer de causer un certain étonnement dans les milieux non avertis. Assurément, il ne s'agit pas de remettre en question la loi de l'indissolubilité du mariage et de prôner tout simplement le divorce. La question est beaucoup plus subtile et l'on sait que depuis quelques années des théologiens et des canonistes ont présenté un certain nombre d'hypothèses et de réflexions en vue de trouver une solution au problème de pastorale que posent de nos jours les mariages qui ont abouti à un échec.

Les solutions que l'on peut offrir aux catholiques pour remédier à une situation matrimoniale intolérable dans laquelle ils peuvent se trouver sont actuellement la séparation légale des époux, la déclaration de nullité de leur mariage par les tribunaux ecclésiastiques, la dispense du lien matrimonial quand le mariage n'a pas été consommé par les relations conjugales normales.

On sait très bien que le recours à ces solutions n'est guère possible au plus grand nombre des catholiques, même si, en ce qui concerne les déclarations de nullité, la jurisprudence a fait des progrès considérables. C'est sans doute pour ce motif que beaucoup de pasteurs acceptent une autre solution en faveur des divorcés, à savoir leur admission aux sacrements, quand ils sont de bonne foi.

Cette dernière solution cependant n'est pas reconnue officiellement. Est-elle suffisamment justifiée ? Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'elle prête le flanc à la critique et qu'elle ne rassure pas toujours ceux à qui elle est proposée. Ils veulent plus de sécurité et une situation plus régulière.

Ce n'est pas mon propos de traiter de ce dernier sujet, ni non plus de la séparation légale des époux et des déclarations de nullité. Je voudrais plutôt examiner avec vous la possibilité d'étendre au mariage sacramentel consommé l'économie de la dispense du lien matrimonial.

Dispense et divorce

Entendons-nous au départ sur une question de vocabulaire et de juridiction. Le mariage que les époux contractent constitue un lien qui est reconnu par l'Église et par l'État. Une fois noué par le libre consentement des époux selon les règles juridiques du droit canonique et civil, le lien matrimonial est indissoluble et ne peut être dénoué par l'initiative personnelle des époux. Ni l'Église ni l'État ne leur reconnaissent ce droit. Sur leur demande, cependant, et pour des motifs légaux l'État peut rompre ce lien par le divorce. Une telle rupture ne produit d'effet qu'aux yeux de la loi civile. L'Église n'entérine pas les divorces prononcés par les tribunaux civils. Pour être libérés du lien religieux, les catholiques doivent recourir à l'autorité de l'Église qui est munie du pouvoir de dispenser. Dans quelle mesure et à quelles conditions l'Église peut-elle dispenser du lien matrimonial ? C'est le sujet précis de mon exposé.

À dessein je n'emploierai pas le terme « divorce », pour éviter toute confusion. J'utiliserai uniquement le terme « dispense », qui appartient au vocabulaire canonique. J'ajoute que la rupture du lien par la dispense que peut accorder l'Église n'est pas reconnue par l'État, du moins chez nous, ni non plus, d'ailleurs, les déclarations de nullité que prononcent nos tribunaux ecclésiastiques. Celles-ci ne constituent pas cependant une rupture du lien matrimonial. Quand on dit qu'un mariage a été annulé par décision des tribunaux ecclésiastiques, on entend signifier tout simplement qu'il a été déclaré nul, qu'il n'a pas lié effectivement les époux. Sans doute, il y a eu cérémonie de mariage, mais à cause d'un défaut substantiel dans la cérémonie, ou à cause d'un empêche-

ment dirimant qui n'a pas été déclaré, ou à cause d'un consentement démuné des qualités qu'il doit avoir, ce mariage n'a pas été véritablement contracté et n'est pas reconnu en droit canonique. La décision des tribunaux compétents, de qui la chose relève, ne fait que reconnaître officiellement qu'il n'y a pas eu de mariage.

Évolution du pouvoir de dispenser

Les études que les historiens du Droit canonique ont faites sur le pouvoir de dispenser du lien matrimonial nous font voir qu'il a subi une longue évolution au cours des âges. Ce n'est que progressivement que l'Église a pris conscience de l'étendue et de l'ampleur de ce pouvoir. Ce n'est que peu à peu, par degrés, qu'elle en a fait l'application aux diverses formes du mariage, au fur et à mesure que les circonstances rendaient la chose nécessaire. Cependant, les théologiens et les canonistes, en voulant justifier doctrinalement ce pouvoir et sa mise en application, ont rencontré des difficultés nombreuses et des oppositions parfois violentes¹.

Au terme de la longue évolution par laquelle est passé le pouvoir de dispenser du lien matrimonial, nous pouvons conclure que tout mariage qui n'est pas à la fois sacramentel, c'est-à-dire contracté entre deux baptisés, et consommé par les relations conjugales normales entre les époux, peut être dissous par le pape, s'il le juge à propos, pour des motifs que sa conscience apprécie. La jurisprudence pontificale en ce domaine délicat de la dissolution du lien ne fait qu'une exception : elle ne rompt pas le mariage sacramentel et consommé. C'est un fait certain et reconnu. Est-il utopique de penser qu'il puisse y avoir un adoucissement à la pratique actuelle dans l'usage de la dispense et que, dans un avenir plus ou moins prochain, l'Église, inspirée par un souci pastoral et guidée par le Saint Esprit, apporte une solution au problème religieux de ceux dont le mariage a abouti à un échec ? Y a-t-il un obstacle insurmontable d'ordre doctrinal à un tel renversement ?

Depuis quelques années, surtout à la suite de la retentissante intervention de Mgr Zeghby au concile Vatican II, qui a provo-

1. J'ai esquissé dans ses grandes lignes l'évolution de ce pouvoir dans *Le pouvoir de l'Église sur les liens du mariage*, article publié dans *Revue de Droit canonique* 16 (1966) pp. 44-57. Sur la dissolution du lien sacramentel, voir *La dispense du mariage non consommé, ibid.*, 18 (1968) pp. 30-51.

qué des échos dans le monde entier, de nombreux articles de revues et d'ouvrages ont essayé de présenter les données du problème au point de vue exégétique, théologique et canonique. Les difficultés sont loin encore d'être aplanies. Il est certain du moins qu'on envisage avec moins de défiance l'étude de ce difficile problème. Sans préjuger aucunement de la solution qu'il recevra, il est permis d'exposer loyalement les arguments qui militent en faveur d'une réponse affirmative ou d'une réponse négative.

Difficulté du problème

Une des principales difficultés rencontrées dans l'étude du problème de la dispense provient de l'indissolubilité du mariage. Pour expliquer correctement la pratique actuelle de l'Église de dispenser du lien matrimonial, quand le mariage n'est pas consommé, les auteurs recourent à la distinction qu'il y a lieu de faire entre l'indissolubilité intrinsèque du mariage et l'indissolubilité extrinsèque. Cette distinction importante est expressément admise par Pie XII dans le discours prononcé devant les prélats du Tribunal de la Rote romaine, le 3 octobre 1941².

L'indissolubilité intrinsèque, tout comme l'unité, est une propriété essentielle du mariage, de tout mariage valide, que ce soit le mariage sacramentel des chrétiens ou le mariage naturel des païens. Une fois noué par le libre consentement des époux, le lien matrimonial est indissoluble et dure aussi longtemps que les époux vivent. Il ne peut être brisé par leur initiative personnelle, quel que soit le motif qu'ils puissent avoir : abandon, désertion, maladie, même adultère. S'il appartient aux époux de s'engager de leur plein gré dans le mariage, il n'est plus en leur pouvoir d'en sortir librement. L'Église ne leur reconnaît pas cette prérogative, et aucun droit civil ne leur permet de se considérer comme déliés par leur propre volonté.

Quand nous disons, d'autre part, que le mariage est indissoluble extrinsèquement, nous entendons affirmer que le lien conjugal ne peut être dissous par aucune *autorité humaine* à laquelle les conjoints sont soumis. Aucune autorité proprement humaine n'a reçu de mandat à cet effet. L'indissolubilité extrinsèque, cependant, n'est pas aussi absolue que l'indissolubilité intrinsèque.

2. Cf. *Relations humaines et société contemporaine*. Synthèse chrétienne. Directives de Pie XII, Fribourg-Paris, Éditions Saint-Paul, vol. I, p. 423.

L'Église se reconnaît l'autorité de dissoudre certains mariages. Dépositaire et gardienne sur terre des lois divines du mariage, l'Église a l'autorité voulue non seulement pour interpréter le droit fondamental du mariage, pour en formuler les applications, mais aussi pour dispenser des obligations qu'il comporte, et tout particulièrement du lien indissoluble qui le caractérise, comme de fait elle dispense du lien sacramentel non consommé. Nous en avons la garantie dans la promesse du Christ à Pierre, le prince des Apôtres : « Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux ; quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié » (Matthieu, XVI, 19).

C'est à bon droit que l'on voit dans ce texte de Matthieu le fondement du pouvoir de l'Église sur le lien du mariage. Ce n'est pas un droit que l'Église s'arroge arbitrairement, c'est un droit qu'elle a reçu du Christ lui-même, à qui « omnis potestas » (Matth. XXVIII, 18) a été donnée au ciel et sur la terre. Autorité considérable, à coup sûr, mais autorité nécessaire à l'Église pour remplir sa mission de salut des âmes. L'homme qui s'engage dans les liens du mariage, même après mûre réflexion et délibération, ne peut prévoir toutes les conséquences de son choix. Si l'on tient compte des situations inextricables où se trouvent parfois les conjoints, on admettra que la dispense du lien conjugal puisse s'avérer spirituellement avantageuse en certains cas particuliers. Aussi convient-il que l'Église puisse délier de ces liens, selon les exigences des circonstances et les besoins spirituels des âmes. La dispense du lien matrimonial que l'Église se reconnaît le pouvoir d'accorder entre dans le champ de sa mission de salut, elle est comprise dans le pouvoir des clefs.

Rôle propre de l'autorité dans la dispense

Il me paraît utile de préciser le rôle propre que joue l'autorité compétente, dans la dispense, pour mieux en comprendre l'application quand il s'agit du lien matrimonial. La dispense en général est une exception à la loi dans un cas particulier, accordée par l'autorité compétente, sans que la loi soit abolie. En ce qui concerne le lien matrimonial, la dispense constitue une exception à la loi de l'indissolubilité du mariage, sans que celle-ci soit abolie. Quand elle est accordée, comme dans le cas d'un mariage sacra-

mentel non consommé, ceux qui la sollicitent doivent invoquer des motifs justes et valables, sans quoi la dispense serait invalide. Si les motifs sont le fait de ceux qui font la demande, la dispense, elle, est la décision de l'autorité compétente, qui prononce alors que le lien a cessé d'exister. Ce n'est pas une décision arbitraire et capricieuse ; elle ne peut être prise sans qu'elle soit sollicitée.

L'abbé René Laurentin estime devoir faire des réserves sur la formule selon laquelle le pape « rompt le lien du mariage » dans le cas d'unions non consommées ou des privilèges « pétrinien » ou « paulin ». Il écrit : « De façon générale, et en dépit d'un jargon canonique étranger aux sources de la foi, il y a lieu de penser que l'Église, là où elle autorise des remariages, constate la rupture effective qui se trouve réalisée entre les époux, plutôt qu'elle ne rompt le lien par l'opération de chirurgie spirituelle difficilement concevable qu'imagine une certaine théologie. »³ Une telle manière de voir les choses ne conduirait-elle pas à prétendre que les époux, vu les circonstances concrètes de leur vie, pourraient mettre fin à leur projet initial de vie en commun, quitte à en obtenir ensuite la ratification par l'autorité compétente ? Ne serait-ce pas équivalamment concéder le divorce par consentement mutuel ? Quoi qu'on en ait contre le juridisme et le formalisme en ce domaine, l'expression « rompre le mariage » a un sens au plan canonique, et elle signifie proprement que le lien matrimonial est délié, et cela par la décision de l'autorité qui accorde la dispense.

Nature du pouvoir de dispenser

On aura déjà une idée juste du pouvoir de dispenser du lien matrimonial en prenant connaissance des termes utilisés pour le qualifier. Certains auteurs l'appellent « pouvoir vicarial » ou « pouvoir ministériel ». L'avantage de ces deux termes est de bien montrer qu'il s'agit d'un pouvoir extraordinaire, que l'Église exerce au nom de Dieu comme son représentant sur terre. On voit bien qu'il se distingue du pouvoir ordinaire que l'Église exerce en son nom propre, qu'elle possède comme institution juridique, comme société. Ce sont là, en effet, deux pouvoirs distincts, deux juridictions également reçues du Christ, mais qui s'exercent en des domaines différents. Par le pouvoir ordinaire l'Église agit

3. Cf. R. Laurentin, *Enjeu du II^e synode et contestation dans l'Église*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 223 et 229.

en son nom propre, comme agent principal ; elle édicte ses lois, rend ses jugements au for externe, gouverne les fidèles en mettant à leur disposition les moyens de salut dont elle a la garde. Par le pouvoir vicarial, au contraire, l'Église agit non en son nom propre, mais comme ministre ou instrument de Dieu, soit en remettant les péchés au for sacramentel de la pénitence, soit en dispensant des obligations assumées par vœu, serment, contrat, mariage : obligations, pourtant, qui relèvent du droit divin. Pie XII, en quelques occasions, notamment dans son discours, déjà cité plus haut, devant les prélats du Tribunal de la Rote romaine, a employé les deux expressions de « pouvoir vicarial » et de « pouvoir ministériel ».

On rencontre aussi dans les auteurs le qualificatif de « pouvoir instrumental », et on verrait volontiers dans l'exercice de ce pouvoir une application de la théorie de la causalité instrumentale. Le recours à la causalité instrumentale a le grand avantage, dans le cas présent, de mettre en un relief saisissant la part attribuée à Dieu et à l'Église dans la dissolution du mariage. Quand l'Église rompt un mariage, elle n'agit que comme instrument de Dieu. L'effet de sa décision doit en être attribué à Dieu comme cause principale. C'est dire sans équivoque que le lien du mariage n'est pas dissous par un pouvoir humain, même celui de l'Église, mais par l'autorité divine commise à l'Église. Le P. Antonin Abate, O.P., a bien exploité cette explication du pouvoir vicarial par la théorie de la causalité instrumentale dans l'étude qu'il a consacrée à ce problème⁴. Est-il besoin d'ajouter ici que lorsque le pape dissout un mariage dans un cas particulier, il n'abolit pas la loi elle-même de l'indissolubilité intrinsèque du mariage ? Celle-ci demeure entière et continue d'obliger. La dispense accordée suspend seulement l'application de la loi dans le cas.

Dans la discipline actuelle, c'est le pape qui exerce le pouvoir vicarial ou ministériel sur le lien du mariage, même si le pouvoir de lier et de délier confié à Pierre a été donné aussi aux autres apôtres, comme on peut le voir en S. Matthieu, selon la note de la Bible de l'École de Jérusalem (XVIII, 18). Le pape se réserve, par l'entremise des congrégations romaines, l'examen de chaque cause particulière. Si l'on excepte les cas du privilège paulin, qui se règlent en curie diocésaine sans recourir à Rome, tous les autres cas de dissolution sont décidés à la curie romaine.

4. Cf. A. Abate, *The dissolution of the matrimonial bond in ecclesiastical Jurisprudence*, Desclée & Cie, 1962, pp. 7-11.

Pouvoir vicarial et mariage chrétien

Si nous considérons la question de fait, il est certain que le pouvoir vicarial ne s'étend pas actuellement au mariage sacramentel consommé. En a-t-il toujours été ainsi ? La réponse à cette question doit être présentée avec nuance et demande explication, comme le fait justement remarquer le P. J.G. Gerhartz, S.J., dans son article sur *L'indissolubilité du mariage et sa dissolution par l'Église dans la problématique actuelle*, publié dans la *Revue de Droit canonique*. Il écrit que « dans l'Église d'Orient exista très tôt, dans le cas d'adultère, la possibilité du divorce pour la partie innocente et que des possibilités semblables, officiellement reconnues par l'Église, existèrent pendant de longues périodes dans l'Église latine »⁵. La chose se comprend aisément en un temps où la théologie n'était pas encore systématisée. On n'a qu'à voir l'insécurité des décisions des évêques dans les cas de mariage qu'ils avaient à régler, et l'incohérence des collections canoniques où elles étaient consignées. Mais depuis le XII^e siècle, la quasi-unanimité des théologiens et des canonistes est faite sur ce point que l'Église n'a pas le pouvoir de rompre le lien du mariage sacramentel et consommé.

À nous en tenir donc à l'ordre des faits, l'on peut considérer avec raison que l'évolution du pouvoir vicarial vers une ampleur toujours plus grande a pris fin ces dernières années. Pie XI, dans l'encyclique *Casti Connubii* l'a exprimé avec netteté : « Que si cette indissolubilité semble être soumise à une exception, très rare, d'ailleurs, comme dans les mariages naturels contractés entre seuls infidèles, ou si cette exception se vérifie en des mariages consentis entre chrétiens, ces derniers mariages, consentis, sans doute, mais non encore consommés, cette exception ne dépend pas de la volonté des hommes ni d'aucun pouvoir humain, mais du droit divin, dont seule l'Église du Christ est la gardienne et l'interprète. Aucune faculté de ce genre, toutefois, pour aucun motif, ne pourra jamais s'appliquer à un mariage chrétien contracté et consommé. Dans un mariage pareil, en effet, de même que le pacte matrimonial a reçu son plein achèvement, pareillement, de par la volonté de Dieu, la plus grande stabilité et la plus grande indissolubilité y resplendent, et aucune autorité des hommes ne pourra les ébranler » (AAS, XII, p. 552).

5. *Revue de Droit canonique*, 21 (1971) p. 212.

Plus explicitement encore, pourrions-nous dire, Pie XII, au cours d'une allocution aux jeunes époux reçus en audience, le 22 avril 1942, reprenait cet enseignement de son prédécesseur : « Le lien du mariage chrétien est si fort que, lorsqu'il a atteint sa pleine stabilité par l'usage des droits conjugaux, nulle puissance au monde — pas même la Nôtre, qui est celle du Vicaire du Christ — ne saurait le trancher. Il est vrai que nous pouvons reconnaître et déclarer qu'un mariage contracté comme valide, était nul en réalité, en raison de quelque empêchement dirimant, ou par un vice essentiel du consentement, ou par défaut de forme substantielle. Nous pouvons aussi, en certains cas déterminés, et pour des raisons graves, dissoudre des mariages dépourvus du caractère sacramentel. Nous pouvons enfin, s'il existe une cause juste et proportionnée, défaire le lien d'époux chrétiens, annuler le oui prononcé devant l'autel, quand il est prouvé qu'il n'a pas été consommé par la pratique de la vie conjugale. Mais une fois consommé, ce lien demeure soustrait à toute ingérence humaine. » ⁶

Sans réduire la portée de ces déclarations, on est en droit d'en rechercher la véritable signification. Est-ce uniquement parce que les papes ont jugé qu'il n'est pas à propos d'accorder une telle dispense, ou parce qu'ils estiment que la dispense du lien du mariage sacramentel consommé n'entre pas dans le champ du pouvoir vicarial ?

Pour répondre de façon satisfaisante à cette question, il importe de replacer les deux déclarations dans le contexte théologique où elles furent prononcées. Au temps de Pie XI et de Pie XII, il était reconnu quasi-unaniment que le mariage sacramentel consommé était absolument indissoluble. Mais depuis, des recherches ont été faites et se font encore en différents milieux sur le fondement même de l'indissolubilité inconditionnelle du mariage chrétien, sur sa justification et la note théologique qu'il convient de lui donner.

À ce propos, le P. J.G. Gerhartz écrit : « C'est l'opinion prédominante des théologiens qu'il n'existe pas de déclaration irréformable et engageant la foi du magistère ecclésiastique qui dit que le mariage sacramentel consommé comme tel (et uniquement ce mariage-là) est en vertu du droit divin juridiquement indissoluble de manière absolue. Les déclarations de l'Église con-

6. Cf. *Relations humaines et société contemporaine*, vol. I, p. 448.

cernant cette question, ou bien parlent de manière indifférenciée d'indissolubilité et de mariage, sans plus ; elles ne concernent donc pas l'indissolubilité juridique absolue du mariage, à moins d'admettre que l'Église agit en contradiction avec son propre enseignement. Ou bien, alors, elles constituent un engagement du magistère, mais à un degré tel qu'il laisse ouverte la possibilité d'un changement de doctrine et du développement de la pratique, et par conséquent, la possibilité de la recherche et de la discussion fondée des théologiens. »⁷ Il nous sera donc permis de discuter de la valeur des arguments qui peuvent être invoqués à l'appui du pouvoir de l'Église de dispenser du lien du mariage sacramentel consommé.

Quod Deus conjunxit, homo non separet

Il est communément admis, aujourd'hui, que le texte de S. Matthieu (XVI, 19) : « Quodcumque solveris super terram », englobe le pouvoir vicarial de l'Église sur le lien matrimonial. C'est sur ce texte qu'il se fonde. Si l'on s'en tient aux seuls termes employés, le texte évangélique ne semble pas admettre d'exception. Il est d'une portée illimitée et pourrait bien inclure le mariage sacramentel consommé. Retenons toutefois que seul le magistère vivant a autorité pour en donner une interprétation authentique et déclarer si le mariage chrétien consommé échappe ou non au pouvoir vicarial du pape. Or il n'y a aucune définition dogmatique concernant le pouvoir de l'Église en cette matière, soit pour en définir la nature, soit pour en tracer les limites⁸.

Faudrait-il, d'autre part, voir dans le « Quod Deus conjunxit, homo non separet » (S. Matthieu, XIX, 6), une restriction du pouvoir vicarial de l'Église en faveur du mariage *ratum et consummatum* ? Il ne le semble pas. D'abord, il s'agit proprement, dans le contexte où se situe la réponse du Christ aux Pharisiens, non de limiter le pouvoir vicarial de l'Église, mais de supprimer la permission que Moïse avait donnée au mari d'annuler son mariage

7. *Revue de Droit canonique*, 21 (1971) p. 207.

8. Le P. A. Abate, O.P., écrit : « In the course of time the application of this ministerial power has become always more frequent and more explicit. However, there does not exist any dogmatic article solemnly defining the doctrine that vindicates to the Church the power of dissolving a validly contracted marriage, nor is there any setting forth the limits within which the exercise of this power is to be applied and contained. » Cf. *op. cit.*, p. 22.

en répudiant sa femme. « Des Pharisiens s'approchèrent de lui », lisons-nous en S. Matthieu (XIX, 3-6), « et lui dirent, pour le mettre à l'épreuve : 'Est-il permis de répudier sa femme pour n'importe quel motif ?' Il répondit : N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme, et qu'il a dit : Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair ? Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien ! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer. »

Voilà une affirmation du principe même de l'indissolubilité du mariage, indissolubilité intrinsèque, dirions-nous, car l'union des époux est l'œuvre de Dieu et nulle volonté humaine n'a le droit de la dissoudre. C'est cela que veut rappeler le Christ dans sa réponse aux Pharisiens. La répudiation permise par Moïse n'a été qu'une concession faite à la dureté de cœur des Juifs indociles à la volonté de Dieu.

« Cette manière de parler suppose que l'exigence divine n'a jamais été modifiée ; s'il y a eu dérogation, c'est pas défaut, chez les Juifs, d'un sens religieux suffisamment profond pour qu'on puisse leur imposer une entière soumission aux intentions de Dieu.

Jésus entend ne pas maintenir cette concession rendue nécessaire par la dureté de cœur. Il veut, non innover, mais restaurer une loi toujours valable et dont il trouve l'expression dans le récit de la création. »⁹

Mais précisément quand l'Église dissout un mariage par le pouvoir vicarial, elle le fait non pas en vertu d'une autorité humaine, mais en vertu de l'autorité divine elle-même. Elle agit au nom de Dieu, qu'elle représente sur terre, munie à cette fin d'un pouvoir reçu du Christ et nécessaire à la mission du salut des âmes.

Par contre, si on voulait considérer le *Quod Deus conjunxit, homo non separet* comme une borne imposée au *Quodcumque solveris super terram*, on ne voit pas pourquoi la restriction du pouvoir vicarial ne concernerait que le mariage *ratum et consummatum*. Ne devrait-elle pas tout aussi bien s'étendre à toutes les catégories de mariage ? Mais alors on ferait manifestement trop

9. Cf. Dom Jacques Dupont, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Desclée de Brouwer, 1959, p. 20.

dire au texte, et on irait contre la pratique de l'Église, qui se reconnaît le pouvoir de dissoudre tous les mariages autres que le mariage chrétien consommé. On ne saurait donc invoquer la réponse du Christ aux Pharisiens comme si elle imposait une restriction au pouvoir vicarial en faveur du mariage *ratum et consummatum*. Nulle part ailleurs, non plus, trouverions-nous dans les textes scripturaires une semblable restriction ¹⁰.

Sacramentalité et consommation du mariage

La restriction proviendrait-elle alors du mariage lui-même ? Le mariage chrétien consommé, comme tel, constituerait-il un obstacle insurmontable à ce qu'il soit dissous par le pouvoir vicarial de l'Église ? Lui échapperait-il de par sa nature même ?

À regarder les choses de près, ce n'est pas la sacramentalité seule du mariage qui constitue un obstacle à la dissolution par le pouvoir vicarial de l'Église, puisque de fait le mariage sacramentel est dissous par la profession solennelle, ou par dispense du pape, quand il n'est pas consommé. Ce n'est pas, non plus, la seule consommation, puisque le mariage consommé, quand il n'est pas sacramentel, est dissous par le privilège paulin et le privilège pétrinien. C'est uniquement dans l'union de la sacramentalité et de la consommation que se trouve l'obstacle à la rupture du mariage par le pouvoir vicarial de l'Église. Et encore faut-il que la consommation suive la formation du lien sacramentel. Si elle la précédait, comme dans le cas des convertis, il n'y aurait pas de difficulté. Après avoir reçu le baptême, les époux chrétiens pourraient obtenir la dissolution de leur mariage devenu sacramentel, soit par la profession solennelle, soit par dispense pontificale, pourvu, bien entendu, qu'ils n'aient pas eu ensemble de relations conju-

10. « Nowhere do we find a formal command from Christ prohibiting extrinsic dissolubility for consummated, christian marriage as we find His formal command to observe the intrinsic indissolubility of all marriages. » Cf. W.R. O'Connor, *The indissolubility of a ratified consummated marriage*, article publié dans *Ephemerides Theologicæ Lovanienses* 13 (1936) pp. 692-722. J.G. Gerhartz, dans l'article cité, explique de la même manière le sens des canons 5 et 7 du concile de Trente, dans la note 12 de page 208 : « Ce canon constitue donc une définition dogmatique, mais pas de l'indissolubilité du mariage dans le cas d'adultère. Cette loi fut certes rappelée de manière pressante, mais elle ne fut pas définie. Mais c'est le pouvoir juridictionnel de l'Église qui fut défini et sa compétence quand elle réglemente le mariage : interdiction du divorce *juxta evangelicam et apostolicam doctrinam* même dans le cas d'adultère (canon 7) ; séparation de corps pour certaines raisons (canon 8). »

gales, une fois le baptême reçu. Le fait d'avoir consommé leur mariage naturel avant la réception du baptême ne constitue pas un obstacle à la dissolution de leur mariage.

S'il en est ainsi, on peut bien se demander alors ce que la consommation ajoute au mariage sacramentel pour qu'il échappe au pouvoir vicarial de l'Église. Serait-ce cette plus grande fermeté du lien qui caractérise le mariage chrétien ? Après la consommation, le mariage serait-il plus sacramentel qu'avant la consommation ? Poser la question de cette manière, c'est déjà y répondre. Le mariage chrétien n'a pas à attendre la consommation, pour être sacramentel. Il a cette qualité dès que les époux échangent leur consentement. Ce qui est sacrement dans le mariage chrétien, c'est l'acte qui l'inaugure, à savoir l'échange des consentements, acte qui produit le lien permanent des époux, l'état d'époux où ils se sont engagés. De plus, la plus grande fermeté que l'Église reconnaît au lien matrimonial noué entre deux baptisés ne lui vient pas de la consommation, mais de son caractère sacramentel ¹¹. S'il y eut discussion au XII^e siècle entre les écoles de Bologne et de Paris sur le moment de la formation du lien matrimonial, il est acquis aujourd'hui que le mariage est vraiment contracté quand les époux échangent leur consentement, il est sacramentel à ce moment-là. Bien plus, la consommation ne perfectionne pas substantiellement le mariage, elle n'y ajoute qu'une perfection accidentelle, complémentaire. Saint Thomas l'explique ainsi : « Une chose peut être parfaite de deux manières : dans sa nature, et c'est sa perfection essentielle ; dans son opération, et c'est sa perfection complémentaire. Or l'union charnelle est une action : on use du mariage, celui-ci donne le pouvoir de réaliser cette union. L'union des corps apporte donc au mariage sa perfection complémentaire, mais non sa perfection essentielle » (Suppl., qu. 42, a. 4).

Après avoir fait observer que le mariage n'est pas essentiellement la *copula carnalis*, mais une association en vue de cette copula, S. Thomas ajoute qu'il est juste de dire que le consentement aux relations conjugales est seulement implicite dans le mariage, puisque le droit à l'acte charnel, donné par le consentement, est

11. En parlant du caractère sacramentel du mariage, je ne veux pas dire que le mariage imprime un caractère proprement dit, comme le baptême, la confirmation ou l'ordre, mais qu'il est lui-même un sacrement, qu'il a caractère ou raison de sacrement.

cause de l'acte charnel, comme le droit de posséder un bien est la cause de son usage (In IV Sent., Dist. XXVIII, art. 4, sol.). La consommation procure sans doute le principal bien du mariage, l'enfant, mais la procréation est une conséquence immédiate, non point du mariage, mais de l'acte conjugal, auquel elle donne sa perfection. Elle n'est pas d'ailleurs indispensable au mariage.

Symbolisme du mariage chrétien

La consommation, tout comme la sacramentalité, ne constituant pas par elle-même un obstacle à la dissolution du mariage chrétien par le pouvoir vicarial de l'Église, devra-t-on voir l'argument décisif dans le symbolisme qu'il représente ?

On sait que le rapport du mariage chrétien au mystère de l'union du Christ et de l'Église a été mis en lumière par l'apôtre S. Paul. Dans son épître aux Éphésiens (V, 21-33), après avoir recommandé aux femmes d'être soumises à leur mari comme l'Église est soumise au Christ et aux maris d'aimer leur femme comme le Christ a aimé l'Église, S. Paul condense sa doctrine sur le symbolisme du mariage dans le texte suivant : « Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair. Ce mystère est de grande portée : je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église. »

Dans la pensée de l'Apôtre, l'union du Christ et de l'Église est le type parfait de l'union de l'homme et de la femme, dans le mariage tel que Dieu l'a établi, et celle-ci devient le symbole de l'union du Christ et de l'Église. Elle en est la figure et l'imitation. C'est pourquoi la théologie trouve dans le mystère que représente l'union des époux chrétiens l'ultime raison d'être de son indissolubilité. Cependant, sous l'influence des deux théories opposées sur la formation du lien matrimonial, que prônèrent, au XII^e siècle, les écoles de Bologne et de Paris, l'union du Christ et de son Église n'apparut symbolisée à beaucoup de théologiens et de canonistes que par l'association charnelle des époux. On fut amené ainsi à dédoubler le symbolisme du mariage. « Avant sa consommation », écrit saint Thomas, « le mariage symbolise l'union du Christ et de l'âme par la grâce, union qui est brisée par une disposition spirituelle contraire, c'est-à-dire par le péché. Le mariage consommé représente en outre l'union que le Christ a contractée

avec son Église en assumant la nature humaine dans l'unité de personne, et cette union est absolument indissoluble » (Suppl., q. 61, a. 2, ad 1).

Ce dédoublement du symbolisme devait conduire à une conséquence juridique considérable. On en conclut que le pape pouvait dissoudre le lien du mariage qui n'avait pas été consommé, puisque le sacrement symbolise l'union du Christ et de l'âme, union qui n'est pas indissoluble, mais ne pouvait dissoudre le lien du mariage consommé, qui symbolise l'union indissoluble du Christ et de l'Église¹². S. Thomas invoquera ce double symbolisme du mariage pour justifier l'entrée en religion de l'un des conjoints quand le mariage n'a pas été consommé, et la lui refuser, au contraire, quand le mariage a été consommé (Suppl., q. 61, art. 1 et 2). Par la suite et jusqu'à nos jours, c'est l'argument qu'on fait valoir en dernière analyse pour justifier la pratique actuelle de l'Église, de dissoudre le mariage sacramentel non consommé et de ne pas le rompre lorsqu'il est consommé. Le P. A. Abate, O.P., adopte ce point de vue : « Il est certain que la consommation, tout comme la sacramentalité, n'ajoute pas une plus grande perfection à l'indissolubilité du lien matrimonial valablement contracté. Ce qu'elle fait, c'est d'actualiser, d'une manière plus adéquate, le symbolisme du mariage chrétien. Le mariage qui n'est que sacramentel représente l'union du Christ avec l'âme humaine par la grâce sanctifiante, union qui peut être brisée par le péché mortel. Le mariage sacramentel qui est perfectionné par la consommation représente l'union indissoluble du Christ avec la nature humaine. C'est seulement en raison de cet élément que le mariage *ratum et consummatum* est dit absolument indissoluble, à la fois intrinsèquement et extrinsèquement ».¹³

Devons-nous en conclure qu'à raison du symbolisme qu'il représente, le mariage chrétien consommé se trouve placé hors du champ du pouvoir vicarial de l'Église ? Nous ne le croyons pas. Le symbolisme du mariage ne constitue pas par lui-même une limite au pouvoir vicarial, pas plus que la sacramentalité et la consommation. Sans doute, le mariage est indissoluble de droit

12. Sur l'histoire du symbolisme du mariage chez les théologiens des XII^e et XIII^e siècles, on lira avec profit les excellentes pages de G. Le Bras parues dans le *Dictionnaire de théologie* sous le titre : *La Doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, col. 2123 et suivantes.

13. Cf. Abate, *op. cit.*, p. 29.

divin. Aucun pouvoir humain n'a l'autorité voulue pour le rompre, mais précisément quand l'Église dissout un mariage par le pouvoir vicarial, elle agit non pas en vertu d'une autorité humaine, mais en vertu du pouvoir divin qu'elle a reçu du Christ pour remplir sa mission du salut des âmes. Il ne faut pas oublier, non plus, que le pouvoir vicarial de l'Église sur le lien du mariage peut lier tout autant que délier. Il joue dans les deux sens, et cela, en vertu de la même autorité divine.

Conclusion

L'Église pourrait-elle choisir demain de délier le mariage *ratum et consummatum* pour les mêmes motifs du salut des âmes qui l'inspirent quand elle dissout les autres mariages ? Théoriquement la chose ne nous paraît pas impossible. En tout cas, il n'y a pas d'objection de principe, soit du côté du caractère sacramentel du mariage, soit du fait de la consommation, soit aussi à cause de son symbolisme. Tous les mariages, y compris le mariage chrétien consommé tombent sous le pouvoir des clefs donné par le Christ à son Église. Si l'Église décidait un jour de rompre le mariage *ratum et consummatum*, comme elle dissout les autres mariages, il serait rompu de par la même autorité divine. L'Église ne dépasse pas les limites de son pouvoir vicarial et ne se trompe pas en liant aujourd'hui le mariage *ratum et consummatum* ; elle ne les dépasserait pas demain et ne se tromperait pas en le déliant.

On se sera rendu compte que je présente ici une opinion et des arguments que j'ai déjà exposés ailleurs. Ils n'ont pas reçu partout le même accueil. Le P. Urbanus Navarette, S.J., en a fait une critique sévère¹⁴. Il reste cependant que la discussion du problème continue, et que la recherche du fondement de l'indissolubilité inconditionnelle du mariage sacramentel consommé se poursuit¹⁵.

Il est patent qu'il appartient à l'autorité compétente de décider si, oui ou non, l'Église a le pouvoir de délier le lien du mariage sacramentel consommé. Si nous tenons compte des nom-

14. Cf. *Periodica* (Rome), 58 (1969), pp. 415-491. *Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opiniones recentiores et observationes*.

15. La contribution du P. J.G. Gerhartz à l'étude de ce problème est précieuse et aidera à préciser différents points de vue trop facilement admis jusqu'à aujourd'hui. Cf. *Revue de Droit canonique* de 1971, l'article déjà cité.

breux et angoissants problèmes de la pastorale des divorcés remariés, il est à souhaiter vivement que la position actuelle de l'Église soit clarifiée sur ce point. La recherche exégétique, théologique, canonique et historique sur cette question a déjà abouti à des résultats intéressants.

Il est à souhaiter aussi que soit clarifiée la pratique actuelle de dispenser du lien matrimonial en vertu du privilège « pétrien ». On m'assure en milieu bien informé que le pape Paul VI a mis un cran d'arrêt à cette pratique, et qu'il a composé une commission pour étudier le problème qu'elle pose. Il faut bien reconnaître que cette pratique canonique n'est guère réfléchie en profondeur par la théologie et que de fait elle reste pastoralement problématique. Un effort en vue de la justifier doctrinalement apparaît donc urgent.

L'“économie” de l'Église orthodoxe: une solution pour l'Église catholique face à certains cas de divorce?

Robert Lebel

Mon propos n'est pas de donner une description détaillée des causes de divorce en Orient ou du processus juridique et pastoral qu'on y utilise.

J'ai plutôt l'intention d'insérer tout simplement la pratique pastorale de l'Orient relative au divorce et à l'indissolubilité du mariage dans le dossier de notre recherche commune autour de questions doctrinales, canoniques et pastorales que pose chez nous le problème du divorce.

À cette fin, nous allons d'abord montrer le bien-fondé du parti consistant à nous poser des questions face à la pratique orientale.

Ensuite nous esquisserons à grands traits en quoi consiste cette pratique orientale du divorce. Nous rappellerons d'abord les causes admises par la loi ecclésiastique, la procédure canonique et les soins pastoraux qui l'accompagnent. Nous essaierons surtout de comprendre cette praxis en la situant dans son contexte théologique et traditionnel, à l'aide des théologiens orientaux eux-mêmes.

Nous chercherons enfin à voir si le point de vue oriental ne pourrait pas inspirer la praxis occidentale, surtout depuis qu'on a renouvelé l'idée du mariage dans la mentalité de *Gaudium et Spes* et à l'aide des sciences humaines.

Position du problème

Il faut donner d'abord à la question son contexte pastoral. En un domaine aussi vital, une théologie purement livresque risque d'être fausse et de passer à côté des vraies questions que pose la vie.

Il est à peine exagéré de dire que la pratique des croyants a souvent été plus intelligente que les textes qui s'y rapportent, qu'il s'agisse des lois, des interprétations des moralistes, des canonistes et des explications théologiques étayant le tout.

De toute façon, « la pastorale sera fréquemment — et à bon droit — en avance sur l'explicitation théologique ; elle interpelle la théologie en partant du vécu. »¹

Il y a dans l'Église un énorme problème pastoral sur la question du divorce. La « distorsion entre la loi canonique et les réalités du mariage »² devient de plus en plus évidente face au renouveau doctrinal et surtout aux multiples situations de détresse qu'elle engendre ou qu'elle empêche la pastorale de secourir³.

1. De Loch, P. *Théologie de la pastorale des divorcés dans Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Cerf, 1971, p. 138. — « La théologie du mariage a connu une histoire particulièrement difficile. Elle a pâti entre les mains du moraliste comme entre celles du canoniste, tandis que le théologien méthodique avait tendance à se tenir à l'écart. Ces dernières années, les considérations pastorales pour l'éducation au mariage et le développement d'une spiritualité du mariage ont donné lieu à un progrès considérable, même si la controverse sur la régulation des naissances, controverse d'autant plus âpre qu'elle est le maelström où se rencontrent les courants de l'ancienne et de la nouvelle théologie, a eu tendance à polariser les débats sur ce qui n'est qu'une conséquence subsidiaire. » (O'Callaghan, Denis, *Au sujet de la sacramentalité du mariage dans Conc 55* (1970) 93)

2. Laurentin, René, *Enjeu du II^e Synode et contestation dans l'Église*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 218.

3. Voir le dossier dans Laurentin, *op. cit.*, pp. 217-230 ; Leclercq, Michel, *Le divorce et l'Église*, Paris, Fayard 1969 ; *Les divorcés remariés dans Parole et Mission* no 44 (janvier 1969) 5-44 ; *Les divorcés remariés ont-ils leur place dans l'Église ?* (Réponses chrétiennes) Paris, 112, rue Richelieu, 1968 ; De Loch, Pierre, *L'Église et l'échec de l'amour*, Paris, Le Centurion, 1971 ; De Loch, Pierre, *Ne leur jetons pas la première pierre* dans I.C.I. 357 (1^{er} avril 1970) 20-21 ; *Le divorce et les divorcés dans Fêtes et Saisons* 207 (1966) ; Rue, James-J. et Shanahan, Louise, *The divorced Catholic*, New York, Paulist Press, 1972 (Bibliography, p. 308) ; Bourgeault, Guy, *Fidélité conjugale et divorce — quelques suggestions bibliographiques*. Rel. 372 (juin 1972) 189-190 ; le problème est soulevé aux États-Unis dans la revue *America* surtout dont, entre autres, le no 55 de *Concilium* (1970) fait état.

Le Québec n'échappe pas au problème⁴. L'épiscopat du Québec en a fait sa préoccupation dans une lettre publiée lors de la réunion des 16 et 17 septembre 1970⁵.

C'est par milliers que l'on compte chez nous les éprouvés de la vie matrimoniale : personnes séparées par des circonstances imprévues, personnes divorcées par suite d'échecs de toutes sortes, personnes abandonnées par un conjoint infidèle (...) Nous comprenons ces personnes éprouvées qui ont gardé souvent au fond de leur cœur un vrai désir de fidélité au Christ, malgré certaines apparences de découragement ; nous considérons ces catholiques malheureux comme des frères membres de la famille ecclésiale. Nous accueillons ces chrétiens avec une charité attentive. Nous essaierons de découvrir une solution à leur cas et de leur assurer une aide spirituelle adaptée à leurs besoins (...) ⁶.

La « distorsion entre la loi canonique et les réalités du mariage » est de plus en plus souvent résolue par les pasteurs par diverses formes de tolérance qui, dépassant la loi canonique, font une place dans la vie de l'Église, et même sa vie sacramentelle, aux divorcés remariés qui sont désireux de vivre la loi du Christ dans une situation d'où ils ne peuvent plus humainement sortir⁷.

Mais on est là en régime d'exception et le plus souvent dans une inconfortable clandestinité qui est peu compatible avec la sacramentalité normale de la charité ecclésiale. Il est urgent de trouver un point de jonction entre la doctrine officielle et la loi canonique d'une part et la pratique pastorale qui, d'autre part, développe au vu et au su de l'autorité épiscopale — qui se garde bien de s'objecter — une attitude qui semble inconciliable avec les canons en vigueur et la conception officielle de l'Église catholique sur l'indissolubilité du mariage.

« La législation présente ne maintient-elle pas une contradiction grave entre le vécu réel et les apparences, au point que

4. Voir des éléments de dossier dans Monbourquette, Jean, *La loi sur le divorce, un échec social ?* dans *Prêtres et Laïcs*, XXII, 6 (juin-juillet 1972) 381-386 ; Marcotte, Marcel, *L'Eglise et l'échec matrimonial* dans *Relations* 369 (mars 1972) 69-74 ; idem, *Les couples irréguliers dans l'Église*, *Relations* 368 (février 1972) 46-49.

5. *Réflexions pastorales des évêques du Québec, face au divorce et aux problèmes du mariage et de la famille*, dans *L'Église canadienne* 3 (1970) 299-301.

6. Voir le commentaire de cette déclaration : Bourgeault, Guy et Harvey, Julien, *Ce que Dieu a uni* dans *Relations* 355 (déc. 1970) 331-336.

7. Leclercq, Michel, *op. cit.*, p. 106 ; Laurentin, *op. cit.*, pp. 218-219.

l'Église semble davantage soucieuse de principe qu'attentive à la personne humaine ? »⁸

L'Église catholique n'admet pas le divorce dans le cas d'un mariage sacramentel (entre deux baptisés) et consommé ; elle fonde son attitude rigoureuse sur la conviction que l'indissolubilité d'un tel mariage est de droit divin⁹. Nous venons de voir que dans des cas de plus en plus nombreux la praxis pastorale n'est plus conforme à ces dispositions.

Face à cette attitude rigoureuse, l'Église orientale présente une coutume plus permissive qui admet certains cas de divorce. « Il n'est pas interdit de penser que la souplesse de la tradition orientale, avec sa profonde sagesse existentielle, conduite à réviser notre juridisme latin et à réintroduire dans la vie chrétienne la notion d'« économie » : la disposition miséricordieuse de l'Église tenant compte des possibilités riches de chacun dans sa marche vers Dieu. »¹⁰ « Tout compte fait, écrit Michel Leclercq, l'Église latine a peut-être dans ce domaine une grande leçon à recevoir de sa sœur d'Orient. Pendant que les canonistes latins s'enfermaient de plus en plus dans le carcan du juridisme, les orientaux appliquaient avec souplesse leur fameux principe de la compassion. »¹¹

Une pareille question ne prétend pas faire bon marché de la différence importance entre la discipline catholique et la discipline

8. De Loch, *Théologie de la pastorale des divorcés* dans *Divorce et indissolubilité du mariage*, p. 150.

« (...) il faut se demander si la pastorale constatable à l'heure actuelle, "qui est contraire à la loi" et qu'il faut assurément dépasser, pourra être dépassée par un simple retour à la loi, ou au contraire par l'adaptation de la loi à une compréhension nouvelle des choses formées à partir d'une réalité nouvelle. Dans la question de l'indissolubilité juridique sans aucune exception du mariage sacramentel se manifeste trop souvent, issue de la détresse personnelle des couples et de la détresse pastorale des pasteurs, une désobéissance à l'égard d'une prétention de l'Église qui n'apparaît pas comme fondée de manière convaincante en théologie et en pastorale. L'effort en vue de la justification interne de la doctrine de l'indissolubilité et de la pratique de la dissolution par l'Église apparaît ainsi comme urgent. »

(Gerhartz, J.G., *L'indissolubilité du mariage et sa dissolution par l'Église dans la problématique actuelle* » dans *Le lien matrimonial* (CERDIC) Université de Strasbourg, 1970, p. 200). Les actes du colloque du CERDIC, Strasbourg 21-23 mai 1970, que présente ce volume sont reproduits aussi dans la *Revue de Droit canonique*, t. XXI, nn. 1-4 (mars-déc. 1971).

9. *Codex Juris canonici*, can. 1013.

10. Duquoc, C., *Le sacrement de l'amour* dans *Le mariage* (Église en dialogue 4) Paris, Mame 1966, p. 183.

11. Leclercq, *op. cit.*, p. 150.

orthodoxe sur le point du divorce. De bons connaisseurs des questions œcuméniques y voient une difficulté réelle¹².

Le grelot fut attaché par Mgr Élie Zoghby, vicaire patriarcal melchite d'Égypte, dans sa désormais célèbre intervention du 29 septembre 1965 au Concile Vatican II¹³.

Alors que le débat s'engageait sur les problèmes du mariage et de la famille dans une atmosphère tendue par le fait que Paul VI venait de se réserver la question de la régulation des naissances, Mgr Zoghby attirait l'attention des Pères sur un autre problème pastoral.

Il est, dit-il, un problème plus angoissant encore que celui de la limitation des naissances : c'est le problème du conjoint innocent qui, à la fleur de l'âge et sans aucune faute de sa part, se trouve définitivement seul par la faute de l'autre (...)

L'Église ne peut donc pas manquer de l'autorité suffisante pour protéger le conjoint innocent contre les conséquences du péché de l'autre conjoint. Il ne semble pas normal que la continence perpétuelle, qui tient de l'état de perfection, puisse être obligatoirement imposée comme un châtiment à un conjoint innocent parce que l'autre conjoint a trahi. Les Églises orientales séparées de Rome ont toujours eu conscience d'avoir eu cette autorité et elles l'ont toujours exercée en faveur du conjoint innocent (...)

Cette tradition conservée en Orient, et nullement réprouvée pendant six siècles d'union, pourrait aujourd'hui être reprise et adoptée par les catholiques.

Nous discuterons plus loin à leur mérite les allégations de Mgr Zoghby et leur appui dans la tradition.

Même ceux qui contestèrent l'opportunité de cette intervention, ses appuis historiques et la solution qu'elle propose, reconnaissent « qu'elle avait le mérite de partir d'une perspective pas-

12. « Canon Douglas, qui était l'un des meilleurs connaisseurs des Églises orientales, nous a dit un jour que c'était là, à son avis, la difficulté la plus grave faisant obstacle à une union. » (Congar, Yves, I.C.I. 250 (15 oct. 1965) 30).

13. Texte dans *D.C.* t. LXII, no 1458 (7 nov. 1965) 1902-3 ; réponse du cardinal Journet, *ibid.*, 1904-05 ; explication de Mgr Zoghby, 1906-1907 ; déclaration du cardinal Maximos dans *La Croix*, 5 oct. 1965. Cf. Wenger, A., *Vatican II, IV^e session*, Paris, Le Centurion, 1966, 200-246, qui donne un dossier assez complet de l'incident et de la question ; Leclercq, Michel, *op. cit.*, pp. 7-14.

torale et qu'elle avait en vue une réalité que personne ne peut ignorer »¹⁴.

Les réactions l'ont confirmé : dans sa préface au livre de Victor J. Pospishil publié en 1967, *Divorce and Remarriage*¹⁵, Mgr Zoghby écrit :

À peine la presse avait-elle diffusé ma première intervention devant les Pères du Concile en faveur du mari ou de la femme innocents (29 oct. 1965) que me parvenaient du monde entier d'innombrables messages manifestant d'une manière pathétique leur satisfaction et leur reconnaissance. Ils me décrivaient aussi les souffrances des conjoints abandonnés et l'angoisse de leurs pasteurs. Je pus ainsi rassembler, en plus des arguments d'ordre pastoral, scripturaire, théologique ou historique invoqués par des hommes d'Église et d'autres spécialistes, de nombreuses réactions de croyants d'une bonne foi évidente, qui portaient la marque de la spontanéité de leurs sentiments et de la droiture de leur bon sens¹⁶.

Il nous reste à examiner la pratique de l'Église orthodoxe à laquelle Mgr Zoghby fait appel : nous essaierons de la comprendre, par l'intérieur autant que possible, dans son contexte doctrinal et pastoral.

Pratique orientale

D'une façon générale l'Occident a donné au contrat une place prépondérante dans le mariage : c'est dans le contrat que se joue ce qui lie les époux pour la vie ; il a accordé à la procréation le rôle de fin primaire en insistant davantage sur les impératifs de l'espèce, les exigences du bien commun.

L'Orient a adopté une attitude plus existentielle face au contenu du mariage ; il a été plus attentif à la personne et à la signification religieuse de l'amour. Sans nier le principe de l'indissolubilité, comme nous le verrons, il a adopté une attitude et une pratique qu'on appelle l'« économie » et qui ne me semble pas, si on élimine certains abus, une approbation du divorce.

L'Église catholique est en train d'évoluer dans sa conception du mariage : elle se montre plus attentive au contenu de cette

14. Wenger, *op. cit.*, p. 240.

15. New York, Herder & Herder, 1967. Traduit en français sous le titre *Divorce et Remariage*, Tournai, Casterman 1969.

16. Pospishil, *op. cit.*, pp. 7-8.

institution qu'elle définit désormais « une communauté profonde de vie et d'amour »¹⁷ ; de plus les Pères du Concile n'ont pas voulu retenir la distinction entre fin primaire et fin secondaire du mariage refusant de subordonner l'amour à une finalité procréatrice¹⁸.

Avec cette évolution vers une considération plus explicite de la personne et de l'amour sexuel, est-il défendu d'espérer que l'Église catholique acceptera de modifier son attitude envers les victimes d'un mariage où tout semble rompu ? Sans vouloir adopter telle quelle la formule des orthodoxes, ne peut-on pas s'en inspirer pour trouver une solution au genre de cas que Mgr Zoghby signale, sans porter atteinte à la parole du Seigneur : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas » (Mt 19, 6).

Dire sans plus que l'Église orthodoxe admet le divorce et le comprendre dans notre mentalité occidentale, c'est risquer d'être tout à fait injuste. La vérité est beaucoup plus nuancée si on replace l'affirmation dans son contexte.

Nous allons d'abord résumer de façon schématique les diverses situations où les Églises orthodoxes permettent un remariage. Nous nous inspirons surtout de deux auteurs orthodoxes, le professeur Paul Evdokimov et Mgr Élie Melia¹⁹.

17. *Gaudium et Spes* no 48 ; développé dans *Humanæ Vitæ* nn. 8-9.

18. *Gaudium et Spes* no 49.

19. Evdokimov, P., *Sacrement de l'amour*, Paris, Éditions de l'Épi, 1962, pp. 251-266 : bibliographie note (1) p. 253. « L'auteur orthodoxe qui a récemment le plus contribué à relever l'idéal des noces chrétiennes est le professeur P. Evdokimov dans *Le Sacrement de l'amour*, Paris, 1962 (O. Rousseau, *Conc.* 24 (1967) 124) ; Melia, E., *Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Église orthodoxe*, dans la *Revue de droit canonique* 21 (1971) 180-197 ou dans *Le lien matrimonial*, Cerdic, Strasbourg, 1970, pp. 180-197 ; cf. Jugie, M., *Le mariage dans l'Église gréco-russe* dans DTC 9B Paris, Letouzey & Ané, 1927, col. 2317-2331 ; idem, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* t. III, Paris, Letouzey & Ané, 1930, pp. 459-467 ; Chatzimichalis, N., *Pratique pastorale de l'Église de Grèce à l'endroit du mariage et du divorce*, dans *Revue de droit canonique* (1967) 318-361 ; Vogel, C., *La législation actuelle sur les fiançailles, le mariage et le divorce dans le royaume de Grèce*, dans *Istina* 2 (1961-62) 151-182 ; Alivizatos, Hamilcar, *Marriage and Divorce in according with the Canon Law of the Orthodox Church*, London, 1948 ; Melia, E., *La pastorale du mariage dans l'Église orthodoxe*, LVS 566 (1969) 584-594 ; Rousseau, O., *Divorce et remariage, Orient et Occident*, dans *Conc.* 24 (1967) 107-125 ; Dauvillier, M., Declercq, C., *Le mariage en droit canon oriental*, Paris 1936 ; Dauvillier, J., *La formation du mariage dans les Églises orientales*, dans *Revue Sc. Rel.* 15 (1935) 386 ss. ; Ghisman, Josef, *Das eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne 1964, cité par Pospishil, *op. cit.*, p. 61 ; L'Huillier, Mgr, *Du point de vue orthodoxe à propos du divorce dans Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Cerf 1971, pp. 122-124.

Il nous est impossible, et il est par ailleurs inutile, d'entrer dans tous les détails de la législation portant sur le divorce dans les milieux concernés. La pratique du divorce, ses conditions, les procédures canoniques et pastorales ont varié d'une époque à l'autre et présentent des divergences d'une Église autocéphale à l'autre. Les particularismes sont sans signification pour notre sujet.

À l'aide des auteurs invoqués, résumons les traits communs de ces législations. Les sources conciliaires et canoniques de cette législation sont indiquées dans le livre mentionné du professeur Evdokimov²⁰. La source historique la plus complète et la plus significative est le texte de Photius, *Syntagma canonum*²¹ qui reproduit les canons 9, 35, 48 et 77 de S. Basile et la Novelle 117. La novelle 117 de Justinien fut intégrée dans le Nomocanon byzantin qui est l'équivalent au sens large, de notre Code de droit canonique²².

D'abord on n'admet pas le divorce par consentement mutuel²³, ce qui signifie que l'on considère tout mariage comme intrinsèquement indissoluble. Autrement dit, les époux n'ont jamais le droit de disposer eux-mêmes de leur engagement matrimonial. On concède toutefois la séparation par consentement mutuel sans droit au remariage en vue de la tonsure monacale et de l'épiscopat²⁴.

On distingue les divorces qui entraînent une sanction canonique et ceux qui n'en entraînent pas (*divortium cum damno et divortium sine damno* ou *bona gratia*).

Les causes de divorce peuvent être groupées sous trois chefs :

- 1) *L'adultère* ou les actes immoraux qui s'y apparentent²⁵.
- 2) Les situations d'ordre physique et d'ordre légal qui ont pratiquement les mêmes conséquences que la mort :
 - disparition du conjoint, sans traces, pendant cinq ans et plus ;

20. Pp. 251-253.

21. P.G. 104, 906-910.

22. D.C., t. LXII, no 1458 (1965), 1905.

23. Justinien l'a aboli ; l'empereur Justin l'a rétabli. De nouvelles lois l'abrogèrent à nouveau. Photius, *Syntagma Canonum*, P.G. 104, 910.

24. Melia 187, qui cite aussi ses sources.

25. Pour ces derniers, dans la novelle 117 on a : « La femme qui, contre le gré de son mari, reste en dehors de la maison, mais non chez ses parents. La femme qui, contre le gré de son mari, reçoit à table des étrangers ou prend un bain avec eux » (P.G. 104, 967).

- tentative de meurtre sur le conjoint ;
- maladie incurable (lèpre, syphilis, mutilation volontaire) ou la folie incurable, entraînant un éloignement définitif hors du foyer ²⁶ ;
- la condamnation à la rélégalion perpétuelle ²⁷ ;
- l'impossibilité morale de la vie commune causée, par exemple, par l'incitation du conjoint ou des enfants à la débauche ;
- l'abandon délictueux d'un conjoint par l'autre ;
- l'apostasie ²⁸.

Le théologien Evdokimov conclut par cette hypothèse :

Ainsi les causes de l'annulation sont : *la mort de la matière* même du sacrement de l'amour par l'adultère ; *la mort religieuse* par l'apostasie ; *la mort civile* par la condamnation ; *la mort physique* par l'absence ²⁹.

D'où vient la pratique de l'Orient orthodoxe ?

La Nouvelle 117, rapportée par Photius, donne comme première raison de demande de divorce le cas de « la femme qui aurait eu connaissance d'un complot contre l'empereur et ne l'aurait pas révélé à son mari » ³⁰. Il est bien facile de voir qu'il s'agit là d'une législation civile.

Mais peut-on dire pour autant que l'admission du divorce par l'Église orthodoxe vient du fait qu'elle s'est pliée à la législation impériale ?

On sait que l'Église orthodoxe base aujourd'hui sa praxis relative au divorce sur la parole du Seigneur rapportée en Matthieu 5, 32 et 19, 9. On a prétendu que l'Église orthodoxe avait interprété dans un sens large Matthieu 19, 9 pour s'accommoder aux lois impériales. C'est l'opinion de Dauvillier et Declercq dans

26. « La nouvelle 112 prescrit qu'au cas où un conjoint, après le mariage, est atteint de maladie mentale, le mariage peut être rompu au bout de cinq ans — si pendant ce délai aucune amélioration ne s'était produite. » Ritzer, K., *Le mariage dans les Églises chrétiennes* (Lex Orandi 45) Paris, Le Cerf 1970, p. 183).

27. Ceci ne figure plus maintenant en Grèce, ni dans le code civil ni dans le code pénal. Chatzimichalis, *op. cit.*, p. 339.

28. Melia, pp. 186-188 ; Evdokimov, pp. 255-256.

29. *Op. cit.*, p. 256 ; cf. D.T.C. 9B, col. 2327-28.

30. P.G., 104, 967. Le mari était seul habilité à faire les dénonciations,

un ouvrage qui fait autorité³¹. C'est aussi l'opinion du savant cardinal Journet dans son intervention conciliaire du 30 septembre 1965 :

Il est vrai que certaines Églises d'Orient ont admis le divorce en cas d'adultère et qu'elles permettent au conjoint innocent de conclure un nouveau mariage. Ce fait s'explique par les relations qui existaient entre l'État et l'Église. Sous l'influence de la loi civile, qui admettait, dans ce cas, la légitimité d'un divorce et d'un nouveau mariage, la « Novelle de Justinien » énumérant les diverses causes de divorce a été introduite dans le code de l'Église orientale appelé « nomocanon ».

Pour justifier ultérieurement cette pratique, ces Églises orientales ont allégué l'incise de Matthieu sur le divorce en cas d'adultère. Même ces Églises admettent, outre celle qu'on vient de dire, d'autres causes de divorce. Il apparaît qu'en cette matière elles ont procédé d'une façon plus humaine qu'évangélique³².

Ce jugement péremptoire me semble inacceptable. Il demande pour le moins à être nuancé par l'avis d'autorités convaincues du contraire³³. Mgr Melia et Paul Evdokimov admettent l'influence du droit civil pour certains cas, pas pour tous³⁴.

31. « Jamais l'Église byzantine n'a considéré le texte de Matthieu comme contenant la clause exclusive du divorce ; elle y a vu l'application à titre d'exemple des causes qu'admettait le droit civil. Car c'est par le droit civil que le divorce est entré dans l'Église byzantine. Cela s'explique par la dépendance de son siège au voisinage du *basileus*, manifeste vis-à-vis du pouvoir séculier. » Cf. *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1936, p. 85.

32. D.C. T. LXII (nov. 1965, 1904-1905 ; cf. Journet, Charles, *Le mariage indissoluble*, dans *Nova et Vetera* (1966) 44-62. Le cardinal Journet s'appuie aussi sur un texte ronéotypé de l'archimandrite Athanase Hage, *L'indissolubilité du mariage et le cas d'adultère dans la discipline matrimoniale de l'Église orientale dans les premiers siècles*, Rome, 23 novembre 1965.

33. Evdokimov, Paul, *La grâce du sacrement de mariage selon la tradition orthodoxe*, dans *Parole et Pain*, 35-36 (déc. 1969 - janvier 1970) 393.

34. « Il s'agit, je le maintiens pour une part (c'est moi qui souligne), d'un héritage venu du dehors, du droit romain codifié par les empereurs Théodose et Justinien et que l'Église dut accepter lorsqu'elle s'allia étroitement avec l'Empire, à partir de Constantin le Grand. » Melia, Élie, *La pastorale du mariage dans l'Église orthodoxe*, dans *LVS* 566 (1969) 582.

« Le grand spécialiste de la législation orientale sur le mariage, Joseph Zhishman montre que l'Église n'a jamais hésité à s'élever contre les lois de l'État byzantin qu'elle regardait comme opposées aux concepts religieux fondamentaux du mariage dans l'optique orientale. Ainsi, par exemple, lorsque certains empereurs tentaient de contracter un quatrième mariage, bien que les protestations de l'Église fussent suivies, comme il fallait s'y attendre, par une persécution brutale et le martyre. D'autre part, on note l'absence de toute protestation de la part des papes, des patriarches et des évêques contre la législation civile des empereurs byzantins permettant le divorce. Le fait ne peut s'expliquer par le manque d'information, d'in-

Le moins qu'on puisse dire, c'est que les catholiques auraient intérêt à revenir sans parti pris sur ce point d'histoire. Il est trop facile de rejeter des siècles de tradition chrétienne — et même de tradition catholique puisque le schisme d'Orient ne fut consommé qu'en 1054 — avec cette accusation sommaire de « faiblesse envers l'autorité civile »³⁵.

On a noté que des textes patristiques bien antérieurs aux législations impériales semblent autoriser le divorce pour le cas d'adultère, ou du moins sont les témoins d'une pratique déjà en vigueur³⁶.

Mais les auteurs sont encore loin de s'entendre sur la portée des textes invoqués. Il est bien difficile de conclure tant que d'autres études monographiques n'auront pas examiné tous les textes avec sérénité, objectivité et sans avoir l'air de vouloir prouver une conclusion³⁷.

térêt ou de courage moral, mais trouve sa réponse plus obvie dans l'hypothèse que la hiérarchie ne considérerait pas cette législation comme contraire à l'enseignement et à la pratique de l'Église » (Pospishil, V.J., *Divorce et remariage*, Casterman, 1969, p. 61).

35. Leclercq, Michel, *Le divorce et l'Église* (Points chauds), Fayard, 1969, p. 54.

36. Rousseau, Olivier, *Divorce et remariage, Orient et Occident* dans *Conc.* 24 (1967) 107-125 ; Pospishil, op. cit., pp. 155-189 : la thèse de Pospishil est contestée dans *Relations* 372 (juin 1972) 190 ; Moingt, Joseph, *Le divorce pour motif d'impudicité*, dans *Recherches de Sciences Religieuses* 56 (1968) 337-384 ; cette thèse est contredite par Crouzel, Henri, *Les Pères de l'Église ont-ils permis le remariage après séparation ?*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 70 (1969) 3-43.

Sur ce sujet, on fait appel surtout à Origène, *Commentaires sur Mt.*, 19, 3-12 : P.G., 13, 1223-1247. Voir Rousseau, op. cit., 109-113.

S. Basile, *Lettre CLXXXVIII à Amphiloque, sur les canons* : P.G., 32, 675 ss. ; ou Courtonne, Yves, *Saint Basile, Lettres* (Coll. des Universités de France) t. II, Paris, Soc. d'Édition « Les Belles Lettres », 1961, pp. 128-129. Cf. Cayre, F., *Le divorce au IV^e siècle*, dans *Échos d'Orient*, no 119 (1920) 295-321 ; Pospishil, V., op. cit., pp. 163-169.

S. Épiphane, *Adv. Haer.*, 594 : P.G., 41, 1024-1026. Éd. de Holl, CGS, II, 368-369. Trad. par Crouzel, op. cit., 9.

L'Ambrosiaster, *Comm. sur les épîtres de S. Paul* : P.L., 17, 218.

S. Augustin, *De fide et operibus*, XIX, 35 : P.L., 40, 221. Cf. Rousseau, op. cit., pp. 117-118.

Chromace d'Aquilée, *Homélie sur les béatitudes* : P.L., 20, 35. Cf. Pospishil, op. cit., p. 171.

Grégoire II, *Lettres à S. Boniface*, 726, citée par Hilmann, Eugène, *Le problème de l'évolution des structures du mariage chrétien*, dans *Conc* 55 (1970) 33. Mentionné par Fransen, P., dans *Conc* 55 (1970), 85 ; Pospishil, op. cit., p. 193.

37. Van Der Wal, Nicolas, *L'influence du Droit séculier sur la conception du mariage dans l'Église d'Orient*, dans *Conc* 55 (1970) 71-76.

Au dossier, Crouzel, H., *L'Église primitive face au divorce* (Théologie historique 15) Paris, Beauchesne, 1971. Ritzer, K., *Le mariage dans les Églises chré-*

L'incise de Matthieu 5, 32 et Matthieu 9, 19.

On fait actuellement appel à la fameuse incise de Matthieu à propos de la « porneia » pour appuyer la praxis orientale sur le divorce³⁸. Il faut dire cependant que les premiers témoignages de cette praxis ne font pas appel au texte de saint Matthieu. Il semble bien que ce ne soit pas à partir de ce passage de l'Évangile que l'on a d'abord admis le remariage de gens séparés pour cause d'adultère. Cela ne revient pas à dire, cependant, qu'on a recouru au texte de l'Évangile pour excuser une pratique imposée par les empereurs. La législation impériale est, elle aussi, postérieure à certains témoignages de poids. Nous verrons plus loin ce qui nous semble la vraie source de la praxis grecque.

La source historique de cette praxis ne nous semblant pas directement la fameuse incise, il me semble moins important de discuter l'interprétation que les exégètes et théologiens donnent à ces expressions de Mt 19, 9 « *mè epi porneia* » et 5, 32 « *parektos logou porneias* ».

Dans l'immense littérature que cette question a suscitée, on a la pénible impression que les auteurs lisent le texte de Matthieu à la lumière d'une tradition et d'une interprétation qu'ils se donnent la mission de défendre. Les auteurs catholiques, en particulier, semblent faire tout leur possible pour trouver dans le texte un sens qui exclut absolument le divorce. Quelles prouesses n'a-t-on pas accomplies pour expliquer l'incise !

Il importe (...) de se demander si les références bibliques sont à ce point évidentes ; et si en fonction d'une attitude que — pour

tiennes, du 1^{er} au XI^e siècle (Lex Orandi 45) Paris, Cerf, 1970 ; Rondet, H., *Introduction à l'étude de la théologie du mariage* (Théologie), Paris, Lethielleux, 1960, 39 pp. 42-51 ; Adnès, P., *Le mariage* (Le mystère chrétien) Tournai, Desclée, 1963, pp. 59-68 ; Parisot, J., *Adultère cause de divorce dans les Églises orientales* dans DTC, T. I, Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 505-507 ; Souarn, S., *Adultère et lien du mariage d'après les Pères de l'Église, ibid.*, col. 475-483 ; Jugie, M., *Les canons disciplinaires attribués à saint Nicéphore*, dans *Échos d'Orient* 26 (1927) 419-420.

38. « C'est sur cette base scripturaire que la tradition orthodoxe a admis la possibilité du divorce, c'est-à-dire la possibilité de contracter un mariage du vivant du premier conjoint. L'unanimité n'est cependant pas totale ni surtout univoque. (...) » Melia, *op. cit.*, p. 185.

« L'Orient se base sur les textes (Mt, 5, 32 ; 19, 9) et admet le divorce en tant que dispense divine. Saint Basile fait autorité dans cette question et affirme la dissolution du lien matrimonial pour cause d'adultère (de la femme). Le droit civil introduit d'autres causes. (...) » Evdokimov, *op. cit.*, p. 255.

de multiples raisons — nous ne voulons à aucun prix remettre en cause, nous ne courons pas le risque de projeter sur l'Écriture sainte des interprétations qui justifient notre intransigeance. La question doit être posée.

On perçoit dès lors combien l'étude exégétique faite en une large confrontation œcuménique est d'une importance capitale. Mais il faut l'aborder sans a priori dans la sainte liberté des enfants de Dieu.

Je souscris de tout cœur à ce vœu de Pierre de Loch³⁹.

Cependant une prise de position sur l'interprétation à donner aux incisives matthéennes ne me semble pas essentielle à mon propos. Il y a, il me semble, une explication possible à donner à la praxis orthodoxe sans la baser immédiatement et absolument sur cette incise. Le Père Dubarle m'apparaît animé d'un zèle œcuménique exagéré quand il conclut comme ceci une étude sur notre sujet :

De même qu'il y a dans le Nouveau Testament deux manières de rapporter l'enseignement de Jésus : l'une mentionnant une exception (Matthieu), l'autre n'en mentionnant pas (Marc, Luc, Paul), de même il y aurait dans l'Église chrétienne deux disciplines : l'une permettant le divorce complet en quelques cas rares, l'autre ne le permettant jamais⁴⁰.

Je crois que ce n'est pas en s'appuyant immédiatement et surtout sur les fameuses clauses d'exception de l'Évangile de saint Matthieu que la praxis orthodoxe prétend être conforme à l'Évangile ; elle le fait d'une façon plus globale et générale dans ce qu'on appelle l'« économie ».

C'est sur ce plan de la sollicitude pastorale, et non au nom d'un réalisme évangélique constitué par une interprétation donnée des versets de Matthieu, qu'elle (l'Église orthodoxe) agit de la sorte. Pour des cas très déterminés, l'Église, soucieuse de sauvegarder une situation claire au conjoint qu'on appelle innocent, concède un deuxième et parfois un troisième mariage. Cette pratique s'inscrit pour l'Orient dans le cadre de ce que l'on appelle « agir selon l'économie » : dispense, condescendance se-

39. *Op. cit.*, p. 151.

40. Dubarle, A.M., *Mariage et divorce dans l'Évangile*, dans *L'Orient Syrien*, 9 (1964) 73. Cette opinion est prise à partie par Dauvillier, R.J., *L'indissolubilité du mariage dans la nouvelle loi*, dans *L'Orient Syrien* 9 (1964) 265-289.

raient les termes les moins inadéquats d'une transposition occidentale ⁴¹.

L'économie

On ne peut comprendre en quoi consiste la pratique de l'économie sans rappeler d'abord la doctrine, la conviction, de l'Église orthodoxe sur l'indissolubilité du mariage.

Dire sans plus que l'Église orthodoxe admet le divorce et le remariage des divorcés serait plus que simplifier, ce serait fausser la vérité : car l'Église orthodoxe tient à l'indissolubilité du mariage. Voici de nouveau à ce sujet le P. André Schrima :

L'Église orthodoxe — on perd souvent de vue cette vérité — a toujours et nettement affirmé la sainteté et l'indissolubilité du sacrement de mariage. Faudrait-il aller plus loin et dire que sa théologie et sa tradition liturgique en sont au moins aussi conscientes que l'est la théologie occidentale ? Pour elle, en effet, le mariage est essentiellement un mystère, un signe de la nouvelle réconciliation eschatologique, dans le Verbe incarné, de la création tout entière. Réconciliation fondée sur le lien indissoluble entre le Christ et l'Église, son épouse, mais personnellement (bien remarquer la dimension personnaliste) manifestée et actualisée par l'époux et l'épouse qui se présentent devant l'autel (...) ⁴².

Le divorce n'entre pas dans le cadre de la spiritualité orthodoxe du mariage. On ne se marie pas du tout avec l'idée qu'on pourra éventuellement divorcer : cette pensée n'est pas conforme en tout cas à la conviction de l'Église orthodoxe ⁴³.

Celle-ci tient fermement à l'indissolubilité du mariage : c'est une conséquence immédiate de sa sacramentalité. Le mariage est indissoluble parce qu'il est le sacrement, l'icône, de l'amour du Christ et de l'Église. La fidélité des époux est le sacrement de la fidélité du Christ et de l'Église. La grâce du mariage, c'est de transformer l'amour humain en la ressemblance de celui du Christ.

41. Mgr Schrima, *Entrevue avec Henri Fesquet*, du *Monde*, no du 2 oct. 1965 : cité dans Wenger, *op. cit.*, p. 217.

42. Dans Wenger, *op. cit.*, p. 217.

43. Melia, E., dans *LVS* 566 (déc. 1969) 586.

Le symbolisme ecclésial du mariage est plus explicite dans la liturgie orientale et l'appel à Éphésiens, 5, 32 s'entoure d'un contexte largement biblique ⁴⁴.

La doctrine symbolique du mariage selon l'Église orthodoxe est exposée de façon magistrale dans le beau livre du professeur Evdokimov, au titre significatif *Le sacrement de l'amour* ⁴⁵. Le même auteur en donne un résumé dans la revue *Parole et Pain* ⁴⁶ et dans le numéro 4 de la collection *Églises en dialogue* ⁴⁷.

« Ce mystère est grand, je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église » (Éph., 5, 32). La définition magistrale de saint Paul fait du mariage une substantielle miniature de l'amour nuptial du Christ et de l'Église et place ainsi le mariage dans la dimension christologique et trinitaire. » ⁴⁸

Cette dimension christologique et trinitaire est déjà contenue dans le mystère du premier couple qui constitue l'homme créé à l'image de Dieu. La tradition orientale insiste beaucoup sur l'unité du couple originel, image de l'unité trinitaire : les époux ne sont pas seulement réunis par l'amour, ils sont un ⁴⁹.

Cette conception fondamentale inspire tous les textes canoniques en Orient. Le mariage est défini : « L'unité de deux personnes dans un seul être, une seule substance » ; ou encore : « L'union en un corps et une âme mais en deux personnes ». La définition est importante, car elle souligne à la fois l'unité et les personnes. « Dieu a créé Adam et Ève pour le plus grand amour entre eux, reflétant ainsi le mystère de l'unité divine. » C'est donc l'être conjugal qui est l'image du Dieu trine. Saint Jean Chrysostome le dit : « Quand le mari et la femme s'unissent dans le

44. Dalmais, I.H., *La liturgie du mariage dans les rites orientaux*, dans LMD 50 (1957) 58 ; Raes, P.A., *Le mariage dans les Eglises d'Orient* (Irenikon) Éd. de Chevetogne, 1958 ; Evdokimov, P., *Le sacrement de mariage dans le rite byzantin* dans *Sacrement de l'amour*, Éd. de l'Épi, 1962, pp. 180-211.

45. Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, Paris, Éd. de l'Épi, 1962 : désigné dans les pages suivantes par S.A.

46. *La grâce du sacrement de mariage selon la tradition orthodoxe*, dans *Parole et Pain* 35-36 (déc. 1969-jan. 1970) 382-394 : désigné par G.S.M.

47. *Le sacerdoce conjugal, essai de théologie orthodoxe du mariage dans Le mariage* (Églises en dialogue 4) Paris, Mame, 1966, pp. 73-125 : désigné par S.C.

48. G.S.M. p. 382.

49. G.S.M. p. 383 ; S.C. pp. 86-88.

mariage, ils n'apparaissent plus comme quelque chose de terrestre mais comme l'image de Dieu lui-même »⁵⁰.

« La monogamie archétypique 'dès l'origine' n'est pas seulement un statut naturel, elle est la grâce de l'amour monogame et c'est elle qui fonde et régit toute théologie du mariage. »⁵¹ « La grâce du mariage métamorphose l'amour humain, en fait un amour oblatif qui fait don de soi à l'autre, élève le couple au-dessus de la physiologie, psychologie et sociologie, au-dessus aussi de la morale seule, car elle l'ouvre à la dimension eschatologique et constitue déjà selon les Pères une micro-basileia, le petit royaume, image prophétique du Royaume de Dieu. »⁵²

« Si l'être conjugal est une icône vivante du Dieu trinitaire, c'est parce qu'il est avant tout une icône mystérieuse de l'Église. » C'est en conséquence de cela qu'on parle du sacerdoce conjugal, le rite du couronnement des époux symbolisant le sacerdoce royal vécu dans la liberté de l'amour⁵³. Car la grande force qui unit le couple et le purifie des forces de la concupiscence est le « magnus amor »⁵⁴.

« Le cœur de l'union conjugale est dans l'amour même des époux, dans la formation de leur communauté de destin, communauté ecclésiale. »⁵⁵ « Le mariage ne justifie point l'amour, il est sa grâce. »⁵⁶ En conséquence, pour l'Orthodoxie, la matière du sacrement de mariage n'est pas le contrat ni la promesse, mais l'amour réciproque des époux qui reçoivent la grâce⁵⁷.

Ajoutons en passant que le ministre du sacrement est, pour l'Orthodoxie, le prêtre qui bénit le mariage⁵⁸.

Dans cet ensemble doctrinal se situe aussi la position traditionnelle de l'Église orthodoxe sur ce que nous appelons en Occident la fin du mariage : la tradition orientale place le but de la vie conjugale dans les époux, dans leur communauté de vie⁵⁹.

50. S.C. p. 88.

51. G.S.M. p. 387.

52. G.S.M. p. 383.

53. S.A. p. 205.

54. S. Jean Chrysostome, Homélie 33, 6 sur la 1^{re} Épître aux Corinthiens : P.L., 61, 286 ; Trad. Bareille, XVII, Paris, Vivès, 1870, 151-152.

55. G.S.M. p. 385.

56. S.A. p. 259.

57. S.A. p. 178 ; cf. p. 174.

58. S.A., p. 178

59. G.S.M., p. 385.

Comment, en effet, peut-on ordonner l'amour à autre chose puisqu'il est la plus grande réalité humaine et ce par quoi l'humain est l'image de Dieu ?

Les traits dominants du mariage vu dans la tradition orthodoxe mettent donc en évidence l'amour, qui est la substance du sacrement, ce par quoi le couple est l'image de Dieu. L'appel à la Trinité comme prototype céleste du mariage souligne que l'amour conjugal réalise la plus grande unité qui soit, « deux dans une seule chair », mais sans faire oublier aussi qu'il s'agit de deux personnes. « Le mariage est défini : 'L'union en un corps et une âme mais en deux personnes'. La définition est importante car elle souligne à la fois l'unité et les personnes. »⁶⁰

Une unité qui se construit dans l'amour déiforme par deux personnes que la charité libère de toutes les servitudes pour les couronner dans le sacerdoce royal : c'est sur cette trame de fond qu'il faut situer l'apparent paradoxe d'une Église qui tient beaucoup à l'indissolubilité du mariage mais fait quand même une place dans sa charité pastorale au remariage de certains divorcés.

Car il faut le répéter, l'Église orthodoxe tient beaucoup à l'indissolubilité du mariage : c'est une conséquence de sa sacramentalité, comme nous l'avons vu⁶¹.

On reconnaît même au lien matrimonial une valeur d'éternité. L'Orthodoxie a gardé l'attitude réservée, même sévère, des anciens Pères de l'Église envers les secondes noces.

« Le mariage est par nature unique, de même qu'il n'y a qu'une seule naissance et une seule mort. Mon fiancé vit dans l'espérance de la résurrection et il ne convient pas de ne pas lui conserver la fidélité. »⁶² Ces propos de sainte Macrine rapportés par son frère, saint Grégoire de Nysse, c'est toute la tradition, même actuelle, de l'Orient qui y fait écho⁶³.

60. S.C., p. 88.

61. Mgr Melia, *Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Église orthodoxe*, dans *Le lien matrimonial*, Cerdic, Strasbourg, 1970, p. 182.

62. S. Grégoire de Nysse, *Vie de sainte Macrine* : P.G., 46, 964.

63. Melia, *op. cit.*, pp. 182-183 ; cf. D.T.C., 9-B, col. 2328-2329. Notons les propos sévères et excessifs de saint Grégoire de Nazianze, *Sermo XXXI* : P.G., 36, 292, d'après qui le premier mariage est conforme à la loi de l'Église, le second est toléré par l'indulgence, le troisième est infâme. Quant au quatrième mariage, il tient des mœurs des pourceaux.

Les secondes nocces n'ont pas, dans toute la tradition orientale, même actuelle, une qualité sacramentelle incontestable⁶⁴. Des auteurs actuels la lui refusent même clairement⁶⁵. Notons aussi l'existence d'un office liturgique des secondes nocces qui contient des prières de caractère nettement pénitentiel⁶⁶.

L'Orient orthodoxe tient donc beaucoup à l'indissolubilité du mariage. Il n'est pas favorable au divorce. « La facilité du divorce civil réduit le mariage à peu de choses, à l'insignifiance d'un accouplement sans lendemain, ou encore à une transaction commerciale ou d'intérêts peu avouables. »⁶⁷ « En accordant dans certains cas le divorce, l'Église manifeste son respect infini de la personne et du sens profond du sacrement et de l'amour charismatique. Mais elle rend le divorce difficile et exprime nettement ses réserves. »⁶⁸

Économie, respect des personnes et du sens du sacrement

C'est, en effet, *par respect pour les personnes* appelées à vivre l'amour dans la liberté et *par respect pour la signification de l'amour* que l'Orient a très tôt adopté la praxis de l'« économie ».

La meilleure description de l'« économie » me semble celle de Mgr Melia :

Dans son acception la plus haute, le principe de l'économie est la transposition dans la situation et le temps de l'Église de la pédagogie divine du salut. Bien qu'il ne faille pas confondre les deux homonymes, le principe ecclésiastique de l'économie veut refléter l'histoire du salut, que les Pères grecs appellent l'Économie du Salut, insistant par là sur l'aspect actuel de la révélation. Dieu veut nous rendre parfaits en sainteté en nous élevant à sa communion, mais pour cela il use de patience : il vient à nous, se met à notre niveau d'existence, nous rencontre

64. Rousseau, O., *Divorce et remariage. Orient et Occident*, dans *Conc* 24 (1967) 112 ; de Locht, P., *op. cit.*, p. 150.

65. « Selon la doctrine ferme et constante de l'Orient chrétien, seul est vraiment sacramentel le premier mariage ; le remariage, que ce soit après veuvage ou, dans certains cas, après divorce, n'est qu'une condescendance. Cela est exprimé clairement dans les prescriptions canoniques ainsi que dans les textes du rituel » (Mgr L'Huillier, *Un point de vue orthodoxe à propos du divorce*, dans *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Cerf-Desclée, 1971, p. 121).

66. Melia, *op. cit.*, p. 183.

67. Evdokimov, S.A., p. 67.

68. Evdokimov, G.S.M., p. 392.

tels que nous sommes en fait et œuvre en nous de l'intérieur, établissant un dialogue, *collaborant* avec nous pour notre propre salut à chacun, et pour celui du monde.

L'économie pastorale implique concrètement la non-application des sanctions disciplinaires pour telle infraction ou tel état délictueux (...). Une autre catégorie d'états où l'économie semble s'imposer, concerne les états où la législation canonique n'est manifestement pas en mesure de déterminer le changement radical envisagé : on se réfère alors à la mansuétude divine. Mais ce recours à l'infinie bonté de Dieu ne doit pas se faire en dehors de l'Église dans toute la richesse de son action sacramentelle (...).

Quoi qu'il en soit, l'économie pastorale s'applique à des cas concrets et toujours individuels et les décisions qu'on y est amené à prendre ne constituent pas des précédents, sinon dans un sens très général⁶⁹.

L'attitude orthodoxe se justifie sur le plan pastoral et sur le plan dogmatique.

De fait, lorsque l'Église orthodoxe permet à un croyant de se remarier après rupture avec son premier conjoint, elle se place devant le fait accompli d'une rupture matrimoniale : offrir une planche de salut à des divorcés ne signifie pas alors qu'on approuve le divorce⁷⁰.

On est devant un fait accompli. Qu'est-ce à dire ? Si la matière du sacrement est l'amour, que reste-t-il comme lien et comme unité entre deux conjoints dont l'amour est mort ?⁷¹ Leur état de mariés devient un mensonge par rapport à l'amour du Seigneur qu'il doit symboliser.

69. Melia, *op. cit.*, pp. 193-196 passim ; cf. Schrima cité par Wenger, *op. cit.*, pp. 215-217 ; Evdokimov, *G.S.M.*, p. 392 ; S. Épiphane, P.G., 41, 1024.

70. « Je crois que l'attitude orthodoxe, sauf certains cas de laxisme, est justifiée lorsqu'on se trouve placé devant des situations de fait. L'Église ne doit pas abandonner le pécheur à son désespoir, elle est tenue de chercher avec le pécheur une issue. Je suis donc pour l'application de l'économie, je suis pour un jugement devant Dieu fait ensemble par ceux qui sont intéressés et par l'évêque et l'Église. Je ne pense pas qu'une attitude purement négative de rejet et de condamnation soit justifiée, mais l'exigence de l'Évangile doit être maintenue. On n'a pas le droit de porter atteinte à cela et de penser qu'un divorce est possible à l'intérieur de l'exigence évangélique et à l'intérieur du mariage *in Christo* » (Melia, Mgr, *La pastorale du mariage dans l'Église orthodoxe*, dans *LVS* 566 (déc. 1969) 592).

71. Evdokimov, *S.A.*, pp. 260-261 ; Chatzimichalis, N., *Pratique pastorale de l'Église de Grèce à l'endroit du mariage et du divorce*, dans *Revue de Droit canonique* (1967) 336-337.

La mentalité orthodoxe ne voit pas le mariage constitué d'un seul coup en vertu d'un engagement⁷². Il se construit à mesure que l'amour s'édifie⁷³.

Mais ce qui est inauguré au jour des noces peut aussi s'acheminer vers un échec, dans la diminution de l'amour, jusqu'à son extinction et sa mort.

Le seul lien qui peut attacher alors les époux est de nature juridique, face à la société. Maintenir ce lien sans l'amour des conjoints, c'est faire passer le point de vue de la société avant celui des personnes, le bien commun avant le bien personnel. « Mais du point de vue divin, l'âme, l'unique, est plus précieuse que le monde et le bien commun, ce sont des valeurs incomparables. »⁷⁴

C'est pour sauver les âmes que l'Orthodoxie a recours à l'économie. Elle reconnaît l'échec, le malheur et, si c'est le cas, le péché qui existe dans le cas du divorce et du remariage. Mais l'Église est le lieu de salut pour les pécheurs et l'économie consiste à faire aux divorcés une place qui soit réelle et significative, par conséquent efficace, dans sa vie sacramentelle.

L'Église dans ces cas et suivant l'interprétation orthodoxe traditionnelle de l'attitude du Christ à l'endroit de l'adultère, par philanthropie, tolère la dissolution du mariage et voit en cette dissolution le dernier refuge que peuvent trouver les deux époux, quand ils ont épuisé tout autre moyen spirituel ou social pour l'aplanissement de situations personnelles et familiales très graves⁷⁵.

L'Église orthodoxe n'accepte pas le divorce comme faisant partie de sa foi dans le mariage. « L'exigence de l'Évangile doit

72. « Jamais, à vrai dire, l'unité parfaite de la célébration n'a été réalisée ; rien de plus instructif pour le sociologue et le juriste que l'échelonnement, dans toutes les Églises orientales, des actes constitutifs du mariage ; l'idée d'une formation instantanée, au déclin des paroles, fut presque toujours étrangère aux orientaux, pour qui la fondation d'un ménage s'accomplit par opérations successives » (Le Bras, Gabriel, dans Dauvillier, M. et De Clercq, C., *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1936, préface, p. VII.

73. « Tout le mystère fascinant de l'amour conjugal est dans la conquête spirituelle de l'autre, de l'inaccessible qui fait de l'altérité aimée la matière du sacrement : *finis amoris est ut duo in unum fiant*. Une étrangère me devient plus intime, plus intérieure que mon âme. Sous cet aspect, la chasteté conjugale signifie pour l'homme qu'il n'y a qu'un seul être au monde et toute la féminité est en lui » (Evdokimov, *Sacrement de l'amour*, Paris, Éd. de l'Épi, 1962, pp. 158-159).

74. Evdokimov, *op. cit.*, p. 262.

75. Chatzimichalis, *op. cit.*, pp. 336-337.

être maintenue. On n'a pas le droit de porter atteinte à cela et de penser qu'un divorce est possible à l'intérieur de l'exigence évangélique et à l'intérieur d'un mariage in christo (...). »⁷⁶

Pour l'Église orthodoxe, le divorce est un mal : avant de l'accepter, de s'y résoudre, on a recours à tout un processus pastoral qui veut l'empêcher⁷⁷.

Le divorce est un mal. Mais le mal existe et il faut bien en accepter le fait. Rompre des liens déjà brisés, c'est pour l'Église orthodoxe reconnaître le fait du mal et essayer de sauver le pécheur qui en est affligé.

Le mariage ne *doit* pas être rompu : c'est un mal que de le rompre par le divorce ; mais il *peut* l'être. Le divorce n'est pas *légitime* devant l'Évangile mais il est *possible*. Cette distinction que je trouve chez Mgr L'Huillier et Mgr Melia⁷⁸ reflète l'opinion commune de la majorité des canonistes orthodoxes.

L'Église *peut* donc rompre le lien d'un malheureux aux prises avec un échec matrimonial pour chercher avec lui une issue de salut et ne pas l'abandonner à son désespoir. L'indissolubilité est l'idéal de la loi évangélique ; le remariage d'un divorcé qui tente un nouvel essai en Église est une des façons fragiles et humaines d'être en tension vers cet idéal.

Le divorce n'est pas religieux ; il n'est pas une réalité appartenant à l'être de l'Église une et sainte. Le divorce se rapporte aux conditions de l'existence terrestre de l'Église, comme une séquelle du vieil Adam dans sa nature déchue. Il serait faux de vouloir réduire la réalité ecclésiale à l'entre-deux qui sépare, autant qu'il joint, le déjà de l'Église et son pas encore (...).

Ceci nous conduit à affirmer avec force que si on est amené à tolérer le divorce à cause du pas encore, il ne doit pas être autorisé, constituer un droit dont on pourrait se prévaloir en excipant, par exemple, qu'on serait marié en l'ayant en vue⁷⁹.

L'orthodoxie ne veut pas le divorce, elle le tolère, mais elle veut offrir le salut aux divorcés, comme à tous les autres pécheurs et les accepte à sa vie sacramentelle.

76. Melia, *op. cit.*, dans *LVS* 566 (déc. 1969) 592.

77. Melia, *op. cit.*, p. 591 ; Chatzimichalis, *op. cit.*, p. 337.

78. L'Huillier, Mgr, *Un point de vue orthodoxe à propos du divorce dans Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Cerf 1971, p. 122 ; Melia, *op. cit.* p. 185.

79. Melia, *op. cit.*, p. 193.

Serait-il sage de s'enfermer dans un rigorisme extrême au point de refuser la réconciliation aux seuls divorcés remariés civilement, alors qu'on réconcilie les pécheurs de toutes catégories, même s'ils ne peuvent réparer leur faute, tels les meurtriers ? On aurait donc circonscrit le péché irrémissible ! Le problème général posé par l'économie ecclésiastique n'est pas simplement une recherche de solutions de facilité à l'usage des chrétiens débiles, mais celui de la relation du temporel et de l'éternel, de l'Adam ancien et de l'homme nouveau en Christ. L'Église proclame que le passage d'un état à l'autre est rendu possible par une décision de la foi et une option morale qui doivent se concrétiser au cours de la vie, malgré les discontinuités et les échecs toujours possibles. Le rôle spécifique du sacrement de pénitence consiste à prendre en charge les cas où se manifeste cette distance entre la conviction et sa réalisation. Pourquoi devrait-on exclure le mariage de cette action de la grâce pénitentielle, à quelque moment que ce soit de sa réalité et de son développement.⁸⁰

Que conclure pour nous de cette pratique orthodoxe ?

Quel profit pouvons-nous tirer de la praxis orientale ?

C'est déjà une chose de l'avoir étudiée sans la condamner, en essayant de comprendre plutôt que de réfuter.

Il serait simpliste de la faire adopter sans plus d'examen par l'Église catholique. La volonté de l'Église de maintenir intact le signe matrimonial de l'alliance a un sens et ne doit pas être abandonnée. Il reste à la pastorale de trouver des aménagements pour ceux qui n'ont pu maintenir selon sa pleine exigence le signe de l'alliance⁸¹.

Un examen serein et respectueux d'une attitude et d'une pratique différente de la nôtre peut nous aider à démêler ce qui chez nous est pure tradition de la foi et accommodation aux situations historiques.

Notons d'abord que regarder du côté oriental orthodoxe, se poser une question, comme l'a fait Mgr Zoghby au Concile, n'est pas mettre la foi en péril ni agir en irresponsable.

80. Melia, *op. cit.*, p. 196.

81. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe* dans *Theologie der Ehe*, Regensburg-Göttingen, 1969, p. 112. Cité par Gerhartz, *op. cit.*, p. 212.

Le Concile de Trente n'a pas condamné la praxis orientale. La formulation du canon 7 de la XXIV^e session l'a évité délibérément. Motifs politiques peut-être, sous la pression des Vénitiens ; souci surtout de ne pas paraître condamner ce qui n'est pas condamnable, y compris l'attitude et les affirmations de certains Pères de l'Église⁸².

Le Concile de Trente n'a pas condamné la praxis orientale ; il ne l'a pas adoptée non plus. Mais il n'a pas dit qu'on ne pourrait jamais revenir sur la manière de faire actuelle de l'Église catholique. Il a seulement affirmé que l'Église ne se trompait pas quand elle enseigne que le lien du mariage ne peut être dissous par l'adultère du conjoint.

Piet Fransen fait remarquer que la formule a reçu, le 13 octobre 1563, une mise au point significative. Ce qui ne peut être dissous, ce n'est pas le *matrimonium* mais le *matrimonii vinculum*.

Le canon traite uniquement de ce que les traités appellent « l'indissolubilité intrinsèque » du mariage ; c'est le fait que le mariage ne se rompt pas *ipso facto* du fait de l'adultère, ou, pour rester plus près de la pensée de Luther dans son *De Captivitate babylonica*, que les époux décident eux-mêmes de ce point devant leur conscience. En définitive, le Concile ne se prononce pas sur la possibilité d'une déclaration de divorce prononcée par l'Église elle-même. Une telle déclaration se situe au plan que les traités appellent « indissolubilité extrinsèque »⁸³.

L'Église a le pouvoir de dissoudre de vrais mariages : elle le fait :

À considérer le nombre total des mariages, il serait plus exact de parler non pas de l'indissolubilité juridique du mariage, mais au contraire de sa dissolubilité, à l'exception du mariage sacramentel consommé, qui seul est absolument indissoluble⁸⁴.

Même à propos de celui-ci, un catholique peut honnêtement se poser la question sur le pouvoir qu'a l'Église de le dissoudre⁸⁵.

82. Franzen, Piet, *Le divorce pour motif d'adultère au Concile de Trente* (1563), dans *Conc* 55 (1970), 83-92. On trouve ici une bibliographie des autres études de l'auteur sur le sujet. Dupont, Jacques, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, DDB 1959, 115-122 ; L'Huillier, *op. cit.* pp. 122-123 ; Duquoc, C., *Le sacrement de l'amour dans Le mariage* (Églises en dialogue 4) Mame, 1966, pp. 176-177 ; Dubarle, A.M., *Mariage et divorce dans l'Évangile*, dans *L'Orient Syrien* 9 (1964) 71.

83. *Op. cit.*, p. 89.

84. Gerhartz, *op. cit.*, p. 215.

85. *Idem*, pp. 216-217.

Pistes de solution

Mais la pratique orientale peut nous mettre sur la piste de solutions autres que la dissolution du lien. Nous ne ferons ici qu'exposer les questions et indiquer les voies de la recherche.

L'Orient orthodoxe est attentif au contenu du mariage, à ce qui en est la réalité fondamentale, l'amour. L'Église catholique, à commencer par le Concile Vatican II, avec ses théologiens et ses pasteurs, évolue présentement en ce sens. Dans le renouveau théologique, la sacramentalité est rattachée au contenu du mariage plutôt qu'au seul contrat⁸⁶. Identifier sacrement et contrat paraît de plus en plus une simplification qui relève d'un certain contexte historique⁸⁷.

Le mariage est une « communauté profonde de vie et d'amour » (*Gaudium et Spes*, 48) ; il est le signe de l'amour du Christ et de l'Église (Éph., 5, 32). Que signifie alors un couple où l'amour n'existe plus ? Quelle est la réalité de ce mariage imposé uniquement par une institution sociale ?⁸⁸

C'est le contenu du mariage qui devient sacrement en étant vécu et proclamé dans la foi et en Église ; c'est l'amour humain qui devient ainsi le signe de l'amour de Dieu.

Prend-on cela au sérieux, alors il faut se demander si l'on peut de toute manière encore parler du sacrement de mariage là où il n'est plus vécu, même plus du tout vécu et construit selon la foi, là où l'union du Christ et de l'Église n'est plus ou ne peut plus être représentée, parce que mari et femme se sont décidés, pour des raisons qui sont à reconnaître moralement, à une séparation définitive⁸⁹.

Les canons disciplinaires de l'Église sont devenus mésadaptés devant l'évolution de la pensée théologique et de la sensibilité pastorale⁹⁰.

86. O'Callaghan, Denis, *Au sujet de la sacramentalité du mariage*, dans *Conc* 55 (1970) 90-101.

87. Marcotte, M., *L'Église et le mariage civil*, dans *Relations* 371 (mai 1972) 150.

88. Duquoc, C., *op. cit.*, pp. 178-179.

89. Gerhartz, *op. cit.*, p. 226, cf. p. 219.

90. Bernhard, Jean, *Indissolubilité du mariage et droit canonique* dans *Divorce et indissolubilité du mariage*, pp. 13-46 ; « Le système canonique actuel relatif au mariage et, en particulier, à l'indissolubilité, est trop peu logique et trop peu cohérent pour nous être encore de quelque secours » (Huizig, P., dans *Conc* 38 (1968) 53).

Si on est plus attentif au contenu du mariage qu'à son aspect contrat, on est aussi amené à voir le progrès que peut connaître sa réalité et sa sacramentalité. S'il est « une communauté de vie et d'amour », cela n'est pas réalisé du fait d'un acte juridique exprimant le consentement. L'Église n'a pas tout mis du côté du consentement, du mariage « ratum » : elle a donné au « matrimonium consummatum » une portée qui n'est pas sans signification. Mais qu'est-ce que cette fameuse consommation ? Le fait d'une rencontre sexuelle ou une véritable « communauté de vie et d'amour » comportant dans ses composantes une harmonie sexuelle acquise progressivement ? La notion admise de consommation, si importante pourtant au point de vue canonique⁹¹ est totalement dépassée par l'anthropologie actuelle ; elle est fortement critiquée et mise en doute en particulier par les théologiens et canonistes américains⁹².

Déoulant de cette notion de consommation vient celle de l'impuissance.

L'impuissance physique existant dès le début du mariage et entraînant une impossibilité permanente à l'union corporelle est reconnue par le canon 1086 comme un empêchement de droit naturel à contracter mariage. Mais l'impuissance morale à se lier pour toujours et exclusivement l'un à l'autre ne rendrait-elle pas tout autant, et même à plus forte raison, impossible la conclusion d'un mariage véritable ?⁹³

Ne serait-ce pas le cas de bien des mariages ayant abouti à un échec ? Rome admet de plus en plus la considération des facteurs psychologiques dans les déclarations de nullité. Serait-ce le chemin

91. Esmin — Genestal, *Le mariage en droit canonique*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1929, p. 89 : « Le droit canonique assigne aux rapports sexuels, à la *copula carnalis*, une importance particulière ; aucune autre législation, je le crois, n'est entrée aussi loin dans cette voie. »

92. Leclercq, Michel, *Le divorce et l'Église* (Points chauds) Fayard, 1969, p. 127 ; Bernhard, J., *À propos de l'indissolubilité du mariage chrétien*, dans *Rev. Sc. Rel.* 44 (1970) 49-62 ; Marcotte, M., *L'Église et l'échec matrimonial*, dans *Rel* 369 (mars 1972) 72-73 ; Reinhardt, Marion, *Updating the Marriage Tribunal*, dans *America* (nov. 9, 1970) 432 ; Kelleher, Stephen, *The Problem of the Intolerable Marriage*, dans *America* (sept. 14, 1968) 181 ; Delanglade, J., *L'indissolubilité du mariage* (point de vue d'un canoniste), dans *Études* (août-sept. 1970) 264-276.

93. Huizig, *op. cit.*, p. 141.

vers la correction de la notion d'impuissance ? Les évêques du Québec ont posé la question ⁹⁴.

Un assouplissement dans la reconnaissance des causes de nullité, c'est un des profits qu'on peut tirer à regarder davantage le mariage dans son contenu, en rejoignant par là une tradition que les Orientaux orthodoxes me semblent avoir moins négligée que nous.

Pour ce qui est de la reconnaissance de nullité, une autre question nous est posée par la mentalité orthodoxe. Celle-ci semble plus attentive aux personnes, aux situations personnelles, et moins aux institutions qui défendent le bien commun. On le voit en ce qui concerne la fin du mariage ⁹⁵.

Du côté occidental, la notion du mariage et sa pratique ont été marquées par la primauté du point de vue de l'espèce et du bien commun au détriment de celui de la personne ⁹⁶. C'est en vertu de cette primauté à donner au bien commun qu'on a le fameux canon 1014 qui stipule qu'en cas de doute la présomption est en faveur de la validité du mariage. On sait que Pie XII a déjà averti la Rote romaine de ne pas faire une application trop rigoureuse de ce canon ⁹⁷. Le Père Häring préconise de faire jouer le doute en faveur du second mariage, l'actuel, qui a plus de contenu et de réalité, plutôt qu'en faveur de celui qui est mort et sans espoir ⁹⁸.

Devant le vrai divorce

Il reste que malgré tout, des mariages valides en toute hypothèse sont brisés par le divorce. Ils ont eu toutes les conditions pour être le sacrement de l'amour du Christ ; ils ne les ont plus.

94. *Réflexions pastorales des Évêques du Québec face au divorce et aux problèmes du mariage et de la famille*, dans *l'Église canadienne* 3 (1970) 300 ; cf. Bourgeault et Harvey, dans *Relations* 355 (déc. 1970) 333-334.

95. Evdokimov, P., *Sacrement de l'Amour*, pp. 60-61 ; 64 ; « La société ne s'intéresse qu'au contenu biologique et sociologique des unions conjugales. Elle n'a pas à se prononcer sur l'amour, et quand elle en parle, elle sous-entend la famille et non l'amour » (p. 51).

96. Leclercq, *op. cit.*, pp. 66-71 ; « (...) selon le principe des canonistes, la loi doit avant tout défendre le bien commun ; or dans le cas du mariage, le bien commun exige la stabilité de l'institution » (p. 105). Cf. Delanglade, *op. cit.*, pp. 270-271.

97. Huizig, P., *Problèmes fondamentaux du droit matrimonial ecclésiastique*, dans *Conc* 18 (1966) 143.

98. Häring, B., *Pastorale pour les divorcés et les époux illégitimes*, dans *Conc* 55 (1970) 119.

L'Église doit-elle étendre sa pratique de dissoudre le lien matrimonial jusqu'aux mariages sacramentels consommés ? Elle va assez loin dans la rupture du lien pour le bénéfice de la foi : pourrait-on parler du « *privilege de la charité* » dans les cas où la permanence d'un lien est une menace certaine pour la charité ?

Dans son livre intitulé *Peut-on dissoudre le mariage*⁹⁹, Victor Steininger prend une position semblable à la pratique orientale à laquelle il fait appel¹⁰⁰. Pour lui, le mariage a valeur d'éternité ; si le lien est brisé par la mort d'un conjoint, c'est une concession à la finitude humaine ; alors pourquoi ne ferait-on pas la même concession pour toute situation qui ressemble à la mort ?¹⁰¹

La faiblesse de cette thèse, c'est de se combiner difficilement avec l'affirmation évangélique que dans le Royaume futur il n'y a plus d'épousailles (Matthieu, 22, 30) et avec le fait que les sacrements appartiennent à la phase terrestre de l'Église, qu'ils sont des signes pour le monde présent.

Mais il reste que la charité nuptiale, comme toute charité (I Cor., 13, 8), ne passe pas avec la mort. Il reste aussi qu'on peut essayer d'expliquer la longue et tenace tradition qui regarde comme suspectes les secondes nocces.

La thèse de Steininger mérite d'être considérée. Mais il ne me semble pas qu'on doive dès à présent s'y arrêter pour y appuyer une ligne de conduite.

Je ne crois pas que la solution est à chercher trop vite dans une extension du pouvoir d'annulation : ce qui est compris en Orient comme une disposition pastorale, une « économie », risque bien d'être en Occident une libération juridique, sans plus¹⁰².

Il ne faut pas conclure (...) que l'Église de l'ouest est obligée de faire elle aussi du divorce une possibilité de son droit, — en se référant à l'incise de divorce de l'Évangile de Matthieu —, comme l'ont fait les Églises orthodoxes d'Orient. Cela a un sens très profond de laisser subsister ce droit comme pur droit de la foi. Mais dans ce cas, la pastorale doit se laisser déterminer davantage par les limites de toute justice et par la réalité du pardon ; elle n'a pas le droit de disqualifier unilatéralement, par

99. Traduit de l'allemand, Paris, Éd. du Cerf, 1970.

100. *Ibid.*, pp. 50-52.

101. *Ibid.*, pp. 45, 174.

102. Rousseau, O., *op. cit.*, pp. 123-124.

rapport à d'autres domaines de culpabilité, l'homme qui s'est rendu coupable en ce domaine-ci. Elle doit prendre nettement conscience de l'originalité du droit de la foi et de la justification de la foi, et trouver des voies nouvelles, pour laisser ouvert l'accès à la communauté de foi à celui-là aussi qui n'a pas su maintenir selon sa pleine exigence le signe de l'alliance ¹⁰³.

Il y a, je crois, d'autres façons « occidentales » de pratiquer l'économie.

On veut en principe rejeter le divorce mais accueillir le divorcé, lui faire une place dans l'Église aux mêmes conditions pénitentielles que tout autre pécheur. Nous avons noté à ce sujet la qualité pénitentielle de certains rituels du remariage en Orient. Ceci ne veut pas dire que nous considérons le chrétien en cause comme un pécheur nécessairement du fait de son divorce et de son échec matrimonial : il est pécheur comme tous les autres croyants, il a besoin du salut que sa foi lui montre dans le Christ et dans l'Église.

Lui donner une place dans l'Église, c'est plus que l'admettre à la messe en lui refusant l'absolution et la communion. Ceci est l'attitude officiellement reconnue jusqu'à présent. Les évêques de la Côte d'Ivoire l'ont faite leur dans un document du 7 février 1969 ¹⁰⁴. Se voir refuser l'absolution et l'Eucharistie, ce n'est pas l'équivalent d'être excommunié ou voué à la damnation ; mais peut-on dans ces conditions se sentir chez soi dans la communauté de foi ? ¹⁰⁵

Pour en arriver à la pleine intégration des divorcés remariés de bonne volonté dans l'Église, sans recourir à la clandestinité et aux faux-fuyants, ne serait-il pas opportun de revaloriser le mariage civil des personnes concernées ? ¹⁰⁶

Il ne semble pas expédient de le faire au moyen d'une cérémonie religieuse. Les Orthodoxes bénissent le mariage des divorcés mais il n'est pas sûr qu'ils lui reconnaissent une valeur sacramentelle au plein sens du mot. Pour eux, c'est le prêtre qui, étant le ministre du sacrement, confère ou non cette valeur sacramentelle.

103. Ratzinger, J., *Zur Theologie der Ehe* dans *Theologie der Ehe*, Regensburg-Göttingen, 1969, p. 112 : traduit par Gerhartz, *op. cit.*, p. 212, note 19.

104. Cité dans *Pastorale Québec*, 18 mai 1972.

105. De Locht, *op. cit.*, pp. 144-147.

106. Marcotte, M., *Pour une revalorisation chrétienne du mariage civil*, dans *Relations* 371 (mai 1972) 148-152.

Mais chez les catholiques, ce sont les époux qui sont les ministres du sacrement. Les croyants divorcés qui contractent un remariage civil peuvent, par leur foi, conférer une certaine valeur sacramentelle à leur nouvelle union, dont l'amour peut imiter la charité du Christ. Dans le langage traditionnel, on peut au moins y voir un sacramental. Si on prend le sacrement non pas comme un rite qui produit son effet tout d'un coup mais comme un signe qui tend plus ou moins parfaitement et progressivement à la ressemblance de la réalité divine, il peut admettre des degrés, des « relais »¹⁰⁷.

Dans le remariage des divorcés, il y a un défaut, un échec par rapport à un lien antérieur qu'on ne peut effacer ou ignorer : la sacramentalité de l'amour du Seigneur n'est donc pas vécue en plénitude. Affirmer cela n'est pas porter un jugement de valeur morale sur l'état des conjoints concernés ; c'est s'en tenir aux conditions de la sacramentalité, de la signification d'une situation par rapport à la foi.

Mais s'il y a dans ce second mariage un amour oblatif véritable, de la fidélité, la foi en Dieu et le désir de vivre sa vie en Église, je ne vois pas pourquoi on n'y verrait pas une image de l'amour de Dieu suffisante pour admettre le couple en question à la table eucharistique où prennent place les autres croyants.

La brisure faite à un premier mariage valide par une autre union qui dure est irréparable : il faut appeler le mal par son nom, il faut l'appeler péché lorsque, de l'aveu des concernés, ce mal est un péché. On ne corrige pas le mal en feignant de l'ignorer.

Mais une fois l'échec reconnu, il y a place pour une reprise. L'« économie » des Orthodoxes laisse place à cette reprise sans, à mon sens, approuver le divorce ou omettre de tenir compte du mariage antérieur. Il reste à la pastorale catholique de trouver un chemin où les exigences de la vérité et de l'idéal évangélique se concilient avec la miséricorde, qui n'est pas moins évangélique.

107. Duquoc, C., *op. cit.*, pp. 180-182.

L'indissolubilité du mariage en regard de la réflexion morale

Guy Durand

Avant de poser la question de la « possibilité du divorce », il convient de s'interroger sur la nature, l'étendue et le fondement de l'indissolubilité du mariage, car la réponse à la question dépend étroitement de la conception que l'on a de l'indissolubilité. De plus avant de s'interroger sur la « possibilité du divorce pour un catholique », il est essentiel, me semble-t-il, de se questionner sur le divorce et l'indissolubilité du simple point de vue humain, puisque — comme dit l'adage traditionnel — la grâce ne détruit pas la nature, mais s'enracine en elle et la surélève.

L'idée maîtresse de cet exposé est la suivante : l'indissolubilité renvoie à la fidélité, comme l'institution renvoie à l'amour. L'indissolubilité, en effet, ne se comprend qu'au sein de la dialectique fidélité-indissolubilité, laquelle n'est qu'une émanation de la dialectique amour-institution. Au fond la question de l'indissolubilité pose le problème du rapport qui existe entre la structure et la vie, la loi et la valeur. Problème philosophique très complexe s'il en est un.

Cette problématique suggère les trois parties de cette étude. La première porte sur la fidélité, et notamment sur la mutation de la valeur fidélité en exigence éthique ; la deuxième traite de l'indissolubilité, en particulier de son statut de norme juridique. La troisième porte sur le divorce, et particulièrement sur la possibilité de divorce ouverte par l'analyse précédente.

I

LA FIDÉLITÉ CONJUGALE

Le point de départ de toute réflexion existentielle sur le sujet doit être une réflexion sur la fidélité conjugale, parce que c'est la réalité la plus proche du vécu. Qu'est-ce donc que la fidélité conjugale, quels en sont les fondements, en quoi nous interroge-t-elle ?

La valeur fidélité (analyse phénoménologique)

Parler de fidélité, et particulièrement de fidélité conjugale, évoque d'abord l'idée de durée, de stabilité. On ne parle pas de fidélité chez des gens qui s'aiment — fût-ce éperdument —, mais qui ne cherchent qu'une aventure éphémère. Il ne viendra à l'idée de personne de dire que les don Juans sont fidèles, même s'ils sont des amants passionnés¹.

Cette durée, ou mieux *l'expérience de cette durée* peut être perçue et vécue de diverses façons, à savoir à divers niveaux de profondeur. À un premier niveau, la fidélité apparaît comme une contrainte, une limitation, une perte de liberté, un certain esclavage. Se marier, comme dit l'expression populaire, c'est « se mettre la corde au cou », « enterrer sa vie de garçon ». Se lier à quelqu'un, en effet, implique des contraintes : renoncer à certaines habitudes et à certaines fantaisies pour tenir compte du partenaire et des enfants. Un conjoint ne peut plus penser loisir, vacances, sorties, achats en termes de goûts personnels, il doit prendre en considération aussi les goûts de l'autre et les besoins implacables des enfants. Être fidèle, c'est encore refuser d'avoir des relations avec d'autres personnes que son conjoint. Plus, c'est refuser de traiter un tiers avec les mêmes égards et les mêmes attentions que son conjoint.

La fidélité conjugale ne peut évacuer cette dimension. Toute fidélité, dit Gabriel Marcel, comporte une part de sacrifice.

1. Je reprends ici sous une autre forme quelques idées abondamment développées dans mon article *La valeur fidélité*, dans *Couple et Famille*, vol. 3, (juin 1971) 27-43. On peut voir aussi mon livre *Éthique de la rencontre sexuelle*, Montréal, Fides, 1971, pp. 109-122.

Mais la fidélité est-elle seulement contrainte ? Au creux de la contrainte, l'expérience de la durée peut aussi être vécue comme une accoutumance, comme une habitude. Des époux sont fidèles parce qu'ils sont habitués l'un à l'autre. Il y a si longtemps qu'ils vivent ainsi, chacun connaît les habitudes de l'autre, ses goûts, ses caprices : le même train de vie sans imprévu, les mêmes recettes de nourriture, la même façon de disposer les meubles et de ranger les vêtements, « le creux du même lit à droite pas à gauche », les mêmes caresses. Si d'aventure une idée d'infidélité jaillit dans l'esprit, elle provoque le désarroi : « Oh non, pas tout recommencer ! » L'on demeure ensemble par inertie, par passivité, par peur de l'inédit, par peur de l'insolite. On évite l'adultère par manque d'esprit de conquête et de créativité, ou bien par crainte instinctive de voir crouler tout « ce monde » connu, tout cet équilibre somme toute satisfaisant.

Il s'agit ici d'une fidélité humble, un peu bête. Une fidélité sans grande ferveur, mais sans trop de problèmes, qui laisse heureux. Une fidélité qui est une espèce d'attachement animal à ce que l'on possède.

L'expérience de la durée est perçue d'abord comme contrainte, puis comme habitude. Est-ce tout ? Au sein de l'habitude, ou mieux sous l'habitude, un dynamisme peut être à l'œuvre. C'est le troisième niveau. La fidélité jaillit alors du sentiment de plénitude qui envahit le couple bien accordé. Elle est comme l'énergie créatrice qui sourd de la joie de l'attachement à l'autre, comme l'élan vital que procure l'être-avec-l'autre. Comment arrêter cette source ? Comment même songer à l'arrêter ? On est fidèle alors comme par excès de vitalité. Un peu comme le lit d'une rivière en canalise les énergies pour les rendre plus productrices. Fidélité toute positive et créatrice. « Être fidèle, c'est garder un regard neuf et émerveillé sur l'autre. »

En résumé, la fidélité humaine est une réalité complexe. Elle est à la fois contrainte, habitude et dynamisme. Certains se limitent aux niveaux inférieurs. Mais sous prétexte de vivre au troisième niveau, il faut se garder de mépriser les précédents : ce serait faire de l'angélisme. Reste que, si l'on veut comprendre pleinement ce qu'est la fidélité humaine, il faut la voir d'abord comme dynamisme intérieur. On comprend alors toute la richesse de la défi-

inition de Guardini : la fidélité est « une force qui triomphe du temps »².

Si l'on analyse la fidélité, non plus cette fois au plan du vécu lui-même, de l'expérience factuelle, mais au plan *des motivations*, on trouve ici encore divers niveaux — qui ne sont pas identiques aux niveaux précédents, bien qu'ils les recoupent partiellement.

Au premier niveau — et certains y demeurent —, il y a une fidélité par principe, une fidélité par devoir. On est fidèle parce qu'on l'a juré un jour. Et à cette parole donnée, on tient malgré tout ce qui arrive : malgré les contraintes, malgré les changements survenus. Fidélité altière, qui est tournée vers le passé. Fidélité à ce qu'on a été !

Au deuxième niveau — niveau qui peut lui aussi être terminal —, il y a une fidélité « par la force des choses » ! Ce n'est pas une fidélité « malgré tout » parce qu'elle décroche devant les difficultés trop grosses, mais une fidélité « d'erre d'aller ». On est fidèle parce qu'on est bien ensemble. Fidélité par inertie, qui peut se dégrader parfois en fidélité par paresse ou fidélité par peur. On devine que cette fidélité a tout à voir avec la fidélité par habitude décrite précédemment. C'est une fidélité tournée vers le présent. Fidélité à ce qu'on est, ou plutôt à ce qu'on a.

Il peut y avoir un troisième niveau de motivation : le choix. Cette fidélité ne renie ni le devoir ni la force de l'habitude, mais elle s'enracine ailleurs : dans la décision toujours nouvelle de continuer à bâtir ensemble quelque chose. La fidélité est un acte de liberté, d'une liberté qui se donne chaque jour³. « Être fidèle à toi, c'est te choisir chaque jour comme unique, comme au premier jour. Mieux qu'au premier jour. Te choisir chaque jour pour devenir davantage nous-mêmes : toi, moi ; pour approfondir notre projet de communion, pour édifier ensemble un foyer, pour remplir notre tâche dans la cité. » Cette motivation se conjugue avec l'expérience de la fidélité comme dynamisme. Aussi cette fidélité est-elle tournée vers l'avenir. Fidélité à ce qu'on est et à ce qu'on sera⁴.

2. R. Guardini, *Morale au-delà des interdits*, Paris, Cerf, 1970, p. 80.

3. Dans un sens analogue à celui où Thomas d'Aquin dit que le vœu perfectionne la liberté (2a 2æ, q. 88, a. 4, ad 1).

4. On aura reconnu, sous ces trois niveaux de motivation, l'essentiel des formes de fidélité dont parle Jacques Sarano : fidélité « malgré tout », fidélité « parce que », fidélité « pour que » (*Rester et devenir soi-même*, Paris, Centurion, 1970, pp. 89-109).

Au terme de cette analyse de motivation, il faut faire une remarque analogue à celle faite au terme de l'analyse de l'expérience factuelle. Concrètement, structurellement, dans la fidélité humaine la plus haute interviennent et le devoir et la force de l'acquis et le choix toujours nouveau. Même si cette dernière motivation constitue le sommet, les premières sont essentielles : elles supportent le choix et le relaient à certaines heures de défaillance. De même la fidélité humaine intégrale récapitule-t-elle toute la durée personnelle (passé, présent, avenir), même si elle culmine dans l'acceptation du futur. Et, à ce titre, la fidélité est moins un attachement à l'avoir qu'un acquiescement à l'être, une foi dans le potentiel indéfini de la personne humaine⁵.

Quand on traite de fidélité, on est inévitablement confronté au *problème du changement*. Comment promettre que je ne changerai pas, comment jurer que je te resterai uni si tu changes ? Comment demeurer fidèle après cinq, dix années si nous ne sommes plus les mêmes ? Les deux analyses précédentes permettent d'aborder cette question sous un nouveau jour.

Si l'on perçoit et vit la fidélité seulement au niveau du « devoir », et en fonction du passé, le changement pose un problème quasi insoluble. Les changements, en effet, constituent autant d'obstacles sur lesquels on bute comme sur un mur. L'évolution de chacun multiplie les servitudes. La fidélité s'identifie alors à l'immutabilité et à la constance⁶. Elle ne peut être vécue sans héroïsme.

Vécue au niveau de l'« habitude » et de l'« inertie », la fidélité s'accommode des changements : ceux-ci constituent autant d'obstacles, mais des obstacles surmontés au fur et à mesure.

Par ailleurs, vécue à son niveau le plus élevé — ce qui ne veut pas dire à son niveau inaccessible —, la fidélité humaine, non seulement s'accommode du changement, mais elle se nourrit de lui. Dynamisé vers l'avenir, centré sur le potentiel indéfini de l'être, le

5. Par là, nous rejoignons l'essentiel des définitions de la fidélité que donne Maurice Nédoncelle : « C'est la croyance active à la constance d'une valeur », ou encore, en insistant sur l'idée de présence et sur le lien de la valeur avec l'être qui en est le porteur, « c'est la disposition à garder la présence d'un être en tant qu'il est lui-même dépositaire de la valeur et dans la mesure où cette présence dépend de notre consentement » (*De la fidélité*, Paris, Aubier, 1953, p. 25).

6. Voir la différence que fait G. Marcel entre constance et fidélité (*Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 200).

couple ne comptabilise pas les changements pour se demander si l'un ou l'autre des partenaires n'est plus le même qu'au premier jour. Les partenaires ne se sont point juré de demeurer les mêmes, ils se sont juré de changer ensemble. Ils n'ont pas promis de bâtir tel modèle de couple préétabli, mais un couple original aux contours imprévisibles et en perpétuelle évolution. Le couple fidèle prend donc acte du chemin parcouru, des changements intervenus, mais pour mieux devenir lui-même. Les changements agissent comme dynamisme : ils nourrissent la fidélité⁷. C'est pourquoi cette fidélité ne veut pas dire stabilité, immuabilité. Au contraire de la constance, la fidélité implique progrès, changement, évolution.

Il y a une double différence entre la fidélité et la constance. D'une part, la constance s'apparente à l'immutabilité, alors que la fidélité se nourrit du changement et admet une évolution. D'autre part, la constance n'est guère plus que le fait de ne pas changer, alors que la fidélité implique un élément d'adhésion affectueuse : elle est une spontanéité du cœur alors que la constance est le produit de la seule volonté⁸. C'est pourquoi la fidélité conjugale exige une créativité continue : elle est fidélité créatrice, constructrice et inventive⁹.

Une perspective analogue s'impose si l'on considère l'ampleur, le *champ d'application* de la fidélité. Celui-ci sera très différent selon le niveau où l'on se situe. Vécue aux premiers niveaux, la fidélité sera facilement réduite à la génitalité et sera perçue négativement : être fidèle consiste à ne pas coucher avec un tiers. Au contraire, vécue au niveau spécifiquement humain, la fidélité élargit considérablement son champ d'application et le « positivise » : être fidèle, c'est demeurer « présent » à son conjoint¹⁰, pas seulement au lit, mais encore au salon, à la cuisine, dans la

7. Cf. J. Sarano, *Rester et devenir soi-même*, pp. 89-109 ; R. Guardini, *op. cit.*, p. 81. Francine Dumas a une expression heureuse quand elle écrit qu'il faut tabler sur ses conflits (*L'engagement dans le mariage*, dans *Engagement et fidélité*, Paris, Cerf, 1970, p. 42).

8. À rapprocher de la distinction thomiste entre chasteté et continence, cf. A. Plé, *Vie affective et chasteté*, Paris, Cerf, 1964, pp. 135-177.

9. Nous retrouvons par là les traits sous lesquels divers philosophes modernes décrivent la fidélité authentique. Voir le chapitre de G. Marcel intitulé *La fidélité créatrice* (*Du refus à l'invocation*, *op. cit.*, pp. 192-225) ; quelques pages de D. de Rougemont dans *L'Amour et l'Occident* (coll. 10/18) 1939, pp. 259 et 261) ; V. Jankélévitch dans son *Traité des vertus* (Paris, 1947, p. 221) ; J. de Finance dans son article intitulé *Liberté et fidélité* (*Gregorianum*, 43 (1962) p. 19).

10. Nous rejoignons ici la seconde définition de Nédoncelle, citée plus haut. Voir aussi G. Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, Paris, 1949, p. 297.

rué. La fidélité concerne la qualité de mes relations au conjoint : je n'ai pas dit « relations génitales » car j'entends bien que la fidélité concerne l'ensemble de la vie, et particulièrement l'ensemble de la vie affective.

À la suite de cette analyse phénoménologique, la fidélité apparaît comme une valeur pour l'être humain et une valeur d'un grand prix, parce qu'elle implique l'être lui-même dans ses dynamismes les plus profonds et ses aspirations les plus grandes. La fidélité est liée à l'univers de la personnalisation, au progrès en humanisation.

Les fondements de la fidélité

Nous sommes ainsi amenés à réfléchir sur les fondements de cette valeur. Ceux qui s'y attachent sont-ils l'objet d'une illusion, les jouets de tabous ancestraux, les esclaves d'un simple caprice ? La fidélité est-elle une exigence arbitraire imposée par la religion, est-elle un reliquat d'une conception « biologique » de la sexualité humaine ? Je crois que non. Et cela pour deux raisons qu'il est utile de signaler ici succinctement : la fidélité est une *exigence de l'amour*, et elle est une *requête de la symbolique sexuelle*¹¹.

Aimer, ce n'est pas une émotion de surface, ni une simple affaire de volonté, mais une transformation de tout l'être, une transfiguration. Aimer, c'est accueillir quelqu'un... mais l'accueillir vraiment, dans ma vie. C'est le « comprendre », c'est-à-dire le prendre avec moi. C'est vivre au même rythme, au même diapason que l'autre. Aimer, c'est faire sa joie de la joie de l'autre. « Regarder ensemble dans la même direction. »¹² Regarder ensemble la même étoile au loin, et non point le même caillou à deux pas sur la route, la tête trop basse¹³. Aimer quelqu'un alors, c'est vouloir qu'il grandisse, c'est l'aider à grandir.

Tout cela demande du temps. Tout cela exige de s'inscrire, de se dérouler dans le temps. Tout amour authentique est vœu de

11. Je ne parle pas ici des racines biologiques et instinctuelles de la fidélité. Il ne faut pourtant pas les mépriser. Cf. D. Widlecher, *Approche psychologique du problème de la fidélité*, dans *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Cerf, 1971, pp. 86-90. Voir aussi la fidélité signalétique dont parle Nédoncelle, *op. cit.*, pp. 29, etc.

12. Saint-Exupéry.

13. Cette comparaison est de J. Sarano. On la retrouve aussi chez Jankélévitch, p. 233.

durée. Je ne dis pas que « tout amour est éternel, indéfectible », je dis : Tout amour est vœu, désir de durée et d'indéfectibilité ». Il n'est que de penser aux serments, aux promesses de tous les amoureux ; il n'est que de penser à tous les espoirs déçus. Même les don Juans chroniques jurent fidélité, et peut-être pas sans sincérité : ce sont des gens aux sincérités successives. Albert Camus a écrit : « Aimer un être, c'est accepter de vieillir avec lui. »¹⁴ Et Gabriel Marcel : « Aimer un être, c'est espérer en lui pour toujours. »¹⁵ L'amour se veut toujours victoire sur le temps, prise sur l'avenir. L'amour est un vœu de fidélité¹⁶. « Un amour non fidèle, écrit Jankelevitch, est une contradiction aussi absurde qu'un cercle carré : et comme un amour qui veut bien partager son objet avec d'autres est forcément insincère, un amour qui, au moment d'aimer, admet l'éventualité future de sa propre désaffection, cet amour n'est qu'une imposture. »¹⁷

Exigence de l'amour, la fidélité est aussi une *requête de la symbolique sexuelle*. Le corps est langage. Les gestes sont expressifs de la personne. Une poignée de main n'exprime pas la même chose qu'un coup de poing. Un baiser exprime davantage qu'une poignée de main. Une caresse encore plus. L'étreinte sexuelle, parce qu'elle est le geste le plus intime — le plus révélateur de soi et le plus compréhensif de l'autre —, exprime la rencontre plénière des deux personnes. Mais une personne n'est pas une chose, bien circonscrite dans le temps, limitée dans l'espace : une personne est un projet, un cheminement, une histoire. Rencontrer quelqu'un, accueillir une personne humaine — par opposition à une chose —, c'est l'accueillir comme projet, et me donner moi-même comme histoire.

Le vrai sens de l'instant, pour être temps humain, c'est d'être chaînon d'une histoire. La véritable signification de l'étreinte sexuelle humaine est d'être un plérôme d'une histoire interpersonnelle, c'est-à-dire d'exprimer et de récapituler, de synthétiser — dans un instant, et avec un espèce de maximum — ce que deux êtres vivent au fil des jours. L'acte sexuel — excusez-moi l'expression — est le « sacrement » de la vie. Sans quoi il est animal, il n'est

14. A. Camus, *Caligula*, Paris, Gallimard, 1961, p. 223.

15. G. Marcel, cité par L. Evely, *Amour et mariage*, Paris, 1966, p. 11.

16. En retour, la fidélité apparaîtra comme une vérification de l'amour. Cf. C. Duquoc, *Le sacrement de l'amour*, dans *Le mariage*, Paris, Mame, 1966, pp. 156-158.

17. V. Jankélévitch, p. 231.

pas spécifiquement humain. Sacrement de la vie, c'est-à-dire expression d'une vie commune réelle, et facteur d'approfondissement de cette union. C'est dire que la rencontre sexuelle n'aura tout son sens que si elle s'inscrit dans un projet de durée ¹⁸.

La fidélité est une exigence de l'amour authentique et une requête de la symbolique sexuelle. Amour qui n'est pas simple émotion de surface, mais rencontre de deux personnes. Sexualité qui n'est pas simple prurit, mais expression et dynamisme de la personne. À la racine, ces deux motifs se rejoignent donc et nous renvoient à une conception de *l'être humain*. La personne vue comme totalité, à la fois et indissociablement chair et esprit, histoire et relation.

Nous rejoignons là la pensée de certains philosophes de l'avant-dernière décennie. Parlant de la fidélité en général, Gusdorf explique que cette vertu met en jeu la structure même de la personne. Elle relève d'une certaine transcendance de la personne, en tant que seule la personne humaine a la possibilité d'établir une certaine distance entre elle-même et la situation. « La promesse est donc l'affirmation de soi selon les valeurs, à une certaine hauteur, d'où l'on s'interdit désormais de descendre, prisonnier du meilleur de soi-même. » ¹⁹ Ainsi la fidélité se fonde sur la transcendance de la personne. Et par un revirement compréhensible, la fidélité fonde la personne humaine, c'est-à-dire l'édifie, la construit. Denis de Rougemont écrit : « Je dis qu'une telle fidélité fonde la personne. Car la personne se manifeste comme une œuvre, au sens le plus large du terme. Elle s'édifie, à la manière d'une œuvre, à la faveur d'une œuvre, et aux mêmes conditions, dont la première est la fidélité à quelque chose qui n'était pas, mais que l'on crée. » ²⁰

18. Voir deux très belles pages de Van Lier, *L'intention sexuelle*, Tournai, Casterman, 1968, pp. 158-159, et le livre de Duyckaerts, *La formation du lien sexuel*, Bruxelles, Dessart, 1964, notamment pp. 303-322, qui illustrent cela d'un point de vue psychologique et expérimental.

En contrepartie, la fidélité sera comme une vérification de ce que le dialogue sexuel était vrai, et non pas faux, hypocrite, simple affaire de peau.

19. Gusdorf, *op. cit.*, p. 300. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la phrase : « Il n'y a de fidélité que dans et par la fidélité à soi-même. Toute fidélité, par un détour, se ramène à une fidélité à soi-même » (p. 299), comme le révèle le contexte. Car enfin la fidélité exige un autrui. Jankélévitch ramène justement la « fidélité à soi » à la sincérité.

20. D. de Rougemont, *op. cit.*, p. 259. Rougemont n'a pas du tout le même point de départ que moi, mais il arrive aux mêmes conclusions. Voir aussi Nédoncelle, *op. cit.*, pp. 191-198.

C'est cet horizon que je rejoins, je crois, en parlant de la personne vue comme totalité, qui fonde la valeur fidélité. Celui qui rejette une telle conception de la personne se rend pratiquement incapable de comprendre la valeur de la fidélité. Et c'est ce qui rend si difficile la discussion avec certaines gens qui contestent la fidélité : ils se situent à un niveau de réflexion souvent superficiel, maniant surtout des arguments d'ordre psychologique ou statistique, alors qu'il faudrait se situer au niveau de l'anthropologie, au niveau d'une certaine conception de la personne humaine, du corps humain et de la sexualité, de l'engagement et de l'amour.

Faut-il aller plus avant pour fonder la fidélité et faire appel à un *absolu* : Dieu, divinité, valeur absolue ? Cela pose le difficile problème du fondement de la morale, du fondement des valeurs. J'ai beaucoup de difficultés à suivre les théologiens et philosophes qui répondent par l'affirmative²¹. Toujours est-il qu'il n'est pas nécessaire de résoudre ce problème pour avancer dans l'étude présente. La personne humaine est un fondement suffisamment profond, stable et vaste pour donner une assise valable à la valeur fidélité et, par conséquent, à la poursuite de notre réflexion.

La fidélité comme exigence éthique

La fidélité nous est apparue comme une valeur, voire une valeur riche et épanouissante, fondée sur une conception intégrale de la personne humaine. Il faut faire un pas de plus maintenant et examiner comment la fidélité se pose comme exigence éthique. Il peut sembler évident à certains que la connaissance des valeurs se meuve en exigence morale : il reste utile d'essayer d'expliquer pourquoi.

La connaissance des valeurs n'est jamais gratuite. On ne regarde pas une valeur de l'extérieur, comme on regarde des « choses » sans s'impliquer soi-même. Toute valeur sollicite l'homme. Et comme l'écrit Bernard Häring, « toute valeur tend à être normative »²². C'est particulièrement le cas ici. Qui veut aimer d'une manière authentiquement humaine doit aimer fidèlement. Qui veut vivre sa sexualité-génitalité d'une manière pleinement humaine doit la vivre dans un projet de fidélité.

21. Cf. B. Häring, *La loi du Christ*, Tournai, Desclée, 1956-1959, tome III, pp. 353-363.

22. Häring, *op. cit.*, p. 354.

Oui, mais ne peut-on aimer au rabais, ne peut-on vivre sexuellement sans investir ses gestes d'une telle densité ? Le problème n'est que repoussé. On peut toujours, de fait, mais on ne doit pas. Parce que l'amour, la sexualité sont des valeurs qui sollicitent l'homme. Et plus profondément parce que la personne humaine comme telle n'est pas « chose », mais bien « projet », « choix », « construction », « histoire ».

Au fond, saisir ce qu'est l'homme, c'est se donner des exigences éthiques. À toute anthropologie correspond une morale. La philosophie grecque nous a laissé ses formules : connais-toi toi-même ; deviens ce que tu es. Les scolastiques exprimaient la même vérité d'une manière plus ferme peut-être en disant : « operari sequitur esse », « forma et finis convertuntur ». Pour les tenants de la philosophie du sens, signification et orientation de l'action, c'est-à-dire exigences morales, sont une même chose. La morale n'est qu'une anthropologie appliquée, mais de telle sorte que toute anthropologie définit nécessairement une morale ²³.

En dernière analyse, l'on pourrait se demander pourquoi toute anthropologie requiert une morale ? Comme souvent, les questions les plus fondamentales nous laissent embarrassés : on ne sait que répondre parce qu'il nous semble que la réponse va de soi, l'énoncé est évident. J'esquisserai cependant la réponse suivante. Négativement, la morale est exigée sous peine de nous détruire nous-mêmes et l'humanité avec nous. Positivement, la reconnaissance de l'exigence morale constitue la grandeur même de l'homme, elle est la rançon — ou le prix — de sa liberté et de sa responsabilité, par opposition aux animaux qui sont déterminés par leurs instincts.

Ce rapport est évidemment plus clair quand on croit à l'existence d'un Dieu ou d'un certain absolu. À mon avis, cependant, une telle foi n'est pas nécessaire pour fonder l'exigence morale et notamment pour fonder l'exigence morale de fidélité, si intimement liée à notre expérience de développement humain.

23. Cf. J. Y. Jolif, *Masculin et féminin* (collection Profac), publication de la faculté de théologie de Lyon, 1971, 36 p.

II

L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE

Autant le mot « fidélité » résonne favorablement à l'oreille moderne, autant le mot « indissolubilité » éveille de suspicion. On dirait qu'il y a un monde entre ces deux réalités, la seconde évoquant uniquement des images de loi, de contrat.

D'aucuns ne voient dans l'indissolubilité qu'une exigence du bien commun : exigence du bon ordre dans la société, exigence extérieure à la personne et s'exerçant souvent au détriment des personnes. D'autres n'acceptent de parler d'indissolubilité que lorsque la volonté de fidélité est défaillante : le contrat viendrait garantir la volonté contre elle-même. L'indissolubilité serait une espèce d'ersatz, ou tout au plus un auxiliaire de la volonté²⁴. Je voudrais essayer de montrer que l'indissolubilité est une réalité beaucoup plus profonde, une réalité vraiment personnelle. À cause de son lien intime à la fidélité.

Fondement de l'indissolubilité

L'indissolubilité n'est pas un simple ersatz, ni une simple exigence de bon ordre. Elle est une expression, une transcription de la volonté de fidélité. Loin de suppléer à une volonté défaillante, elle est la marque d'une volonté de fidélité très forte. Loin d'asservir les individus aux requêtes de l'ordre social, elle est un déploiement social de la valeur fidélité.

L'indissolubilité, en effet, est une exigence de l'institution, comme la fidélité est une requête de l'amour. Et, par ailleurs, la fidélité appelle l'indissolubilité, comme l'amour appelle l'institution.

Amour et institution ne sont pas deux réalités opposées, contradictoires ; mais, au contraire, deux réalités complémentaires. Ou mieux, ils sont comme l'envers et l'endroit d'une même réalité :

24. Ce me semble être un peu la position de Nédoncelle dans son livre *De la fidélité*, *op. cit.*, pp. 84, etc.

le mariage. Le mariage, en effet, est une réalité complexe — non par pauvreté, mais par richesse. On ne peut le circonscrire que par des approches successives. J'en retiens deux : une approche existentielle qui nous permet de définir le mariage comme un projet d'amour plénier, et une approche juridique qui nous le montre comme institution²⁵. Je n'ai pas dit « approche sociale », parce que les deux voies signalées ont une dimension sociale (l'amour a une dimension sociale). Je n'ai pas dit non plus « approche personnaliste », parce que les deux voies se réfèrent à la personne humaine (la dimension juridique s'enracine dans la personne elle-même).

Loin d'être juxtaposées, ces deux approches se rejoignent, sans pourtant s'identifier.

L'amour et l'institution s'appellent l'un l'autre. D'une part, en effet, l'amour appelle l'institution. Comme l'artiste a tendance à s'exprimer dans son œuvre, l'artisan dans son travail, le patriote dans des hymnes, les vrais amoureux ont un besoin vital de dire leur amour, de le regarder ensemble, de le cristalliser. C'est une espèce de besoin vital : une loi de la personne humaine. Parce que la personne humaine n'est pas pure intériorité, mais intériorité extériorisée dans un corps et dans un monde. Ce qui la concerne intimement la concerne à la fois au-dedans et au-dehors, selon sa face interne et sa face externe, selon son envers et son endroit. D'autre part, l'institution appelle l'amour. L'institution est d'abord cadre, structure, ossature. Mais un cadre n'existe pas pour lui-même, une ossature n'existe pas sans moelle. Bien plus, la vie de l'ossature dépend de la moelle. La vie de la structure dépend de la valeur qu'elle enserre.

Il y a donc entre amour et institution comme un mouvement de dialectique. Ce terme dialectique voudrait souligner autant la réciprocité du mouvement que l'égale valeur des deux temps du mouvement et l'impossible identification des deux pôles.

Toute la richesse de cette dialectique peut être pressentie, je crois, si l'on considère une analogie, j'entends la dialectique bap-

25. Une troisième approche psychologique nous révélerait le mariage comme interaction de deux personnalités. Cette approche, très importante en pratique, est moins utile pour la visée de cet article.

Pour un plus ample développement sur les deux approches retenues, voir mon article *Mariage humain*, dans *Couple et Famille*, vol. 3, no 4, (sept. '71) 2-16.

tême-foi. D'où provient le salut ? L'Évangile exige les deux : foi et baptême. En réalité, la foi suffit, mais le baptême est nécessaire. Non pas en raison d'une volonté externe de Dieu, mais en vertu d'une nécessité interne : l'exigence personnelle d'extériorisation. S'agit-il bien, en effet, de deux réalités ? Oui et non. La foi est vœu de baptême, le baptême est signe de foi. Pas de foi réelle sans désir de baptême, pas de baptême sans foi. Et pourtant ce sont deux réalités différentes, exprimant une réalité identique (l'adhésion à Jésus-Christ dans l'Église), chacune à sa façon, sous des modes divers, complémentaires. Le baptême, c'est la foi qui se pose dans l'extériorité, la foi qui se dit à elle-même et qui se dit aux autres ²⁶.

Dans cette dialectique amour-institution, les caractéristiques de l'institution renvoient aux requêtes de l'amour. La monogamie reprend ce que l'amour évoque de singulier et d'exclusif ; le rapport du mariage à la procréation exprime le lien amour-fécondité ; la célébration officielle réalise le désir de socialisation de l'amour ; enfin, — pour revenir à notre propos — l'indissolubilité cristallise le vœu d'éternité de l'amour ²⁷.

Non pas que la fidélité et l'indissolubilité soient identiques. Les deux réalités ne se recouvrent jamais totalement : elles sont même toujours en tension entre elles. Mais justement en tension dialectique, c'est-à-dire en perpétuel renvoi l'une à l'autre pour un perpétuel dépassement de l'une par l'autre. L'indissolubilité est comme l'épiphanie de la fidélité. Épiphanie au plan de la personne elle-même d'abord : l'indissolubilité, c'est la fidélité qui se dit à elle-même, la fidélité qui sort de l'intériorité de l'être pour apparaître au-dehors. Épiphanie au plan social aussi : l'indissolubilité, c'est la fidélité qui se dit aux autres, qui s'exprime et s'enracine dans la société.

Le fondement de l'indissolubilité est donc la personne humaine. Ce n'est pas la société en tant qu'extérieure, encore moins en tant qu'opposée à la personne, c'est-à-dire l'ordre social, le juridisme. Mais la personne humaine. La personne humaine en tant que *réalité unifiée* (je veux dire en tant qu'elle est à la fois et indissociablement intériorité-extériorité, corps-esprit) et en tant que *réa-*

26. On pourrait retrouver un autre exemple dans la dialectique repentir-sacrement de pénitence.

27. L'adultère, la polygamie, le divorce sont alors des échecs du mariage parce qu'ils sont des échecs de l'amour.

lité située (j'entends une réalité située dans une humanité et qui ne peut faire autrement que se poser socialement en se posant elle-même). Les exigences du bon ordre social ne font que s'ajouter accessoirement à cette exigence profonde de la personne, en prenant d'ailleurs appui sur elle.

Le fondement de l'indissolubilité, ai-je dit, est la personne humaine elle-même. Ce n'est donc pas la fidélité *ut sic*. L'indissolubilité a évidemment un lien avec la fidélité : elle traduit l'exigence de fidélité. Mais cette « traduction » est fondée sur la nature unifiée et située de la personne, sur la personne humaine conçue comme totalité, comme plénitude.

Nature de l'indissolubilité

Cela nous conduit à nous interroger sur la nature de l'indissolubilité. Nous avons vu que l'indissolubilité est une caractéristique de l'institution, laquelle correspond à une approche juridique de la réalité conjugale. Cela m'amène à déduire que ce qui est spécifique de l'indissolubilité c'est son caractère normatif. Truisme, si l'on veut, mais il est bon parfois de rappeler des choses évidentes. Et on rejoint par là le sens commun, mais dans une perspective beaucoup plus riche.

Dire que l'indissolubilité est une norme, cependant, ne clôt pas l'analyse, car il y a norme et norme. Et l'indissolubilité est plus qu'une norme positive, variable au gré des gouvernants. Si l'on tient compte de la réflexion précédente, il faut l'enraciner plus avant. Je proposerais le terme de norme formelle²⁸ ou — empruntant une expression employée par K. Rahner dans un autre contexte — celui de norme existentielle. Je veux indiquer par là, d'une part, que la norme se rattache à la structure même de l'être humain et est colorée par elle et, d'autre part, que cette norme *ut sic* n'existe pas concrètement, elle n'existe que matérialisée dans des normes juridiques, positives, donc trahies de quelque façon.

Les normes juridiques, en effet, ont une double finalité, jouent un double rôle. Elles sont à la fois indicatrices de valeurs et planificatrices des conduites. En tant qu'indicatrices de valeurs, elles

28. On peut rapprocher ce terme de l'expression « norme naturelle » des scolastiques. Mais le terme est trop ambigu pour être conservé. Et je l'entends dans un sens un peu différent.

jouent un rôle pédagogique, et doivent alors coller le plus possible à la norme formelle. En tant qu'elles visent à l'aménagement des conduites, elles sont coercitives, mais elles doivent tenir compte de la situation : progrès de la culture, possibilité réelle des gens, pluralisme, etc.²⁹.

On a alors un dégradé continu : valeur fidélité → exigence éthique → norme formelle → norme juridique positive³⁰. L'indissolubilité n'est donc pas une norme purement contingente, encore moins une norme arbitraire. Elle est une norme existentielle, plus exigeante dans la perspective exposée ici qu'elle ne l'était dans la perspective classique où l'indissolubilité (parce que rattachée surtout à la procréation) relevait du droit naturel secondaire. Et en toute rigueur, l'exigence d'indissolubilité s'amenuisait une fois que les enfants étaient élevés³¹.

Mais elle n'est pas non plus une norme absolue, une sorte d'impératif catégorique s'imposant aux personnes envers et contre tout, sacrifiant la personne au bien de la collectivité. Elle est une norme au service de la personne.

Limite de la norme d'indissolubilité

Ces réflexions sur la nature de l'indissolubilité nous font déjà entrevoir les limites de cette norme. Il est un principe de logique qui déclare qu'une conclusion vaut ce que valent les prémisses. Un autre principe signale qu'une conclusion ne peut dépasser ses prémisses. De même, une obligation vaut aussi loin que s'étendent les

29. Se rappeler la thèse classique, déjà exposée par S. Thomas et reprise par l'épiscopat canadien, énonçant que l'on ne doit pas faire de toute faute morale une faute légale. Moralité et légalité relèvent de deux registres différents.

30. Il est peut-être inutile d'insister sur la norme formelle. Mais je crois qu'il est utile de la signaler justement pour voir par quel cheminement on passe de la valeur à la norme juridique. On est trop porté aujourd'hui à durcir les réalités et à les opposer alors qu'elles s'imbriquent l'une dans l'autre, chacune ajoutant à l'autre une simple nuance.

L'institution aussi est plus qu'une norme positive. Ce terme pourrait être défini comme « un ensemble de normes juridiques ». Et pourtant, sous-jacent à cet ensemble de normes, le terme institution désigne une réalité existentielle, une espèce de cristallisation de valeurs, un monde de valeurs. On rejoint légèrement par là ce que les scolastiques appelaient « institution naturelle ». L'institution est d'ailleurs vivante et évolue. On nomme en effet institution des collèges d'enseignement, des compagnies, etc. Jean Perrot parle du langage comme d'une institution. Et j'ai souvenance d'avoir lu le terme appliqué à E. Gilson. Le mot désigne donc une réalité complexe qui admet un enchaînement progressif de nuances.

31. Cf. P. Adnès, *Le mariage*, Tournai, Desclée, 1963, pp. 123-124.

raisons qui la fondent. J'ai dit précédemment que toute valeur a tendance à être normative, je dois ajouter maintenant que toute norme vaut ce que vaut la valeur qu'elle exprime, et même que toute norme ne vaut qu'au service de la valeur ³².

On n'a pas de difficulté à admettre cela dans l'abstrait. Je pense qu'il faut l'admettre aussi dans le concret et en regard de l'expérience individuelle. La norme d'indissolubilité n'a plus de raison d'être quand, concrètement, la valeur qu'elle sert est disparue, quand le projet d'amour fidèle est irrémédiablement mort — encore faudrait-il s'interroger sur ce qu'est un amour véritable et ce qu'est un amour mort ³³.

S'il y a une progression (et donc des convergences) entre le plan axiologique, le plan éthique et le plan juridique, il n'y a jamais identité. Beaucoup de penseurs chrétiens ont tendance à oublier ce point et à établir des équivalences malheureuses. Cette distinction ressort d'ailleurs de la pratique de l'Église catholique qui admet la dissolubilité extrinsèque de certains mariages. S'il s'agissait d'une indissolubilité d'ordre ontologique, cette dissolution serait inconcevable. Le même raisonnement vaut d'ailleurs pour le vœu : si celui-ci établissait un lien ontologique, l'Église n'en pourrait jamais relever. Or l'Église en dispense, exceptionnellement, quand il a cessé d'avoir une signification pour telle ou telle personne en particulier.

Mais la norme d'indissolubilité se situant à un autre registre que la valeur fidélité, il me semble qu'elle ne peut être caduque sans une intervention d'ordre juridique, c'est-à-dire sans un acte d'un représentant accrédité de la société.

32. « Une norme qui ne serait pas fondée sur une valeur... n'aurait aucune force d'obligation morale », B. Häring, *La loi du Christ*, III, p. 354.

33. Cette position rencontre les affirmations de Gusdorf sur la fidélité morte (p. 296) et celles de Jankélévitch sur la fidélité cynique ou la fidélité de bouche (p. 218).

III

LE DIVORCE

Comment s'inscrit dans cette vision la possibilité du divorce ? Il est facile de le déduire. Pour plus de clarté, distinguons cependant le point de vue de l'État de celui des individus.

Du côté de l'État

Je conçois difficilement un État qui définirait le mariage autrement que par une union stable et qui n'établirait une certaine norme d'indissolubilité. Cela est exigé par le premier rôle des lois : rôle indicateur et pédagogique.

Mais l'État peut très bien admettre des exceptions, il le doit même, si l'on tient compte de la seconde finalité des lois : l'aménagement des conduites dans une société donnée, surtout dans une société pluraliste et adulte. La seule raison qui pourrait retenir l'État sur ce terrain, c'est l'exigence extérieure de bon ordre social³⁴. Or il me semble qu'aujourd'hui l'ordre social ne saurait être perturbé par l'acceptation contrôlée du divorce : conjoints et enfants peuvent avoir une certaine protection. Paradoxalement même, compte tenu des mœurs actuelles, il me semble que l'ordre social bénéficie de cette acceptation contrôlée.

Du côté de l'individu

Du côté des personnes individuelles, le problème me semble analogue. D'une part, je ne vois pas comment quelqu'un peut aimer sans aimer pour la vie ; je ne vois pas comment quelqu'un peut se marier sans vouloir le faire pour toujours. Toute réserve, toute

34. C'est la conclusion à laquelle arrive J. G. Gerhartz, après une longue étude intitulée : *L'indissolubilité du mariage et la dissolution du mariage dans la problématique actuelle*, dans *Le lien matrimonial*, Cerdic, 1970, pp. 198-234. C'est aussi paradoxalement la conclusion d'une étude des plus classiques de J. Thomas, *Droit naturel et droit chrétien en matière d'indissolubilité du mariage*, dans *Miscellanea moralia in hon. A. Janssen*, Louvain, Gembloux, 1948, t. 2, pp. 621-638.

réticence à cet égard me semble révéler un manque de totalité d'amour. L'exigence de fidélité s'impose à chacun, exigence traduite dans la norme d'indissolubilité.

D'autre part, en face d'un échec évident et irrémédiable, donc en face du fait accompli, je ne vois pas que la norme puisse obliger encore. Je ne parle pas des cas où l'échec est révélateur de la nullité du mariage, encore que le recours à cette technicalité me semble recouvrir très souvent une profonde ambiguïté³⁵. Je parle des échecs véritables. Quelle qu'en soit d'ailleurs la provenance. L'échec peut provenir en effet de la faute de l'autre : le conjoint innocent est alors dans une situation particulièrement difficile. En deuxième lieu, l'échec peut intervenir sans qu'il n'y ait aucune faute, ou à tout le moins sans qu'il n'y ait de faute caractérisée : par exemple, en certains cas d'incompatibilité de caractère. Enfin, l'échec peut résulter d'une faute personnelle ou d'une faute partagée. Je suis porté à croire que c'est le cas de beaucoup le plus fréquent, même si l'on trouve les meilleures raisons pour justifier son comportement. Le psychiatre Marcel Eck signale justement comment la mauvaise foi s'insinue facilement dans cette conduite³⁶.

Quel que soit donc le degré de culpabilité qui ait pu exister dans le processus de désintégration, nous sommes à un moment donné devant un fait : le projet amoureux est irrémédiablement mort. L'exigence éthique de la fidélité cède. Je ne vois pas comment la norme s'imposerait encore en conscience. Il ne s'agit pas de nier la faute — si faute il y a eu — ni l'obligation de réparer certains torts, le cas échéant, mais il s'agit d'accorder le droit au fait. Il s'agit de rétablir l'équilibre norme-valeur. Et cela, non par une sorte de condescendance, mais au nom même de la vérité : vérité de l'homme, vérité du mariage. Celui-ci n'est pas une ossature vide, et on ne peut moralement imposer à une personne une institution sans valeur correspondante. Ce serait une forme de dépersonnalisation.

35. Cette procédure conduit souvent à considérer comme inexistante l'expérience d'un couple sous prétexte qu'elle aboutit mal. N'est-ce pas oublier que toute expérience humaine est pour une part défailante ? À cette négation du passé, je préférerais l'acceptation franche de l'erreur et de l'échec.

36. « L'homme ou la femme infidèle se trouvent en général les meilleures raisons pour justifier leur comportement. On commence par se mentir un peu à soi-même, pour se mettre insensiblement dans l'état où l'accident deviendra quasi inévitable. C'est par sincérité, ou pour sauver les apparences de la sincérité, qu'on va devenir infidèle : on se met dans une situation telle que ce serait un intolérable mensonge que de rester fidèle » (M. Eck, *op. cit.*, p. 150).

Ce revirement de situation peut surprendre. Un cas analogue est cependant admis depuis longtemps par l'ensemble des moralistes catholiques : il s'agit de celui qui a usurpé le pouvoir par la violence ou la fraude. Le pouvoir est considéré illégitime jusqu'au moment où, le temps ayant vérifié la valeur de son gouvernement, on accorde le droit au fait, en considérant le nouveau pouvoir comme légitime.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici la position de saint Thomas d'Aquin sur le divorce dans l'Ancien Testament. L'indissolubilité du mariage ne relevant pas du droit naturel primaire, Dieu pouvait en dispenser pour éviter de plus grands maux³⁷. Dans un langage théocentrique, n'est-ce pas là admettre que la norme puisse se dissoudre dans certains cas et précisément dans les cas où la valeur visée est compromise ?

Pour certains penseurs chrétiens une difficulté surgit du fait que la « doctrine officielle » proclame que le mariage naturel (mariage de deux non-baptisés) n'est dissoluble que par dispense du pape, agissant en tant que vicaire du Christ³⁸. Le mariage étant de soi une chose sacrée, continue-t-on, seul Dieu a autorité sur lui. Il peut déléguer cette autorité. Il l'a de fait déléguée au souverain pontife et à lui seul, en sorte que l'autorité civile n'a aucun pouvoir ici³⁹. Dans cette perspective, je ne vois cependant pas pourquoi l'on n'étendrait pas cette délégation aux autorités civiles. Le cas serait analogue à celui de la peine de mort : la vie est quelque chose de sacré ; Dieu seul a autorité sur elle ; et il a de fait délégué cette autorité, continue la « doctrine officielle », à l'autorité civile vis-à-vis des malfaiteurs. En ce qui concerne le mariage, ne peut-on imaginer une délégation de l'autorité divine à l'autorité civile vis-à-vis des mariages qui ont échoué ? Je ne vois pas ce qui pourrait empêcher de retrouver cette cohérence de doctrine.

Ces incursions dans la doctrine théologique classique (avec son langage particulier) n'ont fait que justifier et confirmer, me

37. Cf. P. Adnès, *op. cit.*, p. 125.

38. Cf. P. Adnès, *op. cit.*, pp. 176-178 ; J. Thomas, *op. cit.* ; Pie XI, *Casti Connubii*.

39. Pie IX a condamné la proposition suivante : « Jure naturæ matrimonii vinculum non est indissolubile, et in variis casibus divortium proprie dictum auctoritate civili sanciri potest » (*Syllabus*, prop. 67). Cf. Denz. no 1767. Voir aussi *Casti connubii*.

semble-t-il, la conclusion de mon analyse. Quand le projet amoureux est irrémédiablement mort, l'exigence éthique de fidélité tombe. La norme d'indissolubilité ne s'impose plus en conscience. Les individus retrouvent la liberté d'accorder le droit au fait, c'est-à-dire de recourir à l'autorité civile pour faire prononcer leur divorce.

En guise de conclusion je voudrais faire deux courtes remarques. La première concerne mon attitude personnelle. J'ai essayé d'être le plus rigoureux possible dans ma recherche. Malgré la fermeté de mes affirmations, je reste disposé à évoluer si je découvre d'autres aspects de la question.

Et voici la seconde remarque. Je sais bien que cette position peut donner lieu à des abus. Ce n'est pas une raison de la taire si elle s'approche davantage de la vérité. Mais cette perspective morale est un motif supplémentaire de travailler à la promotion des valeurs, à la préparation au mariage et à la protection des foyers existants.

Situation de la fidélité dans l'Ancien Testament

Julien Harvey

Dans l'espoir de faire progresser, ne fût-ce que modestement, la question du mariage et du divorce dans l'Ancien Testament, et d'éclairer à partir de la tradition dans laquelle a vécu Jésus-Christ la question du divorce dans la pensée et la pratique chrétiennes actuelles, je voudrais replacer toute la question dans la notion biblique plus vaste de fidélité. J'examinerai donc 1°) la notion de fidélité, 2°) les données bibliques concernant le mariage et le divorce, 3°) les liaisons établies dans la Bible entre fidélité en général et fidélité conjugale, 4°) les conséquences qui me semblent découler de cette démarche.

1. La notion biblique de *fidélité*

Ce n'est pas le moindre mérite de la querelle qui a opposé James Barr¹ à Arthur Weiser², que d'avoir fait progresser la recherche sémantique sur la principale racine qui désigne la fidélité, *'âman* et ses dérivés. On peut utilement aborder la question à partir du dérivé nominal *'è mèl* :

Le mot désigne l'activité de l'homme qui est fidèle à l'égard de son prochain, vrai dans sa parole, fiable dans son agir, et qui est tout cela de façon durable. « Fiabilité » (*Zuverlässigkeit*)

1. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, London, 1961, pp. 190 ss.

2. En particulier l'article *pisteuô* dans *TWNT* VI, col. 182-197.

serait la meilleure traduction du terme. *'èmèt* inclut donc dans son champ de signification une relation interpersonnelle et non pas seulement un état de fait objectif ³.

Le mot, pourtant fréquent dans l'A.T. (126 emplois dans le texte massorétique), est rarement employé en relation avec l'homme et, dans la plupart des cas, c'est pour constater son absence ⁴. Aucun de ces cas ne désigne la fidélité conjugale ; pratiquement tous les cas se réfèrent à la parole donnée, souvent en contexte d'alliance.

Il serait long, au contraire, d'examiner les cas (plus de 100), où *'èmèt* « fiabilité » est attribué à Yahvé dans sa relation à l'homme ⁵. Là, cette fiabilité est si caractéristique que Yahvé est dit *'él 'èmèt* « Dieu de la fiabilité » (Ps. 31, 6 ; Jér. 10,10 ; etc.). Dans son agir comme dans sa parole, Yahvé, surtout dans sa parole d'alliance et dans la « promesse royale » qui l'accompagne ⁶, est autant Dieu de la *'èmèt* que de la *hèsèd* ⁷, au point que les deux termes sont fréquemment associés. En conséquence, si accorder sa confiance totale à la *'èmèt* d'un homme est dans la Bible une naïveté, l'accorder à Yahvé est le fond même de la relation avec lui ⁸.

Ce sera donc l'absolutisation en Yahvé de cette relation inter-humaine avidement recherchée mais si rarement trouvée qui servira à formuler la *foi* du croyant biblique, qu'il s'agisse de la foi d'Abraham, des prophètes ou des psalmistes ⁹. Et cette reconnaissance en Yahvé d'une fidélité absolue sera perçue comme réclamant en retour une fidélité de l'homme, individuelle comme collective ¹⁰. Et donc, tout en tenant compte des difficultés sémantiques réelles soulevées par J. Barr, il demeure que le hif. de *'âman* (*hè'êmîn*) signifie « expérimenter une fidélité et s'appuyer sur elle » et qu'il

3. Cf. l'art. *'âman* dans *TWAT* I (Stuttgart, 1971), col. 313-347 (A. Jepsen).

4. Neh. 7, 2 ; Prov. 20, 6 ; Ex. 18, 21 ; Gen. 42, 16 ; Prov. 12, 19 ; 29, 14 ; 23, 23 ; Qoh. 12, 10 ; Os. 4, 1 ; Zac. 8, 16.19.

5. Cf. A. Jepsen, *art. cit.* col. 337-341.

6. W. Vogels, *La promesse royale de Yahweh préparatoire à l'alliance*, Ottawa, 1970, spéc. pp. 45-131.

7. Que je traduis, avec W.L. Moran, par « covenant-love » ; cf. Ps. 86, 15 ; 146, 6 ; 2 Sam. 7, 28 ; Is. 61, 6 ; Jer. 32, 41 ; Zac. 8, 8 ; Neh. 9, 33 ; etc.

8. Gen. 15, 6 ; Ex. 4, 31 ; 14, 31 ; Ps. 106, 12 ; 119, 66 ; Jon. 3, 5 ; 2 Chron. 20, 20 ; etc.

9. Gen. 24, 27.48 ; Is. 7, 9 ; 28, 16 ; Ps. 25, 5.10 ; 26, 3 ; 40, 12 ; 43, 3 ; 69, 14 ; etc.

10. 1 Reg. 2, 4 ; 1 Sam. 12, 24 ; 2 Reg. 20, 3 et Is. 38, 3 ; Jer. 4, 2 ; Zac. 8, 3 ; etc.

a servi, surtout depuis Isaïe qui l'emploie le premier à l'intransitif, à désigner cette relation religieuse fondamentale qu'est la foi ¹¹.

Le contraire de la fidélité, dans la Bible, ne s'exprime pas par la notion de mensonge ¹², mais bien par une racine spécifique, *bâgad*, qui désigne l'abandon d'une fidélité promise ¹³, ou surtout par deux racines venues du domaine sexuel, *zânâ* et *nâ'ap*, qui désignent la nouvelle liaison de remplacement, prostitution pour la première, adultère pour la seconde ¹⁴. Ici encore, la transposition de l'expérience interhumaine est évidente ; à partir d'Osée, le thème de l'adultère et de la prostitution d'Israël s'établit solidement dans la Bible ¹⁵. Dans pratiquement tous les cas, nous sommes en contexte de rupture d'alliance, de parole donnée et non tenue ¹⁶. Et, contrairement à la notion de fidélité, la base interhumaine est non seulement bien attestée mais tous les cas d'infidélité sont humains ¹⁷.

Nous nous trouvons donc devant une situation d'ensemble assez nette : 1) la fidélité est perçue comme une relation interhumaine absolument fondamentale, comme un besoin de solidité des liens et de solidité durable ; mais cette relation se trouve si peu réalisée chez les hommes que la presque totalité des attestations est transposée en relations avec Yahvé et qu'aucune des attestations n'est rattachée au mariage humain ; 2) l'infidélité est une expérience humaine si fréquente que la totalité des attestations concerne l'infidélité interhumaine ou l'infidélité de l'homme envers Yahvé et que l'infidélité sexuelle est le point de référence le plus fréquent.

La liaison entre fidélité et fiançailles-mariage sera faite seulement par les prophètes, lorsque la transposition théologique sera complète : Osée relie fidélité éternelle et fiançailles (avec *'emûnâ*, Os. 3, 22) ; Jérémie relie ces fiançailles à la vertu fondamentale de

11. Is. 7, 9 ; 28, 16 ; Hab. 1, 5 ; Ps. 116, 10 ; Ex. 14, 31 ; cf. H. Wildberger, *Glauben im AT*, dans *Z.Th.K.* 65 (1968) 129-159 ; A. Jepsen, *art. cit.*, col. 331-333.

12. Cf. M.A. Klopfenstein, *Die Lüge im AT*, Zurich, 1964.

13. La racine est employée 43 fois dans le TM, cf. M.A. Klopfenstein, *art. bgd* dans *TWAT I* (Munich, 1971), col. 261-264.

14. Ex. 21, 8 ; Jer. 3, 20 ; Mal. 2, 10ss. ; 1 Sam. 14, 33 ; Jer. 3, 21 ; Ps. 78, 57, etc.

15. Os. 1-3 ; 5, 7 ; 6, 4, 7 ; Is. 1, 21 ; Jer. 3, 1 à 4, 4 ; Is. 57, 7-13 ; 61, 1-6 ; Ez. 16 et 23 ; Ex. 34, 16 ; Lev. 17, 7 ; 20, 5 ; Nu. 14, 33 ; Dt. 31, 16 ; Jug. 2, 17 ; 8, 27 ; 2 Reg. 9, 22 ; 1 Chron. 5, 25 ; 2 Chron. 21, 11.13 ; cf. Sag. 14, 24-27.

16. Jug. 9, 23 ; Lam. 1, 2 ; Is. 21, 2 ; 33, 1.

17. *Zâna* est employé 137 fois, *nâ'ap* 31 fois. Il faut cependant observer que près de la moitié des cas sont dans Os. et Ez. 16 et 23.

l'alliance (avec *hèséd*, Jér. 2, 2) et y oppose l'acte de répudiation pour adultère (Jér. 3, 1.8) ; Ézéchiel rattache les amours et le mariage fidèle à l'alliance infrangible (Éz. 16, 8.55-60)¹⁸. Nous ne trouverons sans doute l'explication de ces faits que dans une exploration de la pensée biblique sur le mariage.

2. Les données bibliques sur le mariage et le divorce

Je ne puis reprendre ici l'ensemble des données, ce qui a été fait plusieurs fois¹⁹. Je ne veux retenir que celles qui touchent directement notre propos. Remarquons d'abord que les textes concernant le mariage sont répartis dans divers groupes de genres littéraires : textes fondateurs (Gen. 1-3), juridiques (surtout Dt. et Lev.), lyriques (Cant.), sapientiaux (surtout Prov. et Sir.), théologiques (Os., Jér., Mal.). Mais on peut les reclasser nettement dans une autre dimension, plus significative : 1. Textes concernant *l'état originel* des relations entre l'homme et la femme (textes fondateurs et lyriques) ; 2. Textes concernant ces mêmes relations *dans l'histoire du salut et du péché* (textes juridiques et sapientiaux) ; 3. Textes concernant *le retour à l'état originel*, faisant le lien entre les premiers et les seconds (textes théologiques prophétiques).

Le premier groupe (textes fondateurs et lyriques) établit quelques données essentielles : Dieu a créé les deux sexes et il a créé la relation qui les unit (Gen. 1, 27-28 P ; Gen. 2, 21-24 J). Dans l'état actuel de la recherche, sans que le couple soit perçu comme étant lui-même l'image de Dieu, il semble plus sûr que la notion d'homme créé à l'image de Dieu ne s'explique bien que dans ce contexte : cette image n'est pas perçue, dans P en particulier, comme structurale, mais comme fonctionnelle (c'est-à-dire s'expliquant mieux par rapport à ce à quoi elle sert que par ce qu'elle est) : de même que Yahvé s'est donné l'homme comme partenaire adapté dans l'alliance, ainsi il a fait l'homme et la femme comme partenaires adaptés, complémentaires l'un de l'autre, naturellement

18. Remarquons que l'emploi du mot « alliance » (*berit*) pour le mariage ne se retrouve que dans le texte difficile de Mal. 2, 14 ; pour la critique textuelle, cf. K. Elliger, *Die Propheten Nahum, etc.*, ATD 25, Göttingen, 1951, pp. 189-193.

19. Cf. H. Baltensweiler, *Die Ehe im NT*, Zurich, 1957 ; pp. 19-39 ; P. Grelot, *L'évolution du mariage comme institution dans l'AT*, dans *Concil.* 55 (1970) 39-48.

attirés l'un vers l'autre de façon permanente²⁰. Si bien que le mariage comme institution juridiquement stabilisée n'est qu'indirectement visé, et de même la monogamie²¹ : l'ordre de la création est tel que l'amour du couple et sa fidélité sont spontanés. En ce sens, lorsque les LXX reprendront Prov. 19, 14 et traduiront : « c'est Dieu qui unit l'homme à la femme », au lieu du texte massorétique qui portait : « une épouse raisonnable est un don de Yahvé », ils ne feront qu'expliciter cette intuition de départ de J et de P²².

Quelques textes lyriques se situent spontanément dans cette perspective, en particulier le Cantique tout entier et Prov. 5, 15-19 ; il est significatif, en particulier, que le vocabulaire de la fidélité n'intervienne jamais dans le Cantique, alors que le mot *'âhabâ* « amour » y revient 17 fois. C'est que, selon ces textes fondateurs, le mariage a été fait pour le bonheur et que le bonheur rend la fidélité naturelle.

Le premier péché, dans la pensée de J, ne brise pas le mariage du premier couple ; mais il change la relation. Et déjà nous sommes en pleine situation socio-culturelle : « Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi » (Gen. 3, 16b) ; le désir de la femme rencontre la contrainte de l'homme. Nous sommes déjà dans le Proche-Orient ancien, où le mâle fait les lois, y compris celles qui concernent sa fidélité et celle de son épouse, où l'adultère n'est grave que pour la femme et ne rejoint l'homme que s'il lui arrive de briser l'union d'un autre homme²³, où la polygamie, souvent pour des raisons de prestige social, est admise²⁴.

À partir de ce moment, la possibilité pour l'homme de répudier une épouse est également admise ; le seul souci sera de légiférer pour que ce renvoi *se fasse dans la justice*²⁵. L'ordre originel du monde est brisé, l'amour peut être remplacé par la haine, la fidélité n'est plus qu'une heureuse exception dans un monde cassé. L'adultère est devenu possible, pour l'homme comme pour la femme, et il sera puni par la lapidation (Dt. 22, 22 ; Lévi. 20, 10).

20. Voir C. Westermann, *Genesis*, BK I, Neukirchen, 1968, pp. 214-22.

21. *Ibid.*, pp. 312-318.

22. Cf. probablement aussi Prov. 2, 17 ; Mal. 2, 14 ; Tob. 7, 13.

23. Cf. J.J. Stamm, *The Ten Commandments in Recent Research*, London, 1967, p. 100.

24. W. Plautz, « Monogamie und Polygamie im AT », dans *Z.A.W.* 75 (1963) 3-27.

25. Dt. 24, 1-4 ; Mal. 2, 13-16 ; Sir. 25, 25-26.

Et enfin, lorsque le respect littéral de la loi deviendra l'objet d'un culte, le renvoi d'une épouse jugée mauvaise ne sera plus seulement un droit mais un devoir²⁶. Et l'homme juste et charitable se fera un devoir de divorcer discrètement, de renvoyer son épouse en secret (cf. Mt. 1, 19).

Lorsque enfin il s'agit de déterminer les raisons qui peuvent motiver le divorce, on n'insiste guère sur la précision. On s'en tient en général à ce qui déshonore le mari, qu'il s'agisse de faute sexuelle ou autre. Je ne veux pas entrer ici dans la recherche qui se prolonge autour de *'erwat dâbâr* (Dt. 24, 1). Je remarque cependant quelques progrès de la recherche : il est maintenant sûr que nous devons lire ensemble les quatre versets et non pas seulement le premier ; nous avons ici en effet une loi *bi'arta*, c'est-à-dire une adaptation des lois de l'alliance à la vie sédentaire, même si Dt. 24, 1-4 est le seul cas où une loi *bi'arta* emploie la formule *to'éba* et cela dans une loi casuistique²⁷. Il s'agit donc ici d'une loi qui suppose établie la coutume de la répudiation, l'usage reconnu du billet de répudiation, et qui entend protéger la femme contre des injustices. Quant au sens précis de *'erwat dâbâr*, on sait qu'il a sans cesse été interprété dans deux directions, que symbolisent les noms de Hillel et de Shammaï ; personnellement, je crois que le parallèle de Lev. 20, 11, qui emploie le mot *'erwat* au sens sexuel, nous indique qu'il s'agit de toute faute sexuelle qui déshonore le mari, sans qu'il s'agisse d'adultère formel, ce dernier étant condamné à la lapidation²⁸. Jérôme avait sans doute ce sens présent à l'esprit (un sens peut-être explicité par un texte plus long que celui que nous possédons) lorsqu'il traduisait Sir. 25, 25-26 par : « Si non ambulaverit ad manum tuam et confundet te in conspectu inimicorum, a carnibus tuis abscinde illam, ne semper te abutatur. »²⁹

26. Cf. Prov. 18, 22 selon LXX : *hos ekballei gunaika agathèn ekballei ta agatha, ho de katékôn moikhalida aphrôn kai asebès* ; cf. aussi Sir. 25, 25-26 ; et dans le Talmud, bGit. 90b ; bKeth. 7, 6 ; 34b, 52 ; bYebam. 63b.

27. Cf. J. L'Hour, *Une législation criminelle dans le Deutéronome*, dans *Bibl.* 44 (1963) 1-28, spéc. p. 24 ; id., *Les interdits to'éba dans le Deutéronome*, dans *R.B.* 71 (1964) 481-503 ; R.P. Merendino, *Das deuteronomische Gesetz*, BBB 31, Bonn, 1969, pp. 296-299.

28. H. Baltensweiler, *op. cit.* pp. 87-102 propose une explication à partir de Act. 15, 29, qui l'amène à conclure à l'inceste ; cette explication ne me semble pas démontrable.

29. Les soulignés indiquent les ajoutes par rapport au grec et à l'hébreu de la Geniza.

Nous pouvons maintenant résumer cette deuxième partie : dès que les auteurs bibliques envisagent l'histoire concrète, histoire du péché, ils reconnaissent les difficultés et les obstacles à la fidélité et se soucient de *réglementer selon la justice* le divorce consécutif à une situation d'infidélité. L'adultère est toujours considéré comme une faute grave, mais, dans le contexte de la polygamie permise, cette faute est presque toujours considérée du côté de la femme ; quand elle vise l'homme, c'est en raison de l'injustice faite à un autre homme, le mari trompé.

3. La synthèse prophétique

Dans une étude récente, René Voeltzel aborde ainsi la question :

Du prophète Osée à l'épître aux Éphésiens, le symbole conjugal est constant dans la Bible. Il implique une analogie, qui frise la confusion, entre le couple Yahvé-peuple de Dieu, Christ-Église, et le couple homme-femme. Or, dans le couple mystique Yahvé-peuple de Dieu et Christ-Église, le divorce, la rupture définitive du lien est inimaginable³⁰.

Il pose très correctement le problème : les prophètes, lorsqu'ils ont soudé ensemble la fidélité absolue de Yahvé (1^{re} partie de cet exposé) et la symbolique conjugale (2^e partie), ont d'abord radicalisé le mariage, en se référant aux textes fondateurs : dans l'ordre initial de la création, il n'y a aucune place pour l'infidélité ni pour le divorce³¹. Ils l'ont également radicalisé en le reliant à l'attente d'un retour eschatologique à l'état originel paradisiaque³².

Entre ces deux temps, pour les prophètes, se situe le temps du péché et de la conversion, le temps du cœur dur ou incirconcis, le temps de la *sklèrokardia* pour reprendre le mot de la Septante (cf. *'orlat lébab*, Dt. 10, 16 ; Jer. 4, 4 ; Sir. 16, 10 ; Prov. 17, 20, etc.). Alors que le temps eschatologique est celui du cœur nouveau donné par Yahvé, celui du cœur pur (cf. *léb hâdas*, Éz. 18, 31 ; 36, 26 ; *léb tahor*, Ps. 51, 10). Et il est important de remarquer que, dans quatre cas, les prophètes ont transposé sur Yahvé et

30. R. Voeltzel, *Divorce et indissolubilité du mariage dans la Bible*, dans *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, 1971, pp. 49-81 ; le texte cité se trouve p. 49.

31. Mal. 2, 13-16 ; pour l'exégèse, cf. Th. Chary, *Aggée-Zacharie-Malachie*, coll. Sources bibliques, Paris, 1969, pp. 259-263.

32. Is. 1, 21-26 ; 54, 4-10 ; Jer. 4, 1-4 ; Is. 62, 1-6 ; Ez. 16, 60-63.

Israël la problématique de ce temps du péché, la question du libelle de répudiation ; dans deux de ces cas, Yahvé affirme avoir refusé de divorcer en renvoyant l'épouse Israël adultère (Is. 50,1 ; 54, 6), dans un troisième il affirme l'avoir renvoyée provisoirement (Os. 2, 4-9 ; cf. vv. 9b.16.21-22), dans un quatrième il affirme nettement avoir donné son libelle de répudiation au royaume du Nord (Jér. 3, 8 ; cf. v. 1).

Nous pouvons résumer cette troisième partie de la façon suivante : le mariage, selon l'ordre de la création, est infrangible ; du côté de Yahvé cette fidélité absolue se réalise toujours, elle devrait se réaliser du côté d'Israël, mais elle échoue trop souvent ; elle est cependant promise comme un don eschatologique, avec le don du cœur nouveau.

Mais Jér. 3, 8 échappe à cette synthèse. Comment l'expliquer ? Personnellement, je ne vois qu'une solution qui me semble cohérente. C'est celle qui a été proposée il y a quelques années par David Daube³³. Il démontre qu'en plus des lois de défense et des lois de prescription, Israël a connu des *lois de tolérance*, concernant des conduites que l'on ne peut approuver, mais que, dans la situation humaine de péché, on ne condamne pas au point de séparer quelqu'un de la communauté parce qu'il les a adoptées. Les principaux cas qu'il analyse sont : la possession d'esclaves hébreux, l'adoption de la monarchie, le mariage forcé des prisonnières de guerre, la polygamie, la dispense de la remise des terres durant l'année sabbatique, et enfin le divorce. Dans tous ces cas, surtout dans les textes juridiques, on rencontre à la fois une tolérance et une exigence qui pousse progressivement vers une situation plus proche de l'idéal de la création. C'est dans cette perspective, je crois, que se place Jérémie, quand il admet une transposition théologique du libelle de répudiation : à cause de la rupture de l'alliance par Israël, Yahvé divorce d'une de ses deux épouses, celle qu'Ézéchiël appellera Oolla l'adultère. Daube montrera par ailleurs que cette attitude de tolérance rejoint le pardon pour ignorance et pour incapacité à comprendre profondément le sens de la loi³⁴.

33. D. Daube, *Concession to Sinfulness in Jewish Law*, dans J.S.S. 10 (1959) 1-13 ; cf. id., *For They Know no what They Do*, Lc. 23, 34, dans *Studia Patristica* 4 (Berlin, 1961) 58-70.

34. Nu. 15, 22-29 opposé à vv. 30-31 ; cf. Act. 7, 60 ; 3, 17 ; 13, 27 ; 14, 16 ; 17, 30 ; 26, 9 ; Lc. 12, 47-48 ; 23, 34.

4. Conclusions

La première conclusion de la démarche que je viens d'esquisser me semble bien résumée dans la discussion rabbinique que nous rapporte Matthieu (Mt. 19, 2-9) : dans l'ordre de la création, le mariage est fidèle et indissoluble (Gen. 1, 27 ; 2, 4 ; repris en Mt. 19, 4-6) ; à cause de la dureté du cœur causée par le péché, individuel et collectif, le divorce a été toléré (Dt. 24, 1-4, repris en Mt. 19, 3.7-8) ; dans l'ère messianique, qui ramène la situation des origines, le mariage doit redevenir fidèle et indissoluble (Prov. 19, 14 selon LXX, sans doute repris en Mt. 19, 6b) ³⁵.

La seconde conclusion est que, dans l'histoire, le peuple de Dieu a admis des lois de tolérance, en particulier la polygamie et le divorce, à condition que ce dernier fût effectué selon la justice, sans par ailleurs le considérer comme une conduite idéale ³⁶ ; on n'a pas senti le besoin de justifier davantage cette tolérance, en particulier sur un point qui ne peut manquer de nous frapper aujourd'hui, l'absence de liberté de l'épouse, qui, dans la presque totalité des cas bibliques, ne choisit pas son partenaire mais obéit à une décision de ses parents, ce qui, dans le contexte canonique ou civil moderne, signifie que la plupart de ces mariages seraient déclarés nuls pour défaut de consentement, crainte ou contrainte ³⁷ !

La troisième conclusion, s'il m'est permis de risquer un raccord avec la situation néo-testamentaire, est que, dans la mesure où il y a continuité entre les deux Testaments, il n'y a aucune place pour une reconnaissance religieuse du divorce, en particulier par la sacramentalisation d'un nouveau mariage, mais qu'il y a place pour une loi de tolérance, pour une réconciliation pastorale des divorcés dans la communauté, si le divorce a été fait le plus possible selon la justice (cas du conjoint innocent, en particulier) ou si, du moins, les conjoints se reconnaissent pécheurs et sont soucieux de vivre selon la foi dans la situation que, concrètement, ils ont refaite le mieux possible. En effet, la *sklèrokardia*, malgré l'action du Christ, demeure concrètement dans l'histoire jusqu'à la parousie, alors que reviendra cette fidélité absolue dont jusque-là la fidélité conjugale est le signe sacramentel dans l'histoire.

35. Cf. U. Nembach, *Ehescheidung nach alttestamentlichem und jüdischem Recht*, dans T.Z. 26 (1970) 161-171.

36. Pour une analyse du contexte médio-oriental ancien, cf. A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, Oxford, 1970, spéc. pp. 110-129.

37. Cf. Z.W. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times*, Jerusalem, 1964, pp. 134-160.

Dix ans d'exégèse sur le divorce dans le Nouveau Testament¹

André Myre

« Un chrétien peut-il divorcer tout en étant fidèle au Nouveau Testament ? » Quand un exégète se fait demander par des théologiens un article sur le divorce dans le Nouveau Testament, il a fortement l'impression qu'on attend de lui une réponse à cette question. S'il pouvait enfin lever l'« obstacle insurmontable d'un passé exégétique divisé et irréconciliable »² ! S'il pouvait mettre un peu d'ordre « dans le désarroi complet des exégètes contemporains sur le sens des incisives »³ ! Or l'exégète ne peut répondre à la question telle que posée car elle déborde le champ de sa science. Seules les Églises chrétiennes, dans leur confrontation avec l'Esprit du Christ, peuvent juger des modalités de leur fidélité. L'exégète, lui, en se penchant sur les textes du Nouveau Testament, ne cherche qu'à recréer l'image la plus exacte possible de Jésus de Nazareth ou de l'Église primitive. Et même si par impossible tous les exégètes de toutes les confessions se trouvaient tout à coup d'accord et sur l'attribution et sur la signification des textes traitant du divorce dans le Nouveau Testament, la question posée n'aurait pas encore trouvé sa réponse, car il resterait encore à montrer que l'Esprit qui attendait telle ou telle attitude de la part de Jésus de Nazareth ou de l'Église primitive a exactement les mêmes exigences dans les mêmes termes pour l'Église d'aujourd'hui.

1. Voir, en fin d'article, une bibliographie élaborée couvrant les années 1963 à 1972.

2. Pospishil, 20.

3. Crouzel, 382 ; cf. Sabourin, 85 ; Voeltzel, 79-81.

Le présent article ne vise donc pas à répondre à la question telle que formulée au début ; non plus qu'à donner une preuve supplémentaire du « désarroi » du monde exégétique. Il cherche simplement à présenter un panorama des données exégétiques des dix dernières années et à dégager, si possible, quelques lignes directrices qui pourraient être de quelque utilité à la théologie.

I

Marc 10 : 2-12

Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère envers (contre) elle.

Et si c'est elle qui après avoir renvoyé son mari en épouse un autre, elle commet un adultère. (10 : 11-12)

La séparation de la péricope marcienne sur le divorce en deux parties distinctes, 2-9 et 10-12, est unanimement reconnue, mais les avis divergent quant à l'origine des deux parties. Quelques auteurs voient dans 10 : 2-9 un reflet direct de controverses vécues par le Jésus historique ; ainsi Baltensweiler qui n'admet aucune raison objective justifiant un avis contraire et attribue globalement ces versets à Jésus ⁴ ; semblablement Isaksson pour qui le mouvement littéraire va de l'apophtegme au logion et non pas l'inverse ⁵. À l'opposé se situe Haenchen qui considère les vv. 2-9 comme une composition de l'évangéliste ; ce dernier utilise le fruit des recherches scripturaires de l'Église primitive et les arguments de base dont elle se sert dans ses controverses avec les Juifs ⁶. La plupart des auteurs voient cependant ces versets comme un ensemble pré-marcien reflétant la situation d'une Église judéo-chrétienne de langue grecque ⁷. En dépit de ces différences il convient de noter l'unanimité avec laquelle on reconnaît que l'impulsion qui a donné naissance à ces versets vient d'une prise de position de Jésus lui-même vis-à-vis du divorce ^{7a}.

4. Baltensweiler, 43-59 (surtout 51-53).

5. Isaksson, 113-15. Suivant sa thèse l'affirmation vaut surtout pour Mt 19 : 3-9 qu'il considère comme un stade plus primitif de la même tradition que Marc ; mais elle s'applique au fond à Mc 10 : 2-9.

6. Haenchen, 338-41. L'Église justifie ainsi la position de base de Jésus. 7. Greeven, 376-81 ; Hoffmann, 52-53, 60 ; Schneider, 76-78 : il semble pencher vers l'attribution à l'Église primitive puisqu'en Q la parole de Jésus est fondée sur sa prédication du Royaume tandis qu'ici elle l'est sur la volonté créatrice de Dieu ; Wrege, 52 no 3, considère le cadre narratif comme moins primitif que le logion.

7a. Schaller ¹, 238 n. 45, voit en Mc 10 : 9 le cœur de la parole originale de Jésus ; voir Jeremias, 225.

Les vv. 11-12 sont en général considérés comme une élaboration catéchétique postérieure à la parole telle que sortie de la bouche de Jésus⁸. Mc 10 : 11 se lit comme suit : « Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère contre (avec) elle. » La casuistique fait ici son entrée dans l'opposition radicale de Jésus au divorce ; dans la suite répudier-épouser l'accent porte sur le second membre de sorte que ce qui est avant tout condamné c'est le remariage et non pas la séparation. Il s'agit donc d'un adoucissement de la parole de Jésus, où la séparation est acceptée de fait ; Paul est d'ailleurs un autre témoin du même état de chose en I Co 7 : 10-11⁹. Le verset est aussi marqué par le droit gréco-romain ; surtout si on entend le *ep'autèn* de la fin au sens d'un adultère commis contre la première femme¹⁰ (il pourrait encore s'agir d'un adultère commis avec la seconde)¹¹ le verset ne convient pas à la conception juive suivant laquelle l'adultère ne peut être commis que contre l'homme. Tout le verset 12 est d'ailleurs un exemple de retraduction interprétative d'une parole de Jésus au profit de la mentalité gréco-romaine puisque selon le droit juif la femme ne peut au sens strict répudier son mari¹². Rares sont ceux qui persistent à voir en Mc 10 : 11 le logion original de Jésus¹³.

L'exégèse a donc tendance à considérer en Marc le témoin de deux traditions : une qui reflète fidèlement une prise de position catégorique de Jésus contre le divorce et une autre qui sait à la fois adoucir dans le sens d'une séparation au moins tolérée et interpréter suivant le droit d'une civilisation différente.

8. Les avis sont partagés quant à l'union de 10-12 à 2-9. Schaller¹, 228-31 et Sand, 123-24 y voient l'œuvre de Marc ; Wrege, 52 n. 4 ne peut s'y résoudre ; Schneider, 71-72 laisse la question en suspens.

9. Schaller¹, 238-39 ; sont du même avis : Nineham, 266 ; Schweizer, 204.

10. Baltensweiler, 65-67.

11. Schaller¹, 239-45 ; Schaller².

12. Davies, 462-63 : cela vaut même si à l'origine du verset se trouverait une parole de Jésus contre le renvoi de son mari par Hérodiade ; Moule, 76 ; Baltensweiler, 65-67 ; Hoffmann, 52-53 ; Schaller, 228-31 ; Schweizer, 201 ; Schneider, 71-72 ; Haenchen, 341 : le verset n'est pas de Jésus (337) et a trop d'extension pour provenir de l'affaire Hérodiade ; Isaksson, 73 : extension à la femme d'une parole de Jésus qui ne s'appliquait qu'à l'homme ; Wrege, 69 : hellénisation d'une parole « neutre » ; Pesch¹, 25.

13. En excluant le *ep'autèn* : Sand, 123-24 ; Shaner, 53-57. Schaller¹, 237-38, considère le v. 11 comme la version la plus primitive de la première partie du logion de Jésus (en incluant le *ep'autèn* au sens d'« avec elle ») mais ne le fait pas remonter à Jésus lui-même ; ce dernier n'a prononcé que le non catégorique au divorce tel que reflété dans la controverse.

Matthieu 5 : 32 (sans l'incise)

Quiconque renvoie sa femme (...) lui fait commettre un adultère.

Et celui qui épouse une répudiée commet un adultère.

Mt 5 : 32 est situé à l'intérieur des fameuses antithèses (5 : 21-48) où Jésus oppose son « mais moi je vous dis » à divers énoncés de la Torah. Les principales discussions exégétiques (à part l'incise étudiée plus loin) portent sur l'origine du verset. Bien que quelques auteurs y voient une reformulation matthéenne à partir de 19 : 9¹⁴, la plupart s'opposent à cette interprétation. En effet, contrairement à 19 : 9, même la séparation sans remariage est condamnée¹⁵ ; à cela s'ajoute le fait qu'en 5 : 32 la parole de Jésus est mise en opposition directe au Dt 24 : 1 tel que cité au v. 31 ; or Matthieu a tendance à montrer en Jésus non pas celui qui abolit la loi mais celui qui l'accomplit et il obéit bien à cette tendance en 19 : 9 alors qu'avec l'addition de l'incise il évite de montrer Jésus en contradiction avec le Deutéronome¹⁶. La tentative d'explication de 5 : 32 à l'aide de 1 Cor 7 : 10-16 n'en a pas séduit beaucoup¹⁷. On considère généralement ce verset comme provenant de la source Q, comme Lc 16 : 18¹⁸. Beaucoup s'accordent à voir en lui la version la plus primitive du logion de Jésus¹⁹. Quant à son sens,

14. Dungan, 127-29 ; Gaechter, 616.

15. Isaksson, 110-11, 123-24 ; Greeven, 381-85.

16. Wrege, 53 ; à la liste de ceux qui se refusent à voir en 5 : 32 une reformulation matthéenne de 19 : 9 ajouter, comme on va le voir plus bas, les noms de ceux qui considèrent 5 : 32 comme la forme la plus primitive du logion.

17. O'Rourke ; Dungan.

18. Wrege, 53 n. 4, s'objecte à l'existence d'une source écrite commune pour Mt 5 : 32 et Lc 16 : 18.

19. Gall, 153, « probablement » de Jésus lui-même ; Pesch¹, 25 ; Greeven, 381-85 ; Schneider, 70-71, 86 ; Crossan, 10-12. Par contre, Baltensweiler, 68-69, trouve que 32a est une judaïsation de Lc 16 : 18a, l'homme ne pouvant commettre d'adultère suivant la conception juive ; selon Isaksson, 73-73, le v. 32 est un développement traditionnel de la position de Jésus en 19 : 9 ; il vise à répondre à la question : « est-il permis de divorcer quand on n'a pas l'intention de se remarier ? » La réponse de 5 : 32 : « non. On est alors coupable du remariage de la femme. » Schaller¹, 232-36, considère également que 5 : 32 est une rejudaïsation à l'intention d'un milieu judéo-chrétien qui ne comprenait pas comment un homme pouvait commettre un adultère : on lui répond qu'il est coupable de pousser sa femme dans l'adultère.

on fait remarquer, comme on l'a vu plus haut, que même la séparation sans remariage est condamnée²⁰ ; que la polygamie n'est pas explicitement exclue²¹ ; et que l'adultère est strictement causé par le remariage et non par la simple séparation²².

Luc 16 : 18

Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère.

Et celui qui épouse une femme renvoyée par son mari commet un adultère.

Luc 16 : 18 a manifestement des liens de parenté étroits avec Mt 5 : 32 ; le logion est pour ainsi dire transmis hors contexte²³. Plusieurs le considèrent à des degrés divers comme le plus primitif. Pour Wrege il s'agit ici d'une formulation « neutre » par rapport à la tradition judéo-chrétienne de Mt 5 : 32 et la tradition pagano-chrétienne de Mc 10 : 11-12²⁴. Pour Baltensweiler 18a représente la plus vieille version : l'homme que le logion a en vue pensait pouvoir divorcer sans avoir de raison à donner, ce qui convient bien au monde juif ; de plus, tout divorce est considéré comme un adultère, ce qui est une marque d'ancienneté²⁵ ; les mots « et en épouse une autre » sont en effet une ajoute postérieure qui a fait entrer la parole dans le domaine de la casuistique en rendant permise la séparation sans remariage²⁶. Selon Wrege, 18a n'est pas la transformation d'une source écrite semblable à Mt 5 : 32a mais remonte à un stade pré-littéraire de la tradition ; sa ressemblance à Mc 10 : 11 est due à l'accord de deux traditions parallèles ; le parallélisme de 18a convient d'ailleurs très bien au style de la tradition

20. Isaksson, 110-11 ; Greeven, 381-85 ; Gall, 153.

21. Baltensweiler, 68-69 ; Greven, 381-85.

22. Grundmann, 162-63.

23. Baltensweiler, 78-81, voit en Lc 16 : 16-18 un groupe pré-lucanien possiblement influencé par un cercle johannique.

24. Wrege, 69 ; pour Caird, 190 et Eichholz, 81, Lc 16 : 18 est la forme la plus primitive du logion ; de même Hoffmann, 50-51.

25. Baltensweiler, 60-64.

26. En plus de Baltensweiler, 60-64, voir Sand, 122-23 ; Gall, 154 ; Schneider, 70-71, qui retranche aussi « par son mari » ; Hoffmann, 50-51, s'oppose à cette façon de voir.

orale et beaucoup moins à celui de Luc²⁷. Quant à 18b, Baltensweiler montre qu'il vise à combler une brèche dans le logion et que tout le verset 18 est à comprendre du point de vue de la polygamie : répudier sa femme est défendu mais en épouser une autre ne l'est pas explicitement ; il faut toutefois veiller à ne pas commettre un adultère contre un autre homme en épousant une répudiée²⁸. Dans ces termes, le logion remonte à Jésus et est à situer dans le contexte du mariage d'Hérode Antipas et d'Hérodiade²⁹. Ceux qui s'opposent à son ancienneté le font dériver de Marc³⁰ ou de Matthieu³¹.

Matthieu 19 : 3-12

Quiconque renvoie sa femme (...) et en épouse une autre commet un adultère. (19 : 9, sans l'incise)

Comme celle de Marc, mais de façon différente, la péricope matthéenne sur la controverse à propos du divorce se divise en deux parties distinctes, 3-9 et 10-12. La grosse majorité des auteurs sont d'avis qu'en 3-9 Matthieu a simplement retravaillé Marc, de sorte que les différences d'avec Marc ne sont pas le fruit d'une source plus primitive mais celui d'un travail rédactionnel³². Ainsi, c'est Matthieu qui au v. 3 reformule la question des Pharisiens à

27. Wrege, 67 et n. 6.

28. Baltensweiler, 60-64.

29. Baltensweiler, 69-72 ; Hoffmann, 50-51, soutient que Jésus est contre la répudiation d'une femme par son mari et le remariage de ce dernier (il attribue le « et en épouse une autre » à Jésus) et qu'il est contre le mariage d'une femme répudiée. Selon Jésus, l'homme peut être adultère contre sa femme, ce qui est neuf.

30. Pour Schaller¹, 231-32, 236-38, Mc 10 : 11 est plus primitif que Lc 16 : 18a bien que la parole originale de Jésus ait été autre ; selon Thompson, T.L., 55 n. 4, 18a vient de Mc 10 : 11 ; même opinion chez Dungan, 128-29.

31. De 5 : 32, selon Greeven, 381-85, dans le cas de 18a ; pour Isaksson, 73-74, si Jésus a déclaré le mariage indissoluble (Mt 19 : 9), alors Lc 16 : 18b s'ensuit : voir Nembach², 169-71.

32. Fenton, 308 ; Nineham, 260 ; Bauer¹, 103-04 ; Baltensweiler, 59, 82-86 ; Crossan, 9 ; Greeven, 379 ; Grundmann, 426-29 ; Schneider, 78-79, 82-83. Par contre Dungan, 121-22, considère Mt plus primitif, ainsi que Isaksson : la théorie des deux sources ne vaut pas pour une parole aussi répandue dans la tradition que celle sur le divorce et Matthieu a fort bien pu avoir sous les yeux une version de Marc fort différente de celle que nous possédons maintenant (101-04) ; il est donc très probable que Mt a reçu 19 : 3-12 de la tradition de son Église (112-13) et le tout remonte à Jésus lui-même (120-22).

savoir s'il est permis de divorcer « pour n'importe quelle raison », vraisemblablement pour l'adapter à la présence de l'incise en 19 : 9³³ ; semblablement, le v. 9 ne fournit rien d'original par rapport à Mc 10 : 11 et au texte de Q³⁴.

Par contre, les vv. 10-12 apportent vraiment du neuf. À l'origine le v. 12 aurait été une parole isolée que la rédaction de Matthieu a unie à 3-9³⁵. Les principales discussions portent sur le sens de « cette parole » ou « ce langage » au v. 11. Selon Matthieu, après la controverse de 3-9 les disciples font la remarque que s'il en est ainsi du mariage il ne vaut vraiment pas la peine de se marier ; Jésus répond que tous ne comprennent pas « cette parole », seulement ceux à qui cela est donné et le passage se termine sur le logion à propos des eunuques dont ceux qui se sont rendus tels pour le Royaume de Dieu. La « parole » peut se référer soit au v. 9 et alors le logion sur les eunuques en vue du Royaume vise ceux que leur conjoint a abandonnés et qui acceptent de vivre le célibat pour être fidèle aux exigences du Royaume³⁶ ; ou bien elle se réfère au v. 12 et Jésus indique une préférence charismatique pour le célibat comme tel³⁷. Le v. 12 est sans doute une parole de Jésus lui-même³⁸ ; mais comme il a été transmis hors contexte primitivement, il ne peut être maintenant compris qu'en référence au contexte global de la prédication de Jésus. Cependant, le sens qu'il a dans la rédaction de Matthieu peut aider à comprendre la fameuse incise³⁹.

33. Fenton, 308 ; Pesch¹, 28 ; Wrege, 52 n. 3 ; Baltensweiler, 83-84. Bauer¹, 103-04, est d'avis que la question signifie : « rejettes-tu toutes les raisons ? » Et que la réponse attendue est négative. Isaksson, 122, y voit une question reflétant la situation palestinienne au temps de Jésus.

34. Mt 19 : 9 vient de Mc 10 : 11 et Lc 16 : 18a pour Baltensweiler, 67 ; de Mc 10 : 11 et Mt 5 : 32 pour Schaller¹, 226 n. 1 ; de Mc 10 : 11, avec ajout de l'incise et suppression du « contre elle » pour Wrege, 67. Selon Isaksson, 72-74, 120-22 et Sand, 123-24, il s'agit de la formulation la plus primitive, qui remonte même à Jésus ; voir Pospishil¹, 39.

35. Isaksson, 116-20 ; Greeven, 369-71.

36. Bonnard, 284 ; Schillebeeckx, 130-31 et surtout le très bel article de Quesnell.

37. Davies, 393-95 ; Gaechter, 617 ; Trautman, 109-11 ; voir là-dessus l'article classique de J. Blinzler, « *Eisin eunouchoi* », ZNTW, 48 (1957) 254-70.

38. Isaksson, 148-52.

39. Quesnell, 349-51 ; voir Trautman, 110-11.

Les incises

Parektos logou porneias : sauf cas de « porneia » (Mt 5 : 32)

Mè epi porneia : sauf en cas de « porneia » (Mt 19 : 9)

Les principaux problèmes que posent les incises concernent leur origine et leur signification. En ce qui a trait à leur origine qu'il nous suffise de mentionner que la majorité des auteurs y voient le fruit de la rédaction de Matthieu ⁴⁰. Quant au sens, deux grands courants de pensée se partagent presque la totalité des suffrages. La première hypothèse est celle de Bonsirven-Baltensweiler. Bonsirven a d'abord émis l'opinion que la *porneia* correspondait à la *zenouth* rabbinique et désignait les unions incestueuses ou illégitimes. Baltensweiler a repris cette façon de voir et l'a développée. La *porneia* a référence aux unions incestueuses interdites dans le Lévitique 18 et en Actes 15 ; cette conception est cependant à situer dans le contexte de l'Église de Matthieu en contact avec un milieu juif, lequel était d'avis que la conversion au judaïsme détruisait les liens naturels ; un mariage incestueux selon les termes du Lévitique était donc permis à un païen converti. L'Église matthéenne trouvant cette pratique abusive exige des néophytes qu'ils rompent ce genre d'union. Mt 19 : 9, par exemple, veut donc dire :

40. Considèrent que les deux incises viennent de Matthieu : Emmet-Paterson ; Fenton, 308-09 ; Nineham, 261-62 (interprètent bien Jésus) ; Eichholz, 81 ; Bauer ¹, 103-04 ; Richards, 257-58 ; Baltensweiler, 91-92, 110-12 (il s'agit d'une « supposition » ; leur *Sitz im Leben* est à chercher dans l'Église de Matthieu et l'impulsion qui leur a donné naissance dans la prédication de Jésus lui-même) ; Crossan, 18-20 ; Moingt, 356 (même si ce n'est pas démontré) ; Shaner, 79 (ou encore de la tradition orale) ; Gall, 156-60. Considèrent que l'incise de 5 : 32 vient de la tradition et celle de 19 : 9 de la rédaction matthéenne : Wrege, 53, 67-69 ; Schaller ¹, 230 ; Schneider, 79-82. Considèrent que les deux incises viennent de la tradition : Sand, 127-29 (mais pas de Jésus) ; Gaechter, 183-84 (du Matthieu hébraïque) ; Voeltzel, 73-77 (il n'est pas déraisonnable de le penser). Considèrent qu'elles ne sont pas de Jésus sans plus préciser : Bonnard, 283-84 (mais lui sont fidèles) ; Schillebeeckx, 153-54. Sont d'avis qu'elles sont de Jésus : Fleming, 116 (les attribuer à Matthieu « would jeopardize the historicity of the Gospels » !) ; Isaksson, 75-92 (il n'y a aucune raison textuelle de le nier ; l'argument du silence ne suffit pas ; la tendance de Matthieu n'est pas d'affaiblir les paroles de Jésus, au contraire ; en somme, il serait probablement plus facile d'expliquer l'omission que l'insertion) ; Hauck-Schulz, 591 (« one has to reckon with at least the possibility that the Matthaen text is original ; ») ; Nembach, 169-71 (Jésus accomplit la loi ; défendre le divorce aurait été la pervertir) ; Stramare ², 215, 235 ; Dungan, 109-15 ; Margot, 397-99.

« Quiconque renvoie sa femme (exception faite du cas des futurs chrétiens dont l'union n'est pas permise) et en épouse une autre commet un adultère. »⁴¹ Beaucoup se sont ralliés à cette opinion selon laquelle l'incise ne constitue pas une véritable exception au principe de l'indissolubilité⁴². Les principales objections qu'on lui fait sont d'abord de rendre le texte insignifiant : pas besoin de déclaration spéciale pour une évidence qui d'ailleurs aurait pu être énoncée plus clairement⁴³ ; ensuite, la fréquence de ces cas est loin d'être bien attestée ; et si le problème s'est posé pour l'Église de Matthieu il devait bien l'être ailleurs, pourquoi n'en est-il alors fait nulle mention⁴⁴ ? De plus, le sens de *porneia* semble indûment restreint⁴⁵ et il n'y a rien dans la tradition de l'Église qui permette de supporter pareille interprétation⁴⁶. Enfin, alors qu'en 5 : 32 l'incise semble signifier par elle-même qu'un mari n'est pas coupable dans le cas de *porneia* de renvoyer son épouse, Matthieu aurait voulu lui faire dire que le mari serait coupable de la garder, tandis qu'en 19 : 9 qui condamne l'homme qui répudie en vue de se remarier, l'incise viserait un homme qu'on oblige à renvoyer son épouse. L'explication de l'incise ne rend pas compte du contexte⁴⁷.

La seconde explication, celle qui rallie et de loin le plus d'auteurs, voit dans la *porneia* une référence à l'infidélité ou adultère de l'épouse⁴⁸. L'unanimité dans la conception de fond n'entraîne

41. Bonsirven, J., *Le divorce dans le Nouveau Testament* (Paris : 1948) ; Baltensweiler, 87-102.

42. Pour raison de commodité sont ici considérés partisans de cette hypothèse même ceux qui ne seraient par exemple disciples que du seul Bonsirven : Bonnard, 283-84 ; Dauvilier, 277-80 ; Vaccari, Allmen¹, 206-09 (211 n. 19 : l'incise est un ordre, non une concession) ; Allmen², 69-73 ; Gaechter, 183-84 ; O'Rourke ; Karpinski ; McKenzie, 201 ; Bauer¹, 103-04 (réserves de détails) ; Richards, 257-64 ; Margot, 397-99 (second choix) ; Crossan, 15-26 ; Pesch¹, 28 ; Danieli ; I-Doc 11, 51 ; O'Shea, 99-101 ; Wiéner, 714 ; Voeltzel, 76-79.

43. Schillebeeckx, 155-56 ; Gall, 156-60 ; Schneider, 79-82 ; Haacker, 33-35 ; Moingt, 352-56 ; Sabourin, 82.

44. Sand, 124-27 ; Isaksson, 129-31 ; Moingt, 352-56.

45. Schneider, 79-82 ; Isaksson, 129-31.

46. Gall, 156-60 ; Moingt, 352-56 ; Hoffmann, 57, juge l'hypothèse « très improbable ».

47. Moingt, 354.

48. Fenton, 90, 309 (hypothèse plus probable que celle des relations pré-maritales) ; Dietrich, 42, 124 ; Eichholz, 81 ; Schillebeeckx, 155-56 ; Pospishil, 39-40 ; Grundmann, 162-63 ; Haenchen, 342-43 ; Hauck-Shulz, 592 ; Moingt, 356-61 ; Quesnell, 349-51 ; van den Born, 366 ; Wrege, 68-69 ; Soulen, 448 ; Thompson, T.L., 58 n. 22 ; Derrett, 372-73 ; Gall, 156-60 ; Hoffmann, 61 ; Nembach, 169-71 ; Schaller¹, 234-36 ; Allbright-Mann, 65 (en 5 : 32 *porneia* signifie « quite certainly » l'adultère), 266 (le sens de *porneia* en 19:9 est « un-

cependant pas une identité de vues sur les conséquences à en tirer, surtout en ce qui regarde le remariage. Ceux qui ne voient pas dans les incises de véritable exception à l'indissolubilité font surtout valoir qu'elles portent sur la séparation et non sur le remariage⁴⁹ ; qu'on ne peut être une chair qu'avec seulement une autre personne⁵⁰ ; et que le contexte aussi bien que la tradition attendent du conjoint abandonné qu'il soit toujours prêt à reprendre la partie repentante⁵¹. D'autres, les plus nombreux, considèrent les incises comme une exception justifiant le remariage⁵² ; c'est l'adultère et non pas le remariage qui sépare ce que Dieu a uni et consomme la rupture⁵³ ; c'est l'autre qui est coupable et qui porte la responsabilité du divorce⁵⁴. Face à ces deux courants de pensée traditionnels, une hypothèse remise de l'avant il y a quelques années par Hauck et Schulz semble avoir le vent dans les voiles. Les incises sont interprétées suivant le contexte du temps de Jésus alors que la loi rabbinique obligeait le mari d'une adultère à la répudier. Dans Mt 5 : 32a — « Quiconque renvoie sa femme, hormis le cas de *porneia*, lui fait commettre un adultère », le sens de l'incise

is not that the Christian husband, should his wife be unfaithful, is permitted to divorce her, but that if he is legally forced to do this he should not be open to criticism if by her conduct his wife had made the continuation of the marriage quite impossible⁵⁵.

Wrege conclut à une origine palestinienne à une époque bien antérieure à Matthieu⁵⁶. Quant à la question du remariage, alors que l'hypothèse de Hauck-Schulz, au sens strict, ne vise qu'à excuser de toute faute l'homme fidèle à la loi qui renvoie sa femme et laisse

certain ») ; Dungan, 113-14 ; Bourgeault, 168 ; Harrington³, 178-84 ; Sabourin, 84 ; Haacker 33-35. Considèrent qu'il s'agit d'une inconduite prolongée, d'un adultère opiniâtre ou d'une désertion permanente : Dubarle ; Leenhardt, 36 ; Shaner, 107 ; Byron².

49. Schillebeeckx, 158-60 ; Dungan, 114-15, 127-29.

50. Derrett, 372-73 ; Harrington³, 178-84.

51. Quesnell, 349-51 ; Thompson, T.L., 62, n. 31.

52. Dubarle ; Soulen, 448-49 ; Gall, 156-60 (semble-t-il) ; Hoffmann, 54-57, 61 (54 : « personne ne le met plus en doute ») ; Shaner, 79.

53. Dietrich, 42, 124 ; Haacker, 33-35 ; Nembach, 169-71 ; Bourgeault, 168. Haenchen, 342, par contre, ne voit pas pourquoi l'infidélité d'un conjoint annulerait le devoir de fidélité de l'autre.

54. Eichholz, 81, 85.

55. Hauck-Schulz, 592 ; voir : Moingt, 356-75 (article à lire) ; Wrege, 68-69 ; Schaller¹, 234-36 ; van den Born, 366 ; Leenhardt, 36-40.

56. Wrege, 68 ; par contre Schaller¹, 236, y voit une rejudaïsation de Mc 10 : 11/Lc 16 : 18a.

ouverte la question du remariage⁵⁷, certains partisans de l'hypothèse n'en concluent pas moins que le renvoi signifie la destruction de l'union et que le remariage est donc permis⁵⁸.

À part ces grands courants de pensée sur le sens de la *porneia*⁵⁹ circulent d'autres opinions, fortement minoritaires jusqu'à maintenant du moins. C'est ainsi qu'on voit dans la *porneia* les relations prémaritales entre fiancés⁶⁰; quelque faute sexuelle, sans plus de

57. Hauck-Schulz, 592; Schaller¹, 234-36. L'objection qu'on fait couramment à la séparation sans remariage à savoir qu'en milieu juif la séparation entraîne de soi remariage est intenable. Avec un tel raisonnement on pourrait aussi bien conclure que Jésus n'a jamais condamné le divorce, puisque son milieu l'admettait. Si je puis me permettre ici une autre opinion, l'hypothèse de Hauck-Schulz m'apparaît la plus probable. Mais elle ne vaut au sens strict que pour 5 : 32a qui s'adressait, comme le suggère Wrege, 68, à un milieu palestinien pré-matthéen. À mon avis, conformément à la condamnation radicale du divorce par Jésus, elle excluait le remariage mais conciliait l'exigence de Jésus à celle de la loi en excusant d'infidélité celui qui répudiait légalement sa femme. Cette explication ne vaut cependant que pour l'incise de 5 : 32a, que Mt a reçu de la tradition, déjà lié à 5 : 31. Une fois admises les raisons de Wrege, 53, 68-69, pour considérer l'incise de 19 : 9 comme une reformulation de Matthieu à partir de 19 : 3-9, il reste maintenant à chercher le sens de la seconde incise pour Matthieu. Peut-être ne faut-il pas chercher au-delà d'un travail de rédacteur; Matthieu, qui se souvient de l'incise de 5 : 32a, la réintroduit en la reformulant dans un texte reçu d'une autre tradition. Il veut harmoniser quelque peu, mais sans déformer le texte traditionnel sous 19 : 9. Ce faisant, il ne se rend pas compte qu'il coupe l'incise de son milieu vital et la rend ainsi incompréhensible [puisque son sens est d'excuser l'homme de la faute de pousser sa femme dans l'adultère (5 : 32a) et non pas de lui donner une excuse pour se remarier (19 : 9)]. Peut-être aussi, comme le suggère Wrege, Matthieu insère-t-il l'incise pour éviter rédactionnellement de mettre Jésus en contradiction avec Dt 24 : 1-4. De toute façon, l'incise de 19 : 9 n'a qu'un sens rédactionnel et n'exprime pas nécessairement une pratique de l'Église matthéenne.

58. Wrege, 68-69; Moingt, 371-75.

59. Ceux qui s'opposent à ce qu'on entende l'adultère de la femme de la *porneia* font ordinairement valoir que la Bible distingue *porneia* (faute sexuelle au sens large) et *moicheia* (adultère au sens strict) et qu'il n'est pas possible qu'un texte légal fasse preuve d'une telle imprécision : Allmen¹, 205-06; Isaksson, 128-35; Sand, 124-27; Schneider, 79-82; Voeltzel, 74-76; de plus, si l'adultère avait été considéré comme cause de la mort d'une union, cette conception aurait laissé des traces dans l'Église ancienne : Allmen², 69-73; si la *porneia* signifiait l'adultère, Jésus aurait été considéré comme disciple de Shammaï sur ce point, ce que tout le contexte contredit : voir Bauer¹, 101-02.

60. Isaksson, 135-42 : en milieu juif, l'adultère pendant les fiançailles était considéré comme une brisure de contrat; le renvoi était donc inévitable. Il n'est pas étonnant que les auteurs qui avaient en vue des milieux chrétiens issus de la gentilité aient omis de faire référence à une pratique difficilement signifiante pour leurs lecteurs : Fjärstedt. Conception explicitement rejetée par Moingt, 355-56 n. 64 (sens « gratuitement » restreint de *porneia*; pas de preuve historique d'une telle façon de comprendre l'incise); Sand, 124-27 (aucun support dans les textes, pas même en Mt : 1); Schneider, 79-82 (sens trop restreint; usage mal fondé).

précision ⁶¹ ; le cas d'une réglementation spéciale non indiquée ⁶² ; l'indication du refus de Jésus de discuter le cas de l'adultère avec les Pharisiens ⁶³ ; les mariages mixtes ! ⁶⁴ ; la prostitution-apostasie ⁶⁵ ; l'« union d'un polygame avec chacune de ses épouses de second rang » ⁶⁶ ; ou encore on se contente d'un appel à la prudence qui permettrait d'harmoniser doctrine et pratique ⁶⁷ ! Quoi qu'il en soit du sens des incises, il convient de noter que beaucoup s'accordent à remarquer que Jésus était opposé au remariage ⁶⁸.

1 Cor 7 : 10-16

Aux gens mariés, j'ordonne, pas moi mais le Seigneur : que la femme ne se sépare pas de son mari — s'il y a séparation, qu'elle demeure seule ou qu'elle se réconcilie avec son mari — et que le mari ne quitte pas sa femme. Quant aux autres...

Paul est un autre témoin de la parole de Jésus. Probablement que par les mots : « Que la femme ne se sépare pas de son mari... et que le mari ne quitte pas sa femme », il veut exprimer la substance de la parole traditionnelle de Jésus ⁶⁹. La plupart des auteurs inclinent à voir dans la parenthèse le cas d'une femme qui s'est séparée avant de devenir chrétienne ⁷⁰. Paul exclut explicitement qu'elle puisse se remarier. Il reste quand même curieux qu'il

61. Malina, 17 ; Schneider, 79-82.

62. Margot, 397-99.

63. Fleming.

64. Stramare ¹, 215, 235.

65. Sand, 124-27 (remariage permis) ; Schneider, 70-82 (possibilité) ; là-contre : Voeltzel, 74.

66. Ramarosan, 251.

67. Taylor, 800.

68. Partisans de Bonsirven-Baltensweiler : voir Richards, 257-58 ; Bauer ¹, 101-02 ; Bauer ², 553 ; Margot, 397-99 ; Crossan, 12-13. Autres : Rordof, 196-97 ; Schaller ¹, 243-45 ; Soulen, 449 ; Grundmann, 428 ; Haacker, 30-32 (Jésus ne défend pas le divorce, il conteste sa validité) ; Schillebeeckx, 158-60 ; Harrington ², 178-84 ; Derrett ; Dungan, 113-14. La même chose est sous-entendue chez beaucoup d'autres.

69. Baltensweiler, 187-91.

70. Baltensweiler, 187-91 ; Bonnard, 283 n. 1 ; Bornkamm, 58 n. 7 ; Conzelmann, 144. Hésitent entre un sens passé et futur : Dungan, 89 ; Voeltzel, 64-65. Dungan, 90-91, voit dans la parenthèse du v. 11 un cas concret arrivé à Corinthe.

admette une séparation juste au moment où il affirme que le Seigneur le défend. Peut-être la tradition qu'il a reçue comprenait-elle la défense de Jésus comme adressée avant tout au remariage. Dans les versets 12-16, Paul se penche sur le cas des mariages mixtes et mentionne expressément qu'il parle de son propre cru (v. 12). Il semble avoir en vue des chrétiens qui croyaient de leur devoir de se séparer de leur conjoint non croyant par souci de ne pas se souiller⁷¹. Il leur dit que les époux doivent cohabiter si le conjoint non croyant est d'accord (12-13) ; la partie chrétienne ne doit pas prendre l'initiative de la séparation. Toutefois, si la partie non croyante veut se séparer, alors « le frère ou la sœur ne sont pas liés » (v. 15). Les exégètes sont divisés à savoir si Paul permet ainsi le remariage⁷². À cette question est jointe celle de l'interprétation des vv. 15-16. Il peut s'agir d'une parole de résignation : séparez-vous donc ; Dieu veut que vous viviez en paix et il n'est pas certain que tu aurais pu sauver ton conjoint⁷³. Il peut aussi s'agir d'une parole d'espérance : essayez donc de vivre ensemble, qui sait si tu n'arriveras pas à sauver ton conjoint⁷⁴ ? Les deux interprétations semblent aussi plausibles l'une que l'autre.

Tels sont donc les textes néo-testamentaires sur le divorce et les principales interprétations à leur sujet. Tout cela peut-il être de quelque utilité pour le théologien ou le chrétien d'aujourd'hui ?

71. Considine, 114-16 ; Barrett, 163-67 ; Thrall, 50-60.

72. Oui : Bonnard, 283 n. 1 ; Considine, 116 ; Barrett, 166 ; Thrall, 50-60 ; Baltensweiler, 191-96 (vraisemblablement) ; Crossan, 12-16 ; Conzelmann, 149 ; Shaner, 64-66 ; Gall, 160-61 (implicitement) ; Hoffmann, 59 ; Allmen², 69 ; Stott ; Woeltzel, 65-68. Non : Greeven, 387 ; Rordof, 197-98 ; Sand, 119 n. 11 ; Soulen, 447-48 ; Harrington², 202-03 ; Schaller¹, 244 n. 77 ; Schneider, 84-86 (semble pencher vers le non) ; Dungan, 97-99 ; Haacker, 35-37. La question reste posée : Margot, 401.

73. Baltensweiler, 191-96 (probablement pas parole d'espérance) ; Greeven, 386 n. 4 ; Haenchen, 340 n. 2 ; Conzelmann, 149 (probablement).

74. Considine, 110-14 (alors il faut traduire 17a par « quoi qu'il en soit » et non pas « en dehors de ce cas ») ; Barrett, 166-67 ; Bruce, 70 ; Dungan, 94-95 ; remonte à Jeremias, J., « Die missionarische Aufgabe in der Mischehe » ; *Neutestamentliche Studien für Rudolph Bultmann* (Beihefte zur ZNW, 21 1957), pp. 255-60.

II

Le lecteur qui aura quelque peu parcouru les listes de noms dans les notes au bas des pages et qui connaît au moins les grands ténors de l'exégèse aura sans doute remarqué jusqu'à quel point les prises de position deviennent indépendantes des frontières confessionnelles. On peut dire qu'il n'y a plus de position « catholique » ou « protestante ». L'exégèse est le lieu d'un immense mouvement en « X » au centre duquel se rencontrent à la fois ceux dont les Églises admettent la pratique du divorce et qui veulent voir ce qu'il en était chez Jésus et l'Église primitive, et ceux qui vivent une pratique différente et qui sont surtout préoccupés par les problèmes et interrogations que celle-ci pose à leur Église. Les premiers ne semblent pas avoir l'impression de trahir leur Église quand ils soutiennent que Jésus s'est catégoriquement prononcé contre le divorce et que l'incise ne justifiait pas le remariage ; ni les seconds quand ils cherchent dans l'Écriture une base justifiant l'assouplissement d'une pratique. De fait et aussi surprenant que cela puisse paraître, s'il se dessine une tendance au cours des cinq ou six dernières années, celle-ci est à situer dans la ligne « dure ». On semble de plus en plus prêt à reconnaître un refus du remariage aussi bien chez Matthieu et Paul que chez Jésus, et ce, tout en admettant la pratique contemporaine du divorce ou en se faisant l'avocat d'accommodements en ce sens. Il y a là un fait théologiquement parlant. C'est-à-dire un fait à interpréter dans l'Esprit du Christ. Et cela est extrêmement significatif.

En effet, il ne faut voir là aucune schizophrénie exégétique mais bien la réalisation de la distinction mentionnée au début entre le temps de Jésus et celui de l'Église d'aujourd'hui. Et c'est dans cette ligne que l'exégèse peut être significative. On a beaucoup trop tendance à lui poser les mauvaises questions. Il ne faut pas lui demander : Qu'a dit Jésus sur le divorce (sous-entendu : Pour que je sache quoi faire aujourd'hui) mais bien : Qui était Dieu pour Jésus (sous-entendu : Pour que moi aussi j'apprenne à le révéler dans ma vie). C'est au niveau de la compréhension globale de la prédication de Jésus et de l'Église primitive que l'exégèse est parlante pour aujourd'hui. C'est seulement sur ce fond que la distinc-

tion maintes fois répétée entre idéal et loi peut être vraiment comprise⁷⁵. Jésus de Nazareth a globalement révélé son Dieu aux hommes de son temps. Une fois pour toutes, certes, mais aux hommes de son temps d'abord et avant tout. Il leur a dit que le Royaume de Dieu s'en venait à grands pas, c'est-à-dire que Dieu s'en venait prendre le monde en mains et gouverner visiblement. Il a « acté » l'intolérance de Dieu vis-à-vis le mal en expulsant tout ce qu'il pouvait rencontrer de démons ; il a vécu la bonté de Dieu envers les désespérés en se tenant avec eux. Il a révélé dans sa vie qui était son Dieu : le Scandaleux, le Hors-cadre, le Libre. Il a averti que pour l'homme Dieu était Insupportable, Intolérable. Il n'a cessé de répéter qu'il était illusoire de penser pouvoir supporter le gouvernement de Dieu qui s'en venait sans d'abord s'appropriiser à lui, c'est-à-dire se convertir, c'est-à-dire vivre déjà comme Dieu vit. Pour avoir déjà comme l'habitude de Dieu. Or Dieu est bon : il faut donc être (traduction : vivre) bon maintenant. Dieu sait : pas besoin de grandes paroles et de grands serments. Dieu est fidèle : ne divorce pas. Dieu est généreux : donne tout ce que tu as. Dieu aime : fais de même. Jésus de Nazareth n'a fait que vivre, dire et répéter cela. Pour que son Dieu devienne le Dieu des hommes, son Père leur Père. Parce qu'il s'en venait et qu'ils étaient si peu prêts. C'était là son tourment. Jésus n'a pas légiféré. Quand il parlait de la fidélité de Dieu et qu'il engageait l'homme à la même fidélité (autrement comment pourrait-il supporter le Règne de Dieu), il était à cent lieues de penser et on était à cent lieues de lui demander si au moins Dieu concéderait la séparation, ou si Dieu aurait pitié du conjoint abandonné ou encore ce que Dieu envisagerait dans le cas des unions mortes. Jésus a comme dit et vécu ce qu'aurait dit et vécu Dieu si Dieu par inconcevable était homme. Par le vouloir de l'Esprit de Dieu il a été suivi, et il l'est encore, de beaucoup d'hommes qui ont reçu la même tâche : révéler Dieu à leur monde. L'Église primitive, à la suite de Jésus, a cherché à dire la fidélité de Dieu en traduisant le souffle du même Esprit suivant les cultures et les circonstances. Qui aujourd'hui peut dire que Paul ou Matthieu ou Marc ont bien ou mal traduit, bien ou mal compris, bien ou mal affaibli Jésus ? Face à la discontinuité des hommes, des cultures et des circonstances, il ne reste que

75. Caird, 90 ; Moule, 76 ; Pesch¹, 36 ; Bornkamm, 58-59 ; Coiner ; Hoffmann, 60 ; Essener Kreiss ; Gall, 168-71 ; O'Shea, 102-04 ; Harrington², 184-87.

la continuité de l'Esprit. La force de l'Écriture est de révéler Dieu. La force de l'Esprit est de susciter des traductions vitales parlantes, signifiantes aujourd'hui. Que ce ne puisse se faire que dans une répétition matérielle des gestes et attitudes du passé, fût-ce celui de Jésus, est très hypothétique et paraît jurer tellement avec le Dieu Jeune, Imprévisible et souverainement Libre de Jésus !

« Un chrétien peut-il divorcer tout en étant fidèle au Nouveau Testament ? » En somme, l'exégète à qui on pose la question, une fois qu'il a sorti ses livres poussiéreux, expliqué Jésus, joué au détective dans le dédale des traditions et formulé son hypothèse qui lui attirera un jour la renommée, ne peut que se tourner vers son Église et lui demander : Qui est ton Dieu et comment entends-tu le dire dans ta vie ?

La question suppose bien sûr qu'on ne s'adresse pas à une Église athée, c'est-à-dire une Église qui a si bien su enfermer Dieu dans ses structures, ses façons de voir, ses lois et ses commandements qu'elle n'a plus de Dieu mais une Idole, si confortable, si sécurisante, si pareille à elle-même, si constante, si anticontestatrice. Une telle Église n'a pas de problème avec le divorce : Dieu a dit qu'il n'en voulait pas ! Au fond, le problème du divorce ce n'est qu'une facette de la lutte de l'homme contre Dieu. Le Dieu de Jésus n'est pas un Dieu abstrait ; ce n'est pas une vague puissance qui a un jour et pour toujours dressé le catalogue des conduites de l'homme. Dieu vit sans cesse devant Jésus. Et le chrétien, comme Jésus, doit vivre sans cesse devant son Dieu. Il doit révéler son Dieu. À chaque aujourd'hui. Le couple dont l'amour est mort et la fidélité ennuyeuse à faire pleurer parce que vide ne dit rien de Dieu. Or Dieu vit dans le présent devant l'homme. Et le chrétien, quel que soit son passé, ne peut pas se dessaisir de sa tâche de révéler Dieu. C'est la tâche qui compte, pas la façon de la vivre. Ton amour est mort, vis-en un autre. Ton amour est mort et tu ne peux donc plus révéler la fidélité continue de Dieu, alors révèle un autre aspect de lui : le Dieu qui vit, le Dieu présent, le Dieu plus fort que toute mort, le Dieu qui n'arrête pas. À Dieu la vie. Au diable la mort, l'arrêt, la loi, la répétition insensée, l'ennui poussiéreux. Dis Dieu à chaque détour de ta vie. Reprends-toi.

Le vrai problème ce n'est donc pas de savoir si l'Église peut ou ne peut pas permettre le divorce, si le chrétien peut ou ne peut pas

divorcer. Le problème c'est de savoir si l'Église et le chrétien croient en Dieu. Et pas à n'importe quel Dieu. Celui de Jésus. L'Imprévisible. Et non pas le Dieu mort que sert une Église athée qui ne peut qu'inlassablement répéter et répéter et répéter : Couples, pas de pilule ; prêtres, pas de mariage ; chrétiens, pas de divorce. Sans même avoir la force d'écouter le jugement terrible de Dieu : Église, plus de chrétiens...

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie suivante couvre la décennie 1963-72 (novembre).

Bonnard, P., *L'Évangile selon saint Matthieu* (Neuchâtel, Suisse : Delachaux et Niestlé, 1963), pp. 67-69, 280-84.

Byron, B., « The Meaning of 'Except it be for Fornication' (Mt 19, 9...) », *AustrCaRec*, 40 (1963) 90-95.

Caird, G.B., *Saint Luke* (Penguin Books, 1963), pp. 189-90.

Coiner, H.G., « Divorce and Remarriage : Toward Pastoral Practice », *Conc TM*, 6 (1963) 541-54.

Considine, T.P. « The Pauline Privilege : (Further Examination of 1 Cor. vii, 12-17) », *AustrCaRec*, 40/2 (1963) 107-19.

Dean, L., « Marriage and Divorce », *Eternity*, 14/6 (1963) 18-19.40.

Emmet, C.M. rev. par Paterson J., « Marriage », *Dictionary of the Bible*, 2^e éd. rev. de J. Hastings par F.C. Grant et H.H. Rowley, Edinburgh : T. & T. Clark, (1963), pp. 623-28.

Fenton, J.C., *Saint Matthew* (Penguin Books, 1963), pp. 88-90, 306-11.

Fleming, T.V., « Christ and Divorce », *TS* 24/1 (1963) 106-20.

Nineham, D.E., *Saint Mark* (Penguin Books, 1963), pp. 259-66.

Vaccari, A., « O Divórcio na Bíblia », *RCuBib*, 6/22 (1962) 1-13 et 7 (1963) 63-73.

Allmen, J.J. von, « Le mariage des divorcés d'après le Nouveau Testament », dans *Prophétisme Sacramentel* (Neuchâtel, Suisse : Delachaux et Niestlé, 1964, tr. d'un art. paru dans *Ny Kirklig Tidskrift*, 1-2 (1962) 1-21), pp. 183-211.

Collins, O., « Divorce in the New Testament », *Gordon Review*, 7 (1964) 158-64.

Dauvillier, J., « L'indissolubilité du mariage dans la nouvelle Loi », *OrSyr*, 9 (1964) 265-90.

Davies, W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge : U. Press, 1964), *passim*.

Dubarle, A.M., « Mariage et divorce dans l'Évangile », *OrSyr*, 9 (1964) 61-73.

Gaechter, J., *Das Matthäus Evangelium : Ein Kommentar* (Innsbruck : Tyrolian-Verlag, 1964), pp. 181-84, 612-18.

O'Rourke, J.J., « A Note on an Exception : Mt. 5, 32 (19, 9) and 1 C 7, 12 Compared », *HJ* 5 (1964) 299-302.

Peters, A., « Saint Paul and Marriage : A study of I Cor 7 », *AfrEcclRev*. 6 (1964) 214-24.

Spadafora, F., « Matrimonio e divorzio », dans *Attualità Bibliche* (Roma : 1964), pp. 184-88.

Zehrer, F., « Urchristentum und Ehescheidung : Gedanken zur Auslegung der 'Unzuchtsklausel' bei Mt 5, 31 und 19, 9 », *Theologischpraktische Quartalschrift*, 112 (1964) 190-200.

Andreu, A., « Matrimonio », *Enciclopedia della Bibbia*, 4 (1965), 1379-83.

Barrett, C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (London : A. & C. Black, 1965), pp. 153-87.

Dietrich, S. de, *Mais moi je vous dis : Commentaire de l'Évangile de Matthieu* (Neuchâtel, Suisse : Delachaux et Niestlé : 1965), pp. 41-42, 124-25.

Eichholz, G., *Auslegung der Bergpredigt* (Neukirchen : Neukirchener Verlag, 1965), pp. 81-85.

Hobbs, H.H., *An Exposition of the Gospel of Matthew* (Grand Rapids, Mich. : Baker Books House, 1965), pp. 66-67, 255-62.

Isaksson, A., *Marriage and Ministry in the New Temple : A Study with Special Reference to Mt 19, 3-12 and 1 Cor 11, 3-16* (Lund : Gleerup, 1965), 210p.

Karpinski, R., « Nierozerwalność małżeństwa w Nowym Testamencie, Mt 5, 32 i 19, 9 », *RuBi*, 18 (1965) pp. 77-88.

May, G., « Die Ehescheidung bei Helmut Thielicke », *TrierTZ*, 74 (1965) 353-70.

McKenzie, J.L., « Divorce », *Dictionary of the Bible* (Milwaukee : Bruce, 1965), p. 201.

Moule, C.F.D., *The Gospel according to Mark* (Cambridge : U. Press, 1965), pp. 76-77.

Simon, J., « The Biblical Background to Marriage and Divorce », *The Law Society Gazette*, (London 1965), pp. 80-84.

Thrall, M.E., *The First and Second Letters of Paul to the Corinthians* (Cambridge : U. Press, 1965), pp. 50-60.

Tinsley, E.J., *The Gospel according to Luke* (Cambridge : U. Press, 1965), pp. 160-61.

Vollebrecht, G.N., *The Bible on Marriage*, tr. par R.A. Downie (London-De Pere, Wisc. : Sheed & Ward, 1965), 115p.

Bauer¹, J.B., « Die matthäische Ehescheidungsklausel (Mt 5, 32 und 19, 9) », *BiLi*, 38 (1964s) 101-06.

Richards, H.J., « Christ on Divorce », dans *Sacraments in Scripture*, sous la dir. T. Worden (Springfield, Ill. : Templegate, 1966), pp. 247-64.

Schillebeeckx, X., *Le mariage, réalité terrestre et mystère de salut*, tr. J.M. Hayaux (Paris : Cerf, 1966), pp. 149-204.

Trautman, D.W., *The Eunuch Logion of Matthew 19 : 12 : Historical and Exegetical Dimensions as Related to Celibacy* (Rome : Catholic Book Agency, 1966), 131p.

Baltensweiler, H., *Die Ehe im Neuen Testament : Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung* (Zürich-Stuttgart : Zwingli, 1967), 288p.

Bauer², J.B., « Marriage », *Encyclopedia of Biblical Theology*, tr. de la 3^e éd. allem. rev. et augm. de 1967 (London : Sheed & Ward), II, 551-56.

Godefroy, L., « Le mariage d'après la Sainte Écriture », *DTC*, Tables 13 (1967), col. 3097-3100.

Margot, J.C., « L'indissolubilité du mariage selon le Nouveau Testament », *RTPPhil*, 100 (1967) 391-403.

McGrath, R.H., « Divorce », *New Catholic Encyclopedia* (New York : McGraw-Hill, 1967), IV, 930-31.

- Piper, O.A., « The Broken Family in the Bible », *Pastoral Psychology*, 18 (1967), pp. 14-21.
- Pospishil, V.J., *Divorce et remariage : Pour un renouvellement de la doctrine catholique*, Tr. J. Potin de l'éd. 1967 (Paris : Tournai, 1969), pp. 19-42.
- Salvoni, F., « Il divorzio nel pensiero biblico », *RicBibRel*, 2 (1967) 15-44.
- Vawter, V., « The Biblical Theology of Divorce », *Catholic Theological Society of America : Proceedings*, 22 (1967), pp. 223-43.
- Amram, D.W., *The Jewish Law of Divorce according to Bible and Talmud* (New York : Hermon Press, 1968), 224p.
- Bartling, W.G., « Sexuality, Marriage and Divorce in 1 Cor 6 : 12-7 : 16 : A Practical Exercise in Hermeneutics », *ConTM*, 39 (1968) 355-66.
- Bornkamm, G., « Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament », dans *Geschichte und Glaube* (Münster : Kaiser, 1968, repr. de *Die Mischebe*, sous la dir. W. Sicher et al., 1959, pp. 50-53), I, 56-59.
- Coiner, H.G., « Those 'Divorce and Remarriage' Passages (Mt 5, 32 ; 19, 9 ; 1 Cor 7, 10-16) : With Brief Reference to the Mark and Luke Passages », *ConTM*, 39 (1968) 367-84.
- Crossan, D.(M.), « Divorce and Remarriage in the New Testament », dans *The Bond of Marriage*, sous la dir. W.W. Basset (Notre-Dame-London : U. of Notre Dame Press, 1968), pp. 1-40.
- Diekhans, M., « Mt 19, 9 (5, 32) », *RevEclBras*, 28/2 (1968) 425-27.
- Fjärstedt, F., « Fråga och svar i Matt. 19, 3-12 », *SvExArs*, 33 (1968) 118-40.
- Gössmann, E., « Ehe und Ehelosigkeit : Ein Literaturbericht », *BiLeb*, 9 (1968) 230-36.
- Greeven, H., « Ehe nach dem Neuen Testament », *NTS*, 15 (1968) 365-88.
- Grispino, J.A., « What did Christ Really Teach about Divorcing ? », *Current Scripture Notes*, 9/2 (1968).
- Grundmann, W., *Das Evangelium nach Matthäus* (Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1968), pp. 158-63, 425-29.
- Haenchen, E., *Der Weg Jesu : Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, 2^e éd. rev. et augm. (Berlin : Walter de Gruyter, 1968), pp. 335-43.
- Harrington¹, W.J., *The Gospel according to Saint Luke : A Commentary* (London : Geoffrey Chapman, 1968), pp. 203-04.
- Hauck, F. et Schulz, S., « *Porneia* », *TDNT* (Grand Rapids, Mich. : W.B. Eerdmans, 1968), VI, 579-95.
- Hurley, M., « Christ and Divorce », *IrThQ*, 35 (1968) 58-72.
- Mahoney, A., « A New Look at the Divorce Clause in Mt 5, 32 and 19, 9 », *CBQ*, 30 (1968) 29-38.
- Moingt, J., « Le divorce 'pour motif d'impudicité' (Mt 5, 32 ; 19, 9) », *RecSR*, 56 (1968) 337-84.
- « New Thinking on Divorce », *Herder Correspondance*, 5/2 (1968) 35-44.
- Nembach, U., *Das neutestamentliche Ehescheidungsrecht im Rahmen des jüdischen Rechts*. (Diss., Münster o.W., 1968).
- Nikolainen, A.T., « Uuden testamentin : in avioeroperikoopt ja kysymys Raamatun ohjeellisuudesta », *Teologinen Aikakauskirja*, 73 (1968) 278-90.

Pesch¹, R., « Die neutestamentliche Weisung für die Ehe », *BiLeb*, 9 (1968) 208-21, repr. dans *Zum Thema Ehescheidung*, N. Weil, R. Pesch, et al. (Stuttgart: Katholik Bibelwerk, 1970), pp. 24-40.

Quesnell, Q., « 'Make themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven' (Mt 19 : 12) », *CBQ*, 30 (1968) 335-58.

Salvoni, F., « 'Eccetto il caso di fornicazione': Riflessioni su di una nuova interpretazione biblica », *RicBibRel*, 3 (1968) 138-47 ; « Una nuova interpretazione delle clausole mattee sul divorzio », *RicBibRel*, 3 (1968) 245-53.

Van den Born, A., « Ehe, Ehebruch, Ehescheidung », *Bibel Lexikon*, sous la dir. H. Haag (Einsiedeln : Benziger Verlag, 1968), pp. 359-66.

Wrege, H.T., *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1968), pp. 52-53, 66-70.

Bourke, M.M., « An Exegesis of the Divorce in the New Testament », *Dia-konia*, 4 (New York : 1969) 39-43.

Conzelmann, H., *Der erste Brief an die Korinther* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), pp. 138-61.

Danieli, E., « 'Eccetto in caso di fornicazione' (Mt 5, 32 ; 19, 9) », *PalCl*, 48 (1969) 1297-1300.

David, J. et Schmalz, F., *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (Pattlach : Aschaffenburg, 1969).

Dupont, J., « La question des mariages mixtes à la lumière de l'Écriture », dans *Le problème des mariages mixtes*, Colloque de Nemi (Paris : 1969).

Giblin, C.H., « 1 Cor 7 : A Negative Theology of Marriage and Celibacy », *BiTod*, 41 (1969) 2839-55.

Gommenginger, A., « Unauflöslichkeit der Ehe in Schrift und Tradition », *Orientg.*, 33 (1969) 41-44.

Leenhardt, F.J., « Les femmes aussi... : À propos du billet de répudiation », *RTPPhil*, 102 (1969) 31-40.

Malinski, W., « Marriage », *Sacramentum Mundi* (Montréal : Palm Publishers, 1969), III, 391-93.

« Marriage, divorce et mariages mixtes dans une perspective protestante », *IDOC International*, 11 (1969) 44-61.

Monasta, A., « Matrimonio e divorzio : Nella Bibbia e nella prassi della Chiesa », *Testimonianze*, 12 (1969) 881-908.

Nepper-Christensen, P., « Utugtksklausulen og Josef i Matthaeusevangeliet », *SvExAb*, 34 (1969) 122-46.

Quacquarelli, A., « Gli incisi ellittici (5, 32a e 19, 9a) nella *compositio* di Matteo », *VerChr*, 6 (1969) 5-31.

Rordof, W., « Marriage in the New Testament and in the Early Church », *IEclHist*, (1969) 193-210.

Sand, A., « Die Unzuchtksklausel in Mt 5, 31-32 und 19, 3-9 », *MünTZ*, 20 (1969) 118-29.

Schoch, M., *Information über Freiheit und Liebe : Der Erste Korintherbrief des Paulus* (Zürich-Stuttgart : Gotthelf-Verlag, 1969), pp. 77-99.

Shaner, D.W., *A Christian View of Divorce according to the Teachings of the New Testament* (Leiden : Brill, 1969), 115p.

Smith, B.L., « Till Death Us Do Part », *ChristTod*, 14 (1969s) 341-46.

Soulen, R.N., « Marriage and Divorce : A Problem in New Testament Interpretation », *Interpr.* 23 (1969) 439-50.

- Teichtweier, G., « Unauflöslichkeit der Ehe ? », *Theologie der Gegenwart*, 12/3 (1969) 125-35.
- Greeven, H., Ratzinger, J., et al., *Theologie der Ehe* (Regensburg-Göttingen : Pustet-Vandenhoeck, 1969), 207p.
- Thompson, T.L., « A Catholic View on Divorce », *JEcSt*, 6 (1969) 53-67.
- Bammel E., « Markus 10, 11f. und das jüdische Eherecht », *ZNW*, 61/1-2 (1970) 95-101.
- Boice, J.M., « The Biblical View of Divorce », *Eternity*, 21/12 (1970) 19-21 ; « The Christian Answer to Lust », *Eternity*, 21/9 (1970) 12-14.20.
- Derrett, J.D.M., « The Teaching of Jesus on Marriage and Divorce », dans *Law in the New Testament* (London : Darton, Longman and Todd, 1970), pp. 363-88.
- Essener Kreis, « Wiederverheiratung Geschiedener in der Kirche ? », *Orient*, 34 (1970) 211-18.
- Gall, R., *Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe ?* (Zürich-Würzburg : NZN-Verlag, 1970), 216p.
- Harrington², W., « Jesus' Attitude towards Divorce », *IrThQ*, 37 (1970) 199-209.
- Hobbs, H.H., *An Exposition of the Gospel of Mark* (Grand Rapids, Mich. : Baker Book House, 1970), pp. 149-53.
- Hoffmann, Paul, « Parole de Jésus à propos du divorce avec l'interprétation qui en a été donnée dans la tradition néo-testamentaire », tr. J.-J. Le Normand, *Conc*, 55 (1970) 49-62.
- Nembach², U., « Ehescheidung nach alttestamentlichem und jüdischem Recht », *TZ*, 26/3 (1970) 161-71.
- O'Shea, W.J., « Marriage and Divorce : The Biblical Evidence », *AustrCa-Rec*, 47 (1970) 89-109.
- Sandmel, S., « Jewish and Christian Marriage », *HJ*, 11/3 (1970) 237-50.
- Saraggi, G., « Il matrimonio : sacramento dell'unità : Messaggio del Nuovo Testamento », *PalCl*, 49/19 (1970) 1166-74.
- Schaller¹, B., « Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung », dans *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde : Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70 Geburtstag gewidmet von seinen Schülern*, publ. sous la dir. E. Lohse et al. (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), pp. 226-46.
- Taylor, R.J., « Divorce in Matthew 5 : 32 ; 19 : 9 : Theological Research and Pastoral Care », *ClerRev*, 55/10 (1970) 792-800.
- Van Eupen, T.A.G., « De onverbreekbaarheid van de huwelijksband : Een eenstemmige traditie », *TsTNijm*, 10 (1970) 291-303.
- Vass, G., « Divorce and Remarriage in the Light of Recent Publications », *HJ*, 11/3 (1970) 251-77.
- Wiéner, C., « Mariage », *Vocabulaire de théologie biblique*, publ. sous la dir. X. Léon-Dufour et al. (Paris : Cerf, 1970), pp. 710-15.
- Albright, W.F. et Mann, C.S., *Matthew* (New York : Doubleday, 1971), pp. 65, 224-28.
- Allmen², J.J. von, « Les époux chrétiens témoins de l'Évangile : I. Indissolubilité du mariage », *RevClerAfr*, 26/3-4 (1971) 62-82.
- Bruce, F.F., *1 and 2 Corinthians* (London : Oliphants, 1971), pp. 66-78.

Byron³, B., « The Brother or Sister is not Bound : Another Look at the New Testament Teaching on the Indissolubility of Marriage », *New Blackfriar*, 52/618 (1971) 514-21.

Crouzel, H., *L'Église primitive face au divorce* (Paris : Beauchesne, 1971), pp. 19-40.

Dungan, D.L., *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul : The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life* (Philadelphia : Fortress Press, 1971), 180p.

Giavini, G., « Nuove e vecchie vie per la lettura delle clausole di Mateo sul divorzio », *ScuolCatt*, 99/2 (1971) 83-93.

Haacker, K., « Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament », *ThQuart*, 151/1 (1971) 28-38.

Pesch³, R., *Freie Treue : Die Christen und die Ehescheidung* (Freiburg : 1971).

Ramaroson, L., « Une nouvelle interprétation de la 'clausule' de Mt 19, 9 », *ScE*, 23 (1971) 247-51.

Saraux, Y., « L'indissolubilité à la lumière de l'Écriture et de la Tradition », dans *L'Église et l'échec de l'amour humain*, publ. sous la dir. P. de Loch (Paris : Le Centurion, 1971), pp. 77-88.

Schneider, G., « Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments », *TrThZ*, 80/2 (1971) 65-87.

Schubert, K., « Ehescheidung im Judentum zur Zeit Jesu », *Theologische Quartalschrift*, 151/1 (1971) 23-27.

Schweizer, E., *The Good News according to Mark : A Commentary on the Gospel*, tr. D.H. Madvig (London : SPCK, 1971), pp. 200-05.

Stott, J.R.W., « The Biblical Teaching on Divorce », *Churchman*, 85/3 (1971) 165-74.

Stramare, T., « Causa fornicationis : Verso una soluzione del problema ? », *PalCl*, 50/17 (1971) 1028-32 ; « Matteo divorzista ? », *Divinitas*, 15/2 (1971) 213-35.

Voeltzel, R., « Divorce et indissolubilité du mariage dans la Bible », dans *Divorce et indissolubilité du mariage*, sous la dir. Mgr L'Huillier et al. (Paris : Cerf, 1971), pp. 49-81.

Bourgeault, G., « Fidélité conjugale et divorce : Essai de théologie biblique », *ScE*, 24/2 (1972) 155-75.

Byron³, B., « General Theology of Marriage in the New Testament and I Cor 7 : 15 », *AustrCaRec*, 49/1 (1972) 1-10.

Grossi, R., « Attitudes et questions des Églises en face de l'échec de l'amour et du mariage », *EtThRel*, 47/1 (1972) 69-80.

Harrington³, W., « The New Testament and Divorce », *IrThQ*, 39/2 (1972) 178-87.

Jeremias, J., *New Testament Theology : The Proclamation of Jesus*, tr. J. Bowden (London : SCM Press, 1972), pp. 223-27.

Larrabe, J.L., *El matrimonio cristiano a la luz de la sagrada escritura, separata Lumen*, 21 (1972), 86p.

Lehmann, K., « Unauf löslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Unterdrückten », *IntKathZeit*, 1/4 (1972) 355-72.

Malina, B., « Does *Porneia* mean Fornication ? », *NovTest*, 14/4 (1972) 10-17.

Sabourin, L., « Les incises sur le divorce », *BTB*, 2/1 (1972) 80-87.

Schaller², B., « 'Commits adultery with her' not 'against her' : Mk 10 : 11 », *ExpT*, 83/4 (1972) 107-08.

Thompson, G.H.P., *The Gospel according to Luke in the Revised Standard Version* (Oxford : At the Clarendon Press, 1972), p. 214.

Indissolubilité eschatologique du mariage chrétien

Roger Lapointe

« Il y a promesse de mariage entre monsieur X, fils majeur de monsieur Y et de madame Z d'une part et mademoiselle A, fille majeure de monsieur B et de madame C d'autre part, domiciliés dans cette paroisse. Ces bans sont pour la troisième et dernière publication... »

Au moment d'aligner quelques réflexions sur l'indissolubilité du mariage chrétien, sur la fidélité aux promesses que se font réciproquement les nouveaux époux, la formule consacrée que les curés employaient jadis pour la proclamation des bans remonte doucement, et d'ailleurs délicieusement, à ma mémoire. Cette formule a frappé mes oreilles à une époque où je n'étais sensibilisé ni à sa portée juridique, ni à ses implications morales, ni, à plus forte raison, à son symbolisme religieux. Elle ne s'en est pas moins gravée dans mon souvenir. Je la retrouve aujourd'hui intacte, pleine de saveur théologique malgré sa raideur et son juridisme.

« Il y a promesse... » Il y a choix, décision, volonté de conclure un mariage. Choix qui aura pris corps notamment au jour des fiançailles. Le choix en question est mutuel et pas seulement partagé ; chacun en effet choisit l'autre, chacun promet à l'autre de le choisir publiquement et définitivement lors de la célébration du mariage. Il s'agit enfin d'une gageure, d'une anticipation temporelle, d'un contrôle exercé sur l'avenir.

« Il y a promesse de mariage... » Cette première promesse des fiançailles a comme objet une seconde promesse, cette seconde et

définitive promesse que sera le mariage lui-même. Semblable à la promesse royale de Yahvé dont parle W. Vogels¹, elle n'est que préparatoire à l'Alliance. Le contrat de mariage suivra, intrinsèquement constitué par des promesses, à l'instar de tout contrat. C'est alors que les conjoints se voueront l'un à l'autre support mutuel, vie en commun, mise au monde d'enfants, persévérance jusqu'à la mort.

Le mariage chrétien étant ainsi intérieurement habité par une promesse et tendu indéfectiblement vers l'avenir, je me suis demandé si la théologie du futur, telle que mise en œuvre par J. Moltmann², ne fournirait pas un cadre de réflexion particulièrement apte à renouveler la question de longtemps débattue et toujours actuelle du divorce. Dans la mesure où la temporalité proprement chrétienne se trouve définie et mesurée par les promesses divines, il semblerait que la durée du mariage chrétien, déterminée elle aussi par des promesses, doive obéir au rythme de développement qui caractérise l'action de Dieu. Il semblerait que le mariage chrétien, en tant précisément qu'indissoluble, ait une dimension eschatologique.

Mon intention est de mettre cette hypothèse à l'épreuve en considérant successivement le mariage comme contrat, comme engagement et comme symbole.

1. Cf. W. Vogels, *La promesse royale de Yahweh préparatoire à l'Alliance*, Ottawa 1970.

2. Voir J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, trad. F. et J.-P. Thévenaz (Cogitatio fidei 50) Paris 1970.

I

L'opinion régnante aujourd'hui fait du mariage un contrat. Cela semble aller de soi. Il n'en est rien pourtant, ainsi que le montre le cas du code napoléonien pour qui le mariage ne doit pas être classifié parmi les contrats, car, si on y entre librement, on n'est pas libre d'en déterminer les clauses³.

Qu'est-ce d'ailleurs qu'un contrat ? Est-ce un pur accord de volontés individuelles, ou au contraire ne consiste-t-il qu'à particulariser et à mettre en œuvre les lois sociales ? Des options philosophiques différentes ont conduit à privilégier tour à tour l'une ou l'autre façon de voir, à défendre soit le consensualisme, soit le collectivisme⁴. En ce qui a trait au mariage en particulier, R. Naz observe que l'Occident, au XIII^e siècle, l'a très généralement considéré comme un contrat consensuel et que c'est seulement avec le concile de Trente que le dit contrat est devenu solennel et public⁵.

Suivant M. Villey, la question de savoir si le contrat résulte des consentements individuels ou des dispositions socio-politiques n'a plus guère aujourd'hui qu'un intérêt académique. Si on se départit de ses préjugés philosophiques pour observer les faits objectivement, on constatera, estime-t-il, que les contrats ne dépendent pas seulement des volontés individuelles, mais également des biens échangés et de la solennisation⁶. On pourra même se demander dans certains cas si la liberté des contractants ne disparaît pas tout à fait. Qu'on songe notamment aux contrats d'assurance, obligatoires non seulement quant à leur teneur, mais en ce qui a trait au fait même de leur conclusion⁷. La restriction

3. Cela suppose une conception purement consensualiste du contrat. Voir là-dessus H. Battifol, *La « crise du contrat » et sa portée*, ArchPD 13 (1968) 20, 24.

4. Cf. à ce propos M. Villey, *Préface historique à l'étude des notions de contrat*, ArchPD 13 (1968) 1-11.

5. Cf. R. Naz, *Mariage en droit occidental*, dans DDC 6 (1957) 747-750.

6. Cf. M. Villey, *art. cit.*

7. Cf. H. Battifol, *art. cit.*

progressive du libéralisme ou consensualisme en matière de contrats a été racontée par le comparatiste M. Gorla⁸.

Ainsi donc, les contrats modernes débordent tous plus ou moins le consentement réciproque des parties. En ce sens, rien n'empêche de tenir le mariage pour un contrat. Rien n'oblige même à le qualifier de contrat *sui generis*. Le contrat matrimonial ne se singularise pas vraiment lorsqu'il se fonde en nature, lorsque ses clauses apparaissent comme déterminées préalablement à l'intervention des contractants individuels. L'objet même de l'engagement, en tant spécialement qu'il met en cause le sort du conjoint et des enfants, ainsi que son incidence sur la vie sociale comportent des exigences que les individus doivent assumer en bloc s'ils choisissent de se marier. Dès lors, le mariage relève du droit naturel non moins que du droit positif, civil ou ecclésiastique. Il n'appartient pas aux individus de le manipuler à leur guise. C'est un contrat.

Mais si cela est exact, si le mariage est un contrat au sens moderne, il s'ensuit que les partenaires ne peuvent le dissoudre par simple consentement. Non pas qu'il faille, à mon sens, aller jusqu'à admettre une dissymétrie difficilement justifiable entre le pouvoir de contracter un mariage et celui de dissoudre le même mariage⁹. J'inclinerais à tenir pour valide le principe de l'ancien droit romain suivant lequel ce qu'a fait le consentement, le consentement peut le défaire. Mais justement, le mariage ne procède pas du simple consentement individuel. Il n'est donc pas soluble par la simple intervention de ce consentement.

Qu'exigent alors les clauses du contrat qui ne se réduisent pas au consentement ? Qu'exige la nature de la transaction ? Qu'exige le bien commun ? Ni plus ni moins que l'indissolubilité. Il y va en effet des enfants, de leur éducation, œuvre complexe exigeant un effort soutenu des parents. Il y va de la femme, que le mari serait tenté d'abandonner quand l'âge l'aurait rendue moins intéressante. Il y va de l'homme, que son épouse pourrait vouloir désertir. Il y va de la cellule familiale, dont la santé importe au bon fonctionnement de la société. Toutes ces raisons

8. Voir à ce propos L. Castro, *Deux ouvrages récents sur l'idée de contrat*, *ArchPD* 13 (1968) 51-58.

9. C'est ce que soutient par exemple R. Charland, *La dispense du lien matrimonial est-ce pour demain ?* dans *Studia Canonica* 2 (1968) 269.

exigent, semble-t-il, que le contrat matrimonial soit signé à perpétuité, qu'il soit, en principe, indissoluble.

Je dis bien : en principe. La nature du contrat matrimonial comporte qu'en principe, en règle générale, idéalement, il s'étende à perpétuité. Mais cette indissolubilité de principe est-elle absolue ? Ne laisse-t-elle place à aucune exception ? Au moins en ce sens que le contrat puisse être exceptionnellement résilié, si des circonstances exceptionnelles semblaient l'indiquer.

La position catholique a été notoirement réfractaire aux exceptions. On les a refusées soit pour la raison théorique que le bien général prime le bien particulier, soit pour le motif disciplinaire qu'il ne faut pas ouvrir les portes à la dépravation¹⁰. Mais n'y aurait-il que dépravation et mauvaise foi dans les motifs qui pourraient incliner au divorce ? Est-il vrai que le bien général prime le bien particulier, en entendant par bien général les institutions et les structures ? D'ailleurs, L. Godefroy, qui reprend à son compte les objections traditionnelles, donne lui-même sans le vouloir une réponse fort bien venue à ces objections quand il ajoute plus loin à propos des juifs de l'époque biblique : « La possibilité de divorcer avait son remède naturel dans l'amour réciproque des époux et dans leur commun amour pour les enfants. »¹¹

On voit mal effectivement que, de tous les contrats et de toutes les promesses, le mariage soit le seul qui ne subisse la relativisation du temps. Il n'est pas question de minimiser l'obligation contractuelle¹². Néanmoins, toute sainte et toute permanente qu'elle soit en principe, l'obligation qui découle d'une promesse ou d'un contrat peut changer de nature avec le passage du temps, de juste qu'elle était devenir injuste, de possible devenir impossible, d'avantageuse devenir nuisible¹³. En fonction plus spécialement de l'époque actuelle, H. Battifol écrit : « La fameuse accélération du changement des conditions économiques n'a pas permis de maintenir le principe que le contrat oblige selon ses termes,

10. Voir L. Godefroy, *Mariage*, dans *DTC* 9 (1927) 2050.

11. *Ib.*, col. 2055.

12. Les pays qui suivent la « common law » en ont une notion très rigoureuse. « Celui qui a promis est tenu d'exécuter ce qu'il a promis, tel qu'il l'a promis. » G. Rouhette, *Contrat*, dans *Encyclopaedia universalis* 4 (1969) 964.

13. Voir G. Rouhette, *loc. cit.* ; également P. K. Meagher, *Promise*, dans *CathEnc* 11 (1967) 837.

quelles que soient les circonstances ultérieures dans lesquelles les parties se trouvent placées. »¹⁴

En pratique, les lois civiles de différents pays prévoient le divorce. Le droit canon accorde aux autorités ecclésiastiques le pouvoir de dissoudre deux catégories de mariages (non consommés et non sacramentels) et R. Charland soutient la thèse que ce pouvoir pourrait être étendu à tous les autres mariages¹⁵. Il y a enfin la mort qui, au jugement de Paul lui-même (Rom 7, 1-3), rompt le lien du mariage et laisse le conjoint survivant libre de se remarier.

Même donc à supposer que le mariage, en tant que contrat, est indissoluble en principe, reste qu'en pratique et exceptionnellement il est susceptible d'être rompu. La mort en tout cas en délivre toujours.

14. H. Battifol, *art. cit.*, p. 19.

15. Cf. R. Charland, *art. cit.*

II

Mais la mort ne rend pas vaine la fidélité.

Avec le thème de la fidélité, thème moral et personnaliste s'il en est, nous débordons le plan strictement juridique auquel nous nous sommes tenus jusqu'à maintenant. Alors que l'union matrimoniale d'un homme et d'une femme nous apparaissait jusqu'à présent sous les espèces d'un contrat et que le consentement même impliqué par ce contrat se trouvait réduit à des obligations précises, il nous faut désormais déployer toutes grandes les virtualités du choix et du consentement, il nous incombe de sonder la profondeur et la solidité du lien spirituel qui unit les époux.

D'où vient donc qu'un homme et une femme se promettent mutuellement de s'unir par le mariage ? D'où vient qu'au moment du mariage, ils se jurent l'un à l'autre constance et fidélité ? D'où vient que pareil engagement défie les accidents, les sautes d'humeur, la monotonie des jours, le passage du temps, pour s'étendre à toute la vie et même à l'éternité ? Je ne vois qu'une réponse à toutes ces questions, et c'est qu'on a affaire à une possibilité humaine, comparable à l'audace mentale qui nous donne accès à l'être ¹⁶. Nos libertés sont en mesure, semble-t-il, de dominer le temps. Elles trouvent en elles-mêmes une vertu créatrice qui leur permet d'introduire dans un monde contingent et fugace quelque chose d'absolu et d'immortel. Elles n'existent même proprement qu'à la faveur de cet effort infini pour maîtriser le temps.

Tel qu'impliqué par l'engagement matrimonial, l'acte de la liberté qui tend ainsi vers l'absolu est évidemment un acte d'amour. C'est même l'acte d'amour par excellence. « Je t'aime, tu m'aimes, on s'aime... », dit la chanson. Un amour qu'il faut voir par l'intérieur, dans son dynamisme original, naïvement, existentiellement. Il s'avère alors entier, souverainement sûr de soi, exclusif, définitif, jaloux. Il ira jusqu'au bout ou n'existera pas. Il abondera et surabondera dans son propre sens. Il se promettra et se compromettra

16. « On ne soulignera d'ailleurs jamais trop la corrélation qui unit ces deux entreprises [affirmation de l'être et fidélité]... » G. Marcel, *Être et avoir*, repris dans *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, p. 214.

spontanément, sans que rien ne l'y force, sans chercher aucune garantie que soi-même. Il se voudra éternel. « Aimer, déclare G. Marcel, c'est dire à quelqu'un : 'toi, tu ne mourras pas !' »

L'acte sponsal de la liberté est également un acte de confiance, un acte de foi. V. Jankélévitch souligne, à ce point de vue, que l'on n'a pas confiance en quelqu'un, du moins ce qui s'appelle confiance, parce qu'on le sait fidèle, mais au contraire que la fidélité se fonde sur la confiance. « La confiance rend fidèle plus que la fidélité ne justifie ou motive la confiance... En sorte que la confiance n'est pas la conséquence a posteriori de la fidélité (l'expérience, en la matière, enseignerait plutôt la méfiance), mais au contraire sa condition : infondée elle-même elle fonde la bonne foi du partenaire. Que quelqu'un commence, fût-ce à ses dépens, et rompe le cercle de la méfiance ! »¹⁷

Il va de soi que cet emploi éminemment créateur de la liberté, que cet acte d'amour et de confiance s'adresse à une personne, à un toi, autrement dit à un être libre lui aussi, créateur à son tour, capable de son côté de poser un acte empreint d'un amour et d'une confiance comparables. Le premier oui ne saurait être vécu sans la présence et l'écho du second. En soi, il n'est jamais que conditionnel. Et s'il y a des amours unilatéraux, la permanence de leur attachement s'explique sans doute par l'espoir toujours entretenu, quoique jamais exaucé, d'une réciprocité.

Au plan où nous évoluons présentement, l'indissolubilité du mariage est une fidélité. Le caractère infrangible de l'union conjugale se transporte du plan institutionnel à celui des personnes concernées. Ces personnes ne subissent pas une contrainte sociale ou juridique. Elles veulent, elles choisissent la fidélité mutuelle. Elles aspirent à la stabilité. Elles se lient spontanément. Elles voudraient que même la mort ne les sépare point.

S'agissant de personnes et d'engagement personnel, la fidélité qu'implique le mariage atteint en vérité l'absolu. Il est sans doute loisible d'abandonner un système d'idées si un jour il s'avère faux, ou de quitter les rangs d'un parti au nom d'une efficacité supérieure. Mais on n'est jamais entièrement quitte à l'égard d'une personne humaine. « Quand il s'agit de fidélité aux personnes, explique M. Nédoncelle, l'apparence de relativité n'existe plus :

17. V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris 1949, p. 216.

rien n'autorise jamais un abandon qui nous délierait de toute obligation envers elles. »¹⁸

Tel est le vœu de l'engagement conjugal : une fidélité éternelle. Mais est-ce autre chose qu'un vœu ? Est-il au pouvoir de l'être humain de réaliser pleinement le vœu excessif de la fidélité ? À moins d'en restreindre indûment l'ampleur, il faut répondre que non. Non, il n'est pas au pouvoir des époux de s'aimer par-delà la mort, soit que l'un des deux disparaisse le premier et perde ainsi toute réalité concrète pour son conjoint, soit, ce qui est inévitable, que tous deux voient leur être détruit et annulé par la mort. Même à supposer que nous nous survivions par-delà la tombe, trop d'incertitudes entourent le mode d'existence qui nous sera alors départi pour que nous puissions compter sur un prolongement des expériences qui auront marqué l'existence présente.

Même en deçà de la mort, la fidélité humaine demeure aléatoire. L'amour et la confiance sur lesquels elle repose sont très loin de constituer une base de tout repos. L'amour peut se méprendre sur son propre compte et n'être depuis l'origine qu'une infatuation. Sous sa forme passionnelle à tout le moins, il semble que l'amour le plus authentique n'est pas à l'abri d'un refroidissement et d'une disparition. Il pourra en outre, sans s'évanouir, être concurrencé par une nouvelle flamme. Quant à la confiance, qui ne voit qu'elle sera peu ou prou imméritée, étant donnée qu'elle s'adresse à un être faillible, changeant, incertain ?

Il convient enfin de relativiser la fidélité elle-même. De remarquer tout d'abord, avec V. Jankélévitch, que la fidélité en tant que perpétuation et en tant que maintien ne vaut que par ce qu'elle perpétue et maintient. Elle est, pour ainsi parler, syncatégorématique, bonne si, comme la *'emet* de la Bible, elle qualifie la bonté ou la paix divines¹⁹, mauvaise en revanche si elle confirme et prolonge un mauvais dessein. « La fidélité qui ne dit pas à quoi elle est fidèle est donc une petite vertu, une vertu

18. M. Nédoncelle, *Fidélité*, dans *Catholicisme* 4 (1956) 1267.

19. Selon D. Michel, les formules consacrées *hesed we'emet* ou *shalom we'emet* sont des hendiadys où *'emet* « bezieht sich auf die Erfüllung eines Versprechens, einer Verheissung, eines Eides, eines Segens oder eines Zeichens ». D. Michel, *'ĀMĀT, Untersuchung über « Wahrheit » im Hebräischen*, *Arch für Begriffsgeschichte* 12 (1968) 56.

mineure et en quelque sorte hypothétique ; au sens stoïcien un adiaphoron, c'est-à-dire une chose indifférente. » ²⁰

Ainsi, il y aura des circonstances où la vertu demandera l'infidélité, où c'est l'infidélité qui sera créatrice et non la fidélité. V. Jankélévitch, ici encore, parle de « la féconde hérésie » s'opposant à l'inertie de conscience et à la stagnation ²¹. « L'aveugle fidélité, précise-t-il, nie en affirmant, au lieu que la lucide infidélité affirme en reniant. Plutôt renier que nier, plutôt poser par négation créatrice que supprimer purement et simplement. » ²²

Si fragile en fait apparaîtrait finalement la fidélité humaine, même la fidélité viscérale et élective que comporte le mariage, que G. Marcel ne voit pas d'autre manière de justifier son vœu et son propos que de la suspendre à un recours absolu. « C'est à partir de 'je crois' [en Dieu], écrit-il, que se définit une fidélité quelle qu'elle soit. » ²³

20. V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 212.

21. Cf. *ib.*, p. 218.

22. *Ib.*, p. 233.

23. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 219.

III

Le recours à un Toi absolu qu'implique la fidélité correspond de très près, me semble-t-il, à la dimension sacramentelle du mariage. Pour la tradition chrétienne, le mariage serait plus qu'un simple contrat ou même qu'un engagement personnel et définitif, il comporterait aussi une sorte de sceau divin, il mettrait de quelque façon en cause l'alliance de Dieu avec les hommes.

Il est notoirement difficile de dire avec précision ce qu'est un sacrement, de définir en particulier le sacrement de mariage. Je ne m'engagerai pas dans le dédale des questions relatives au ministre du sacrement, à la grâce propre de ce dernier, etc... J'opterai franchement pour une approche symbolique. Je présenterai le côté mystique, mystérieux, sacramentel du mariage en fonction du symbolisme religieux qui affecte intrinsèquement le mariage et lui confère sa tonalité chrétienne. Cela, du reste, n'a rien de révolutionnaire puisque les théologiens occidentaux ont traditionnellement considéré le symbolisme que contient le mariage, et même l'union charnelle au sein du mariage, vis-à-vis du lien qui unit le Christ à son Église, comme étant l'ultime raison d'être de l'indissolubilité matrimoniale ²⁴.

Rappelons tout d'abord que plusieurs prophètes de l'Ancien Testament ont recouru au symbole de l'amour et de l'union conjugaux pour exprimer le rapport d'alliance qu'ils savaient exister entre Yahvé et Israël. Voir par exemple Os 1-3 ; Jér 2, 2 ; 3, 1-13 ; Is 54, 4-8 ; 62, 3-5 ; Ez 16 ; 23 ²⁵. Dans la perspective ainsi ouverte, l'union contractuelle d'un époux et d'une épouse se présente comme assez stable et assez ferme pour évoquer le contrat d'alliance signé entre Yahvé et Israël depuis l'exode. Le choix que l'homme fait d'une femme et l'attachement de retour que celle-ci accorde à celui-là semblent avoir quelque chose en commun avec l'élection divine d'un peuple et la réponse obéissante de ce dernier. Bref, le mariage humain symbolise l'alliance de Yahvé avec Israël ; il la figure ; il la réalise pour sa part.

24. Cf. R. Charland, *art. cit.*, pp. 278-279.

25. Voir A. Feuillet, *Les origines de l'allégorie du mariage de Yahweh et d'Israël*, dans *Dieu vivant* 23 (1953) 133-144.

On peut, avec saint Paul (Eph 5, 23-32), prendre les choses par l'autre bout. Au lieu alors de se donner d'abord le symbole et de viser à travers lui le terme transcendant qu'il figure, on se porte d'emblée vers ce terme, ou plutôt on le rejoint en un premier temps par le biais du symbole (cf. vv. 25-27), mais pour marquer ensuite, à partir du symbolisé ainsi entr'aperçu, toute la distance qui sépare le symbole du symbolisé, ou pour mieux dire la plénitude et la totalité qui caractérisent le symbolisé face aux esquisses imparfaites du symbole (cf. vv. 29-32). L'union du Christ et de l'Église, d'après saint Paul, constitue la réalisation plénière et normative de ce que le mariage ne fait qu'ébaucher ; elle représente en conséquence le côté mystérieux et sacramentel du mariage ; elle en est, au plan symbolique, la signification seconde.

Il importe de souligner que mariage et alliance (entre Yahvé et Israël, entre le Christ et son Église) ne se trouvent pas reliés par le lien extrinsèque de la comparaison. Le rapport symbolique implique une réelle continuité de l'un à l'autre. Au titre de sacrement, le mariage chrétien *est* véritablement le Royaume de Dieu, faiblement esquissé, bien sûr, menacé, ambigu, et néanmoins prégnant pour sa part de ce que sera la réconciliation universelle des êtres humains sous la conduite du Christ. Le Royaume de Dieu, quant à lui, ainsi que les étapes historiques qui le préparent (Israël, Église), *est et sera* véritablement un mariage, *sui generis* évidemment, de niveau avec des cieux nouveaux et une terre nouvelle, et cependant intégrateur des épousailles qui auront eu lieu au sein de la création présente, accomplissement inespéré de leur vœu le plus profond. De la femme à l'homme, de l'homme au Christ et finalement du Christ à Dieu, il y a continuité. « Je veux... que vous le sachiez, dit saint Paul : le chef de tout homme, c'est le Christ ; le chef de la femme, c'est l'homme ; et le chef du Christ, c'est Dieu. » (I Cor 11, 3)

En tant donc qu'identifié symboliquement à l'alliance et au Royaume, en tant que destinataire pour sa part des promesses et de la fidélité divines, le mariage s'avère stable de la stabilité divine elle-même, fidèle en vertu de la fidélité de Dieu à ses promesses, indissoluble à l'égal de l'alliance contractée par Dieu avec les hommes par l'intermédiaire du Christ. C'est-à-dire *absolument indissoluble, totalement exclusif du divorce*.

Car les promesses divines sont sans repentance (cf. Rom 11, 29). À commencer par celles qui ont été faites à Israël et dont la nouvelle alliance n'a été que l'épanouissement. W. Vogels a établi récemment que la volonté divine sur le salut du monde se trouve exprimée dans l'Ancien Testament par le recours au schème de la promesse royale. Ce schème comprendrait trois motifs principaux : i) l'appel au secours, ii) la promesse d'action salvifique, iii) la demande de soumission. On le retrouverait par exemple dans les récits relatifs à l'alliance du Sinaï, tant ceux de la tradition P que des traditions combinées JE ; en Lévit 26, 40-45 ; Deut 30, 1-10 ; chez les prophètes Osée, Jérémie, Ézéchiel et Zacharie. En passant par les avatars de l'alliance réalisée conformément à la promesse, des infidélités israélites à l'alliance suivies des objurgations prophétiques pour la rétablir (*rib*), du repentir consécutif aux remontrances prophétiques (*tôdah*), la promesse royale de Yahvé aboutit finalement à la nouvelle alliance annoncée notamment par Jérémie et réalisée, du point de vue chrétien, en Jésus-Christ²⁶. Ces avatars de la promesse divine montrent on ne peut plus clairement qu'infrangible est la volonté de Dieu, que même le cours du temps, même les infidélités humaines ne sauraient constituer pour elle des obstacles insurmontables. Dieu modifiera son attitude selon ce que les circonstances changeantes exigeront, il ira même jusqu'à renouveler radicalement une alliance trop usée, mais sa promesse ne sera jamais révoquée, sa fidélité ne sera jamais douteuse, le mariage qu'il a décidé de conclure avec l'humanité sera un jour célébré ; le ciel verra un jour les noces de l'Agneau (cf. Ap 19, 7).

Parmi les théologiens récents, J. Moltmann entre autres a inculqué avec insistance la nouveauté qui affectera le Royaume de Dieu, tout promis et attendu qu'il aura été. Cette nouveauté, bien sûr, il serait vain et contradictoire de chercher à la circonscrire. On peut tout au plus en désigner l'espace vide. Il semblerait cependant, au témoignage des écrits apocalyptiques, suivis en cela par le Nouveau Testament, qu'on doive s'attendre à une nouveauté qui affecte le cosmos lui-même et pas seulement les vies humaines, soit individuelles, soit même nationales. Les épousailles de Dieu et de l'humanité, ainsi que des hommes entre eux, se célébreront dans le contexte d'un univers matériel transformé. « L'apocalyptique lui [à l'eschatologie théologique] a ouvert une fenêtre que

26. Voir W. Vogels, *op. cit.*, p. 161.

même le Nouveau Testament n'a pas fermée : fenêtre ouverte sur l'étendue du cosmos et sur un champ de liberté, par-delà la réalité cosmique donnée. » ²⁷

Grand donc le mystère du mariage, suprêmement engageante sa promesse, divinement infrangible son contrat. Cette dignité pourtant ne s'attache qu'imparfaitement au mariage chrétien. Si le mariage chrétien est effectivement identique au Royaume de Dieu, il ne l'est que symboliquement, c'est-à-dire partiellement. L'indissolubilité qu'il tient de sa coïncidence avec l'alliance éternelle, il ne la possède aussi que de façon relative. La fidélité absolue qu'il a reçue de Dieu en partage, il ne la contient que dans les vases fragiles de la fidélité humaine, des vases cassants, des vases d'argile. Tant et si bien que le mariage chrétien n'est pas sans présenter des failles et des faiblesses qui ne relèvent pas seulement du mauvais vouloir individuel et pourraient de ce fait être considérées comme accidentelles, mais qui sont au contraire structurales, qui touchent l'essence même du mariage chrétien, toujours limité et caduc par rapport au Royaume de Dieu.

Que conclure de ces réflexions ?

Premièrement, que l'indissolubilité de principe qui convient au mariage, soit comme contrat, soit comme engagement personnel et définitif, soit enfin comme sacrement, que cette indissolubilité ne saurait être érigée en absolu. Autrement dit, qu'elle laisse place à des exceptions. L'Église catholique l'a toujours admis jusqu'à un certain point, dans la mesure par exemple où elle a reconnu la nullité de certaines unions ; où elle a toléré le divorce civil ; où elle a mis en œuvre le privilège paulin. Il est clair d'autre part que, sans aller jusqu'à la rupture, les conjoints peuvent être momentanément et plus ou moins gravement infidèles l'un à l'autre. Il y a enfin la mort qui dissout le mariage le plus saint et le plus uni.

Deuxièmement, si le mariage peut prétendre à l'indissolubilité absolue, c'est en s'inscrivant dans un tout plus vaste, c'est à condition de jouer comme symbole de l'alliance éternelle de Dieu avec les hommes. Dieu étant de fait absolument fidèle, sa promesse d'une alliance étant absolument indéfectible, il faut en dé-

27. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 148.

duire que toutes les promesses contingentes, et spécialement celles qui intègrent le mariage, tirent de leur rapport avec la promesse divine une fermeté et une certitude qu'elles ne pourraient jamais posséder par elles-mêmes. Au fond, les époux se promettent plus qu'ils ne peuvent vraiment se donner. Mais ce qu'ils se promettent tout de même et qu'ils ne peuvent se donner, Dieu un jour le donnera. Il le donnera au jour eschatologique, lorsqu'en réalisant ses promesses, il comblera du même coup tous les vœux infinis qui auront été exprimés par les hommes au cours de leur histoire.

Troisièmement, je demanderais aux canonistes s'il y a lieu d'attribuer à l'autorité ecclésiastique le pouvoir de dissoudre le mariage au nom de Dieu. À la lumière de ce que nous venons de dire, la compétence de l'Église sur le mariage en tant que sacrement ne devrait-elle pas s'exercer dans le sens du maintien et du renforcement du mariage ? Les dissolutions qui malgré tout devraient être faites dans des cas individuels ne seraient pas alors prononcées au nom de Dieu qui promet l'alliance définitive, mais par les parties contractantes elles-mêmes, sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique agissant en fonction du bien commun. En d'autres termes, pour autant que la volonté de Dieu s'est traduite dans une promesse d'alliance eschatologique et que cette promesse coïncide symboliquement avec la promesse matrimoniale, on conçoit mal que l'autorité ecclésiastique prétende agir au nom de Dieu en rescindant le sacrement du mariage. Ce qui pourtant est censé se vérifier dans le cas du mariage *ratum non consummatum*. Il y a une sorte de contradiction, me semble-t-il, à déclarer soluble et à dissoudre de fait un mariage qu'on reconnaît comme sacramentel et symbolique, c'est-à-dire indissoluble. Ou bien l'aspect sacramentel et symbolique du mariage se trouve urgé — qu'il soit consommé ou non — et alors l'autorité ecclésiastique, agissant comme gardienne des promesses de Dieu, devrait maintenir indéfectiblement le lien absolu du mariage, même si, pour ce faire, il faut en reporter la réalisation effective au Royaume eschatologique ; ou bien cet aspect n'est pas envisagé de façon explicite — mariages civils, unions clandestines, mariages entre non chrétiens, mariages entre chrétiens considérés en tant que contrats relevant du droit naturel — et alors, ou bien l'autorité ecclésiastique n'est pas compétente, ou bien elle acceptera de dissoudre les mariages qui, en général et tout bien pesé, sembleraient

tourner au détriment plutôt qu'à l'avantage des personnes concernées. D'un mot, il me semblerait souhaitable que la sacramentalité symbolique du mariage chrétien soit comprise comme conférant à ce dernier une indissolubilité eschatologique et, pour autant, mais pour autant seulement, absolue.

L'indissolubilité du mariage sacramentel consommé est-elle absolue ou relative?

Fabien Leboeuf

Les réflexions que je propose ici viennent à la suite du congrès de Montréal, et on verra facilement qu'elles en reprennent de nombreux éléments, pour les entériner ou les critiquer. Elles ne sont pas cependant, et ne veulent pas être, les conclusions qui se dégagent du congrès. Elles traduisent simplement les pensées, d'inégale longueur et d'inégale importance, qui me sont venues à l'esprit durant le congrès et à sa suite. Elles survolent aussi, bien rapidement, certains aspects de la question que le congrès a laissés inexplorés.

I. LE SENS ET LA PORTÉE D'UNE QUESTION

Selon l'enseignement de l'Église catholique romaine, le mariage sacramentel consommé (*matrimonium ratum et consummatum*), et lui seul, est à la fois intrinsèquement et extrinsèquement indissoluble. L'Église a été amenée, au cours de son histoire, et pour des motifs très divers, à reconnaître la dissolubilité extrinsèque de toutes les autres formes de mariage, et les a à l'occasion effectivement dissous. Aujourd'hui, placés devant la dure réalité de l'échec matrimonial même des chrétiens et surtout devant le nombre croissant de ces échecs¹, des auteurs de plus en plus nom-

1. Sur l'ampleur du phénomène « divorce », on peut consulter, à titre indicatif, les chiffres avancés par V.J. Pospishil, *Divorce et remariage*, Tournai, Casterman, 1969, pp. 90-100, et par J. Carbonnier, *La statistique du divorce*, dans *Le lien matrimonial. Colloque du Cerdic, Strasbourg, 21-23 mai 1970*, Strasbourg, Cerdic, 1970, pp. 11-37.

breux, insatisfaits des solutions traditionnelles de l'Église, remettent en question sa doctrine et sa pratique et se demandent si on ne devrait pas carrément admettre la légitimité du divorce même pour les catholiques. Le mariage sacramentel consommé est-il oui ou non indissoluble ?

Faut-il préciser que la question porte sur l'indissolubilité *extrinsèque* du mariage *ratum et consummatum*, et non sur son indissolubilité intrinsèque ? Le mariage est dit intrinsèquement indissoluble en ce sens qu'il ne peut être rompu par les conjoints eux-mêmes ; il est dit extrinsèquement indissoluble en ce sens qu'il ne pourrait être rompu par l'intervention d'un pouvoir extérieur ou supérieur aux conjoints, tels que l'État ou l'Église. L'indissolubilité intrinsèque du mariage se fonde sur le caractère social de l'institution matrimoniale ; le contrat de mariage n'est pas purement consensuel et, sous certains rapports du moins, il lie les conjoints indépendamment de leur volonté une fois qu'ils l'ont librement conclu. La question est de savoir si l'autorité compétente peut et doit, dans certaines circonstances et pour de justes motifs, briser le lien matrimonial.

Soulignons ce que cette question a de proprement, d'essentiellement « catholique ». Seule l'Église catholique romaine maintient que ni elle ni aucune puissance humaine ne possèdent le pouvoir de rompre le lien du mariage sacramentel consommé. Les États et les autres Églises affirment posséder ce pouvoir, et l'exercent de fait. On peut déjà soupçonner que la sensibilité et la mentalité proprement « romaines » acquièrent ici une importance tout aussi grande, sinon plus grande, que les notions objectives et les réalités en cause.

De plus, pour espérer apporter une réponse pleinement satisfaisante au problème du divorce, on doit accepter d'engager le débat au niveau théologique. On a trop tendance à comprendre la question en un sens purement juridique. On discute de l'étendue, de la nature et du fondement du pouvoir de l'Église. Le pouvoir (vicaire, instrumental, ministériel) que l'Église possède de rompre au nom de Dieu certaines obligations qui lient en conscience et en droit s'étend-il au mariage, et au mariage sacramentel consommé ? On voudrait même parfois réduire toute la question aux seules dimensions de ce problème de droit canonique, dont la solution laisserait entier le problème théologique et

moral². C'est une première note caractéristique de la mentalité romaine. Le droit n'est pas une réalité absolument autonome et indépendante, une sorte de substance séparée dépourvue de tout support humain ou d'enracinement anthropologique, psychologique, sociologique et théologique. Il est inacceptable, sinon aberrant, de prétendre résoudre le problème de l'indissolubilité juridique du mariage sans mettre en cause son indissolubilité théologique et morale. Si vraiment l'Église ne possède pas le pouvoir de dissoudre le mariage *ratum et consummatum*, c'est que celui-ci est théologiquement et moralement indissoluble ; si au contraire le mariage sacramentel consommé est théologiquement et moralement dissoluble, l'Église a effectivement le pouvoir et le devoir de le rompre pour un juste motif. *Si debet, possit*. À moins de supposer que l'Église n'ait pas le pouvoir d'accomplir sa mission, il est impossible de séparer le principe et la pratique, la nature et le droit. Si on prend comme point de départ qu'en vertu de la nature de l'amour et de la volonté de Dieu et du Christ, le mariage est purement et simplement indissoluble, qu'a-t-on encore besoin de soulever l'inutile hypothèse qu'il pourrait ne pas l'être pour les canonistes ? Ou bien s'agit-il d'institutionnaliser la schizophrénie ?

La question doit donc porter sur le principe même d'indissolubilité, sur son sens vrai, et sur son fondement anthropologique et théologique interne. La question du divorce ne présuppose pas l'indissolubilité du mariage, ni ne se développe sur le fond de ce principe comme sur une toile de fond. Elle le met directement en cause. Il est contradictoire de vouloir simultanément maintenir le principe d'indissolubilité et admettre la possibilité du divorce.

2. C'est de cette façon que J.G. Gerhartz, par exemple, pose le problème dans *L'indissolubilité du mariage et sa dissolution par l'Église dans la problématique actuelle*, dans *Le lien matrimonial*, pp. 203-204.

II. LA TENTATION DU FANATISME

On entend dire parfois qu'on ne réussira pas à dénouer la question du divorce par des voies obscures et tortueuses. Comme un nœud gordien, elle doit être tranchée. Mais céder à ce désir n'est-il pas aussi céder à la tentation du dogmatisme facile et de l'ethnocentrisme, autres notes caractéristiques de la mentalité romaine ? Le divorce appartient à la catégorie des problèmes humains complexes auxquels il est impossible, et interdit, d'apporter une réponse catégorique, unilatérale et définitive. Du moins certaines considérations, d'ordres très divers, nous orientent-elles en ce sens.

1. Claude Ryan affirmait récemment à propos de l'avortement, qu'« en face d'un problème aussi complexe, il faut éviter les positions extrêmes qui défient toute conciliation »³. À la question du divorce, il est de même impossible de répondre par un oui ou un non catégorique. C. Ryan ajoutait qu'« entre la méthode qui définit une norme aveugle et immuable et celle qui s'applique à chercher des solutions en partant des situations vécues, il ne faut pas hésiter... à choisir la seconde »⁴. Disons, de façon moins catégorique, que le divorce est un problème pratique, et qu'on y retrouve, dans l'ambiguïté congénitale à la condition humaine, le face à face de l'idéal pur et dur et des non moins dures nécessités de la vie quotidienne. « Dès le début, l'Église est confrontée à ce problème. Dès le début, elle veut l'indissolubilité du mariage et elle veut la faire passer dans les faits (les synoptiques, Paul). Mais, dès le début aussi, elle se voit forcée d'admettre (sous une forme ou une autre) le divorce et elle doit le réglementer juridiquement (Mt 5, 19 ; 1 Cor 7.). Le problème lui-même n'est donc pas nouveau dans l'Église. Nouvelle est simplement l'actualité et la force explosive de ce problème, par suite de la détresse actuelle de beaucoup d'unions brisées, par suite des lumières nouvelles que projettent sur le mariage les connaissances anthropologiques, psychologiques et sociales ; nouvelle aussi est

3. C. Ryan, *Un régime plus nuancé de l'avortement*, dans *Le Devoir*, (4 avril 1973), p. 4.

4. *Ibidem*.

l'actualité du problème en raison de la pratique ecclésiastique et canonique actuelle de la dissolution du mariage, qui n'est guère réfléchie en profondeur par la théologie et qui de ce fait reste pastoralement problématique. » ^{4a} Renoncer à l'idéal d'une fidélité infrangible est tout aussi inacceptable que de nier la réalité de l'échec conjugal. L'intransigeance raide de celui qui refuse tout avortement au nom du respect de la vie n'a-t-elle pas trop souvent conduit au mépris pratique de vies humaines concrètes ? Le rejet absolu du divorce des catholiques n'est-il pas une façon assez certaine de battre en brèche l'idéal catholique du mariage indissoluble, incapable de faire place à toute la complexité de la vie humaine ?

2. J.G. Gerhartz a bien montré que l'indissolubilité extrinsèque du mariage, liée à son caractère social, ne se justifiait que par le biais des exigences du bien commun ⁵. Or le bien commun est quelque chose d'essentiellement *variable*, impropre à fonder le principe de l'indissolubilité juridique *absolue* du mariage sacramentel consommé. Relative à un fait d'expérience et à une fin empiriquement vérifiable (le bien commun), l'indissolubilité du mariage est donc relative à un état donné, à un moment donné, des sociétés et des cultures. E. Hillman, dans une thèse de doctorat soumise à l'Université Saint-Paul d'Ottawa, a bien montré que le principe monogamique, que la théologie chrétienne a voulu absolu, était en réalité le produit de l'ethnocentrisme chrétien occidental, et que rien, dans la Bible ou en théologie, ne s'opposait à la conciliation de la polygamie et de l'idéal chrétien du mariage ⁶. Peut-être en va-t-il de même, avec les nuances qui s'imposent, du principe de l'indissolubilité. Qu'on me permette ici de citer deux pages, très belles et très justes, de J.-M. Pohier sur ce sujet.

Le mariage et la sexualité sont des réalités profondément marquées par la diversité des cultures. Chacune des formes dans lesquelles une société donnée les vit semble aller de soi, être *naturelle* pour la société en cause. Et pourtant, que de différences dans l'espace, que de mutations dans le temps ! Une société donnée attend de l'institution conjugale, et lui impose, un certain

4a. J.G. Gerhartz, *ouvr. cité*, p. 198.

5. *Ouvr. cité*, pp. 226-227.

6. E. Hillman, *Polygamy Reconsidered. An Evaluation of the Traditional Christian Position Regarding Customary Plural Marriage in Africa South of the Sahara*, Thèse de doctorat (polycopiée), Université Saint-Paul, Ottawa, 1972.

nombre d'objectifs : les hommes et les femmes de cette société se donnent, implicitement ou explicitement, ces objectifs comme leurs. Mais sommes-nous suffisamment conscients, en Occident par exemple, de l'extraordinaire mutation des objectifs en question ne serait-ce qu'entre le XIX^e et le XX^e siècle ? Qu'il s'agisse de la procréation et de l'éducation des enfants, de la structure socio-économique de la famille et du couple, de leur fonction dans la cité, des enjeux de la rencontre entre l'homme et la femme, de ce que l'homme en attend et lui apporte, de ce que la femme en attend et lui apporte, quelle transformation radicale entre nos civilisations urbaines, nos sociétés de consommation et de secteur tertiaire, etc., et la culture qui prévalait au milieu du XIX^e siècle, pour ne pas parler du Moyen Âge et de l'Antiquité ! Le vécu du mariage, celui de la sexualité ne sont pas les mêmes.

Beaucoup se plaignent actuellement de la crise qui affecte très réellement le mariage et la sexualité. Ils y voient une perte du sens moral ou du sens chrétien. La chose n'est pas à exclure, mais ne saurait être considérée comme évidente a priori. Il serait plus exact et plus fécond d'y voir aussi, et peut-être même surtout, l'inévitable crise provoquée par une mutation très profonde des objectifs que se donne une culture à travers le mariage et la sexualité. Et comment s'étonner qu'une civilisation passe par une phase où les anciennes façons de vivre, adaptées aux objectifs qui étaient les leurs, soient inefficaces et doivent être abandonnées alors que les nouvelles ne peuvent encore apparaître et ne sauraient être élaborées a priori ? Étant donné le nombre et l'importance des enjeux en cause, ce ne sont point là des structures de vie, des « mœurs » qui puissent être aussi facilement changées que la forme des carrosseries ou la longueur des jupes. Les moralistes ont mieux à faire qu'à s'en plaindre, même s'il leur revient de dénoncer les périls : il leur faudrait contribuer à l'invention des mœurs.

La chose n'est pas indifférente au peuple de Dieu cherchant à vivre le mariage selon le plan de Dieu. La Parole de Dieu n'énonce pas à vide ni dans l'abstrait. C'est notre humaine vie qui est interpellée. Et bien loin de nous dispenser d'avoir à chercher et construire les voies de la sexualité et du mariage, cette interpellation doit au contraire nous y mouvoir davantage mais ne saurait en tenir lieu. Il est inutile d'attendre une Parole de Dieu dans l'Église sur le mariage et la sexualité, une théologie ou une spiritualité du mariage, qui pourraient nous dispenser de cette humaine mise en œuvre, comme il serait vain d'attendre

de cette Parole qu'elle nous permette l'économie d'une structuration politique et économique de la cité, de la nation, du monde. La vie chrétienne peut être vécue en structure monarchique ou en structure démocratique, en économie capitaliste ou en économie socialisée ; elle peut être vécue dans une conception antique, médiévale ou moderne de la sexualité et du mariage. L'enjeu de la Parole de Dieu ne se joue pas à privilégier l'une ou l'autre de ces structures : on peut même être assuré qu'il est mis hors jeu lorsqu'on veut l'identifier à l'une ou l'autre d'entre elles et lorsqu'on cherche à le faire vivre ailleurs que là où se joue la vie des hommes.⁷

3. La Tradition chrétienne ne peut à elle seule trancher définitivement la question du divorce dans un sens ou dans l'autre. Je ne fais pas d'abord référence au fait que cette Tradition est confuse et imprécise, et que les écrits bibliques et patristiques sont concrètement conviés par les auteurs à étayer des thèses contradictoires. Je veux plutôt souligner le fait que même s'il existait dans la Tradition une indication nette, claire et précise en faveur d'une solution donnée, on ne pourrait y avoir recours pour clore le débat (sans la dépouiller évidemment de l'importance qu'elle aurait). On en a des exemples à propos d'autres points de la doctrine chrétienne.

Dans le Sermon sur la montagne, qui constitue le contexte même de ce qu'on appelle l'interdiction du divorce, on trouve aussi l'interdiction absolue du meurtre (Mt 5, 21-22), du serment (5, 33-37) et de la riposte à une attaque (5, 38-40). Ces interdictions sont encore plus catégoriques et plus formelles que l'interdiction du divorce, puisque contrairement à cette dernière, elles ne sont assorties d'aucune exception. Et pourtant, en dépit de ces lois négatives si claires, l'Église a approuvé et pratiqué la guerre et la peine capitale, le vœu et la restriction mentale, la légitime défense et le recours aux tribunaux⁸. Cette « désobéissance » de l'Église envers son Seigneur devrait attirer notre attention sur deux points majeurs concernant le divorce. 1° Que l'Église n'ait pas pris la même liberté à l'égard de l'interdiction du divorce (à sup-

7. J.-M. Pohier, *Présentation de l'édition française de J.E. Kerns, Les chrétiens, le mariage et la sexualité. Évolution historique des attitudes chrétiennes envers la vie sexuelle et la sainteté dans le mariage*, Paris, Éditions du Cerf, 1966, pp. 21-23.

8. Ce point est développé dans V. Steininger, *Peut-on dissoudre le mariage*, Paris, Éditions du Cerf, 1970, pp. 55 et suiv.

poser qu'il s'agisse effectivement d'une interdiction du divorce), ne peut s'expliquer par le fait qu'il s'agisse d'un ordre du Christ, mais uniquement par un blocage émotif profond à l'égard du mariage, caractéristique lui aussi de la mentalité romaine, et sur lequel je reviendrai plus loin. 2° La question du divorce est une question théologique et non une question de simple exégèse biblique. Le recours nécessaire au passé ne saurait pour autant nous dispenser de la nécessaire réflexion critique sur l'expérience humaine et chrétienne du mariage et sur son évolution.

4. La question du divorce est une question théologique. Comme telle, elle doit être reprise à neuf. Car dans son état actuel, la théologie du mariage n'offre pas les principes nécessaires pour y apporter une réponse satisfaisante. On doit même avouer qu'il n'existe pas réellement dans l'Église de théologie du mariage. Déjà en 1957, A.-M. Roguet constatait l'absence d'une authentique synthèse théologique du mariage chrétien, et se disait découragé par le caractère franchement aberrant des positions traditionnelles sur le sujet⁹. La « théologie du mariage » s'est en fait élaborée en fonction de trois impératifs en eux-mêmes extérieurs à la réalité du mariage, et avec des préoccupations qui lui étaient tout à fait étrangères.

A) *L'impératif juridique*. La doctrine catholique romaine actuelle de la formation du mariage et de son indissolubilité a été fixée au temps d'Alexandre III. Or tout le contexte de la décision d'Alexandre III montre bien que c'est une problématique juridique qui a dicté le choix doctrinal¹⁰. Cette doctrine veut que le mariage se forme par le consentement seul, mais qu'il ne soit pleinement indissoluble que par la consommation. Il ne s'agit pas là d'un jugement élaboré à la suite d'une profonde compréhension anthropologique et sociologique de la réalité humaine et chrétienne du mariage, mais simplement d'un compromis facile entre les positions divergentes de l'école parisienne et de l'école bolonaise quant à la cause efficiente du mariage. De plus, la théorie du consentement seul s'est imposée par la nécessité pratique de juger les causes matrimoniales : il a semblé plus facile de vérifier le consentement que la consommation. Enfin, la théorie du consentement seul n'a pu

9. A.-M. Roguet, *Essai de synthèse théologique*, dans *MD*, 50 (1957), pp. 70-72.

10. Voir E. Schillebeeckx, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, I, Paris, Éditions du Cerf, 1966, pp. 261-166 et 341-342.

être consacrée qu'en vertu d'une abstraction commandée par ce point de vue juridique : on a isolé un des moments (l'échange des consentements) de la vie conjugale et on lui a attribué, sur le plan juridique, toute la causalité efficiente du mariage, quoi qu'il en soit de la réalité anthropologique. C'est cette abstraction juridique, et elle seule, qui permet de définir le mariage comme un contrat, ce que le droit romain n'avait jamais fait. Aussi, au terme de son étude sur l'histoire de la doctrine catholique du mariage, E. Schillebeeckx n'hésite-t-il pas à conclure : « *Le Traité du mariage* en est arrivé à n'être plus une réflexion dogmatique sur la *réalité* du mariage, mais bien une réflexion sur son statut exprimé en termes de droit. On passe dès lors d'une théologie du mariage à une *théologie d'une abstraction juridique*. »¹¹

B) *L'impératif mariologique*. À partir de saint Augustin, c'est le mariage de Marie et de Joseph qui a fourni « les éléments d'une synthèse définitive » de la doctrine du mariage, aussi bien au plan du droit qu'au plan de la théologie et de la spiritualité¹². Les théologiens et les canonistes se sont inclinés devant ce que certains appellent le fait dogmatique marial et ont plié leur pensée à ses exigences : ils ont mis de l'avant les idées qui permettaient de « sauver » le mariage de la Vierge. Car ce mariage serait et devrait demeurer « le cas idéal et parfait du mariage chrétien »¹³. Il instaurerait un ordre nouveau, l'ordre chrétien, qui établit le mariage sur un plan supérieur, celui de l'amour spirituel et surnaturel complètement libéré d'une densité humaine trop charnelle¹⁴. Il permettrait ainsi de contrebalancer une utilisation éventuellement exagérée des données des sciences modernes de l'homme, et situerait d'emblée la pensée à un niveau « plus théologique »¹⁵. Que le mariage de Marie et Joseph serve de guide dans l'élaboration d'une théologie du mariage et de critère dans le jugement

11. *Ouvr. cité*, p. 342. A.-M. Roguet, *ouvr. cité*, dans le même sens. Vatican II (*Gaudium et Spes*, Deuxième partie, chap. I : Dignité du mariage et de la famille) représente un effort, partiellement fructueux, pour échapper à ce juri-disme.

12. H. Frévin, *Le mariage de la Sainte Vierge dans l'histoire de la théologie*, Thèse pour le doctorat (polycopiée), Lille, 1951, p. 243. G. Le Bras, art. *Mariage*, dans *DTC*, col. 2149, avait déjà souligné l'influence fondamentale du dogme marial sur l'élaboration de la théologie du mariage. On trouve la même idée dans P. Adnès, *Le mariage*, Tournai, Desclée & Co., 1963, p. 77.

13. H. Frévin, *ouvr. cité*, pp. 239-240.

14. H. Frévin, *ibid.* Même idée chez J.-C. Didier, *Le mariage de la Sainte Vierge dans l'histoire de la théologie*, dans *MSR*, 9 (1952), p. 137.

15. H. Frévin, *ouvr. cité*, p. 251.

à porter sur les données des sciences de l'homme, voilà qui est selon J.-C. Didier l'indice et la démonstration d'une bonne méthode théologique¹⁶.

La thèse de Frévin est en elle-même révélatrice du genre de théologie du mariage à laquelle on aboutit avec une telle méthode : il réussit à parler du mariage de la Vierge sans jamais, ou presque, mentionner Joseph de façon significative. Une telle théologie permet de libérer le mariage non seulement de sa trop grande densité charnelle mais même de la relation homme-femme ! Sur cette première désincarnation faussement chrétienne viendra tout facilement se greffer l'abstraction juridique qui aujourd'hui encore nous tient lieu de théologie.

C) *L'impératif moral*. La toute première problématique de la doctrine catholique du mariage, celle des Pères de l'Église, a été déterminée par des soucis d'ordre moraliste. D'une part, selon P. Adnès, les écrits patristiques veulent combattre la décadence des mœurs (« très grande à l'époque ») et les erreurs qui ont cours dans l'Église à propos de la morale sexuelle. D'autre part, ils visent à promouvoir l'idéal de la virginité et du célibat.

Afin d'apprendre aux hommes de leur temps la beauté de la chasteté chrétienne, les Pères devront de ce chef mettre fortement l'accent sur l'ascétisme, au risque de sembler quelquefois méconnaître que le mariage est, lui aussi, un état agréé et béni de Dieu. En fait, quand les Pères parlent du mariage, c'est en fonction le plus souvent de la virginité ou du célibat consacrés à Dieu, pour montrer la supériorité de cet état sur celui des gens mariés, ce qui n'est pas évidemment la manière la plus facile de mettre en relief les richesses du mariage.¹⁷

Les Pères professent d'ailleurs

une philosophie qui, d'elle-même, se prête moins bien qu'une autre à une élaboration sainement exacte de la doctrine du mariage : le platonisme dualiste, qui oppose matière et esprit, tient spontanément en suspicion tout ce qui est charnel, et tournerait volontiers à l'angélisme.¹⁸

Ce jugement vaut pour l'ensemble de la tradition chrétienne. Au dire même de P. Adnès, la doctrine du mariage est, avec les

16. *Ouvr. cité*, p. 135.

17. P. Adnès, *ouvr. cité*, pp. 44-45.

18. *Ibid.*, p. 45.

Pères, déjà définitivement acquise sur de nombreux points fondamentaux, et les théologiens ultérieurs n'ajouteront rien de spécialement nouveau¹⁹. Or cette tradition paraît « singulièrement difficile, sinon impossible, à entériner... Si c'est bien *cela* que l'Église a pensé, pense et pensera du mariage et de la sexualité, alors, vraiment, comment suivre ses voies ? »²⁰

Par rapport à la sexualité d'abord, le problème majeur de cette tradition semble avoir été celui-ci : comment la sexualité peut-elle bien ne pas être un péché ? Comme si l'évidence de base avait été qu'elle est un mal. Et on ne saurait imputer à la culture gréco-romaine ou à l'influence orientale toute la responsabilité de cette « moralité ». Israël doit endosser sa part de responsabilité, sinon comment expliquer que « cette culture gréco-romaine n'ait jamais engendré ailleurs qu'en christianisme (en tout cas jamais de façon si massive et si efficace) des théories et des pratiques aussi sévères à l'égard de la sexualité ? Il faut bien que le dynamisme propre du christianisme y soit pour quelque chose, en tout cas la façon dont les générations chrétiennes l'ont perçu. »²¹ Le soupçon se porte donc jusque sur les sources mêmes du christianisme.

Mais dans cette tradition,

il y a plus, et pire : de par sa nature même, le mariage, en orientant vers le conjoint, détourne de Dieu. Il n'y a pas là seulement fâcheuse concurrence d'objectifs différents, mais en quelque sorte dévaluation de la façon dont Dieu doit être vécu comme Absolu par l'être humain, et qui risque d'autant plus de nuire à la qualité de l'attachement à Dieu qu'est puissant l'attachement entre ceux qui deviennent une seule chair. Le chrétien marié n'est pas seulement divisé, son amour humain lui-même risque d'altérer son amour pour Dieu. — On retrouve dans cette deuxième réticence de la tradition chrétienne à l'égard du mariage une problématique qui vient renforcer celle qu'avaient déjà manifestée les réticences à l'égard de la sexualité : ce n'est pas seulement le caractère éventuellement peccamineux de l'activité sexuelle qui fait problème, c'est l'enjeu même du mariage en tant qu'union si forte entre deux êtres ; ses valeurs positives

19. *Ibid.*, p. 76.

20. J.-M. Pohier, *ouvr. cité*, p. 11.

21. *Ibid.*, p. 14. Pour E. Schillebeeckx, *ouvr. cité*, p. 287, ce qu'il y a de plus remarquable peut-être dans la tradition chrétienne, c'est qu'avec sa conception du mariage et de la sexualité, elle ait tout de même reconnu le mariage comme un sacrement. Il y a là un paradoxe, une anomalie difficile à expliquer.

d'amour et d'attachement comme ses valeurs négatives de tracas et d'asservissement... risquent de faire échec à la vie chrétienne.²²

Les considérations que nous avons faites jusqu'ici sur la complexité du problème et sur l'absence d'une authentique théologie du mariage nous amènent à penser qu'il est présentement impossible de répondre avec certitude à la question du divorce. Cette conclusion fixe au théologien la première de ses tâches : s'atteler à l'élaboration d'une authentique, solide et positive théologie du mariage humain et chrétien.

Il nous est pourtant interdit de nous dérober, sous prétexte que nous manquons des éléments nécessaires à la mise en œuvre d'une solution certaine. Le divorce est un problème pratique. L'échec matrimonial est un fait d'expérience, un fait quotidien, et nous ne saurions attendre que la théorie se soit complètement et sûrement explicitée à elle-même pour choisir une façon de le vivre. Devant les faits, nous devons prendre position, quitte à la réviser à la lumière du cours ultérieur de l'expérience et de la pensée. D'autre part, il nous est impossible de nous en tenir à la position officielle actuelle de l'Église. Remplie de préjugés sans fondement et de contradictions théoriques et pratiques, elle cède devant la vie et devant la critique.

22. J.-M. Pohier, *ouvr. cité*, pp. 15-16. À ceux qui pourraient penser qu'avec le temps l'Église a dépassé cette conception du mariage, Pie XII rappelait encore récemment que « l'âme de celui qui est engagé dans les chaînes et soucis du mariage est plus ou moins 'partagée' » et par conséquent « la virginité sainte de par sa propre excellence se situe plus haut que le mariage ». (*Sacra Virginitas*, dans *AAS*, 46 (1954), p. 170.)

III. UNE NOUVELLE HYPOTHÈSE DE TRAVAIL

Nous n'en sommes pas au point zéro. D'une part, bien que l'histoire de la pensée et de la pratique de l'Église ne puissent nous être d'un grand secours positif dans l'élucidation de notre problème, elle fournit néanmoins une indication qui, pour être de nature plutôt négative, n'en est pas moins fort précieuse : la voie dans laquelle on est engagé s'avère sans issue. D'autre part, les discussions et les recherches récentes, comme celles du congrès de Montréal par exemple, laissent entrevoir qu'une autre voie, jusqu'ici apparemment interdite, mérite une exploration plus poussée et pourrait devenir la meilleure avenue vers une solution équitable. Nous pouvons affirmer avec une certitude suffisante que désormais l'*onus probandi* revient aux tenants de l'indissolubilité juridique absolue du mariage *ratum et consummatum*, et que le divorce constitue l'hypothèse de travail sinon la plus sûre du moins la moins improbable. J'apporterai plus loin (section V) quelques considérations qui peuvent la fonder de façon positive. Pour l'instant, je voudrais plutôt m'en tenir à l'aspect plus négatif de la critique et voir de plus près les contradictions profondes qui subsistent au cœur de la doctrine et de la pratique actuelles de l'Église.

1. Du point de vue doctrinal, la pratique actuelle de l'Église présente des difficultés qui semblent bien insurmontables. Quel pourrait être en effet le fondement théologique interne de cette pratique, qui veut que le mariage sacramentel consommé, et lui seul, soit extrinsèquement indissoluble ?

Cette pratique ne peut se fonder sur la *nature* même du mariage, sur le mariage comme institution naturelle, puisque l'Église reconnaît la dissolubilité des mariages non sacramentels, et les dissout en fait. D'ailleurs les théologiens ont toujours disputé la question de savoir si le mariage, du point de vue naturel, est dissoluble ou non. Et ceux qui ont voulu lier l'indissolubilité du mariage à sa nature même ont en général reconnu qu'il ne s'agissait pas alors d'un précepte premier de la loi naturelle, mais d'un précepte second.

L'indissolubilité extrinsèque du mariage sacramentel consommé ne s'attache pas à son caractère sacramentel seul, puisque l'Église dissout les mariages sacramentels non consommés. Elle ne s'attache pas plus à la seule consommation de ce mariage, puisque l'Église dissout les mariages consommés non sacramentels. Elle ne peut se réclamer non plus de la conjonction du caractère sacramentel et de la consommation (conjonction qui entraînerait, dit-on, une fermeté plus grande du lien conjugal), d'abord parce qu'on ne peut définir cette plus grande fermeté et qu'on ne voit pas comment elle pourrait naître de deux réalités incapables de la produire séparément par elles-mêmes, ensuite et surtout parce que cette conjonction du sacrement et de la consommation est issue, non d'une compréhension doctrinale de la réalité du mariage, mais du compromis facile que fit Alexandre III entre les positions divergentes de l'école de Paris et de l'école de Bologne quant à la cause efficiente du mariage.

Ni propriété du sacrement, ni propriété naturelle, l'indissolubilité juridique absolue du mariage *ratum et consummatum* ne peut se fonder sur le caractère social du mariage, i.e. sur le bien commun (civil ou ecclésiastique, naturel ou surnaturel), puisque le bien commun est en soi une réalité essentiellement variable et provisoire.

Elle ne peut pas, par ailleurs, invoquer une volonté positive de Dieu ou de Jésus. D'abord, ce point est débattu par les exégètes et les théologiens. Ensuite, les déclarations de la Genèse, reprises par Jésus, visent tout mariage sans exception ; or l'Église admet la dissolubilité de certaines catégories de mariages. En regard d'un commandement de Dieu ou d'un ordre de Jésus, il faudrait parler de désobéissance de l'Église plutôt que d'obéissance. Enfin, nous l'avons vu, dans d'autres cas fort précis et fort clairs, l'Église ne s'est pas cru obligée de s'en tenir à la lettre des « ordres » du Christ. Pourquoi donc le ferait-elle dans le cas du mariage ?

Certains auteurs se rabattent sur la pratique même de l'Église qui, en tant que pratique d'une Église infallible, serait en elle-même la preuve théologique et le fondement efficace d'elle-même²³ ! Mais cette pratique peut être invoquée en fait dans

23. *Non fecit, ergo non potuit*. C'est l'argument invoqué par P. Adnès, *ouvr. cité*, pp. 162 et 165.

les deux sens. P. Adnès l'invoque en faveur de l'indissolubilité extrinsèque absolue du mariage sacramentel consommé ; R. Charland l'invoque en faveur de sa dissolubilité²⁴. Il est vrai qu'on ne connaît que deux cas de dissolution de mariages *ratum et consummatum* : ceux de Grégoire III et de Célestin III. Mais ils acquièrent une importance capitale pour discuter d'un principe et d'une loi qui se prétendent absolus. De plus, dans le contexte de notre discussion, et venant après la constatation que la position actuelle de l'Église est dépourvue de tout fondement théologique interne, cet appel à la pratique de l'Église n'est même plus la manifestation d'une confiance aveugle dans l'infailibilité du Magistère ; c'est l'instauration du règne de l'arbitraire et du subjectivisme ! Deux ou dix commissions de théologiens et d'experts de toutes sortes, mandatées exprès à cette fin, se prononceraient-elles en faveur du divorce, que cela ne modifierait sans doute en rien les idées arrêtées des mythologues de l'infailibilité (comme cela s'est produit dans le cas des méthodes de régulation des naissances).

2. À ces difficultés doctrinales, viennent s'ajouter les incohérences de la pratique. Je n'en relèverai qu'une, de taille, puisqu'elle équivaut à une reconnaissance pratique du divorce²⁵. Il s'agit de la pratique du *divortium semi plenum*, i.e. la séparation de corps, de table et d'habitation. Voici ce qu'en dit J.G. Gerhartz :

L'Église pratique la dissolution de la communauté conjugale sous la forme dite *séparation de lit et de table*. Elle reconnaît ainsi juridiquement que des valeurs supérieures, la dignité de la personne, le bien de la famille, donnent aux conjoints le droit et peuvent même leur imposer le devoir *solvendi, etiam in perpetuum, vitae communionem* (can. 1129), et qu'il peut exister des situations dans lesquelles le conjoint innocent *nulla unquam obligatione tenetur conjugem... rursum admittendi ad vitae consortium* (can. 1130). Et pourtant le mariage est bien *consortium omnis vitae* (Modestinus, D 23, 2, 1) ; il est, comme le dit

24. R. Charland, *Le pouvoir de l'Église sur les liens du mariage*, dans *Revue de Droit Canonique*, 17 (1967), p. 45. Voir également le texte de sa communication au congrès de Montréal, contenu dans le présent volume.

25. On en trouvera d'autres dans V. Steininger, *ouvr. cité*. Peut-être vaut-il la peine de relever celle-ci : l'Église, qui dissout les mariages non sacramentels mais non les mariages sacramentels, affirme par le fait même posséder sur les institutions non chrétiennes une autorité qu'elle n'aurait pas sur les institutions chrétiennes !

Pie XI, *totius vitae communio, consuetudo, societas* (*Casti Conubii*, DS 3707), *intima communitas vitae* (*Gaudium et Spes*, n° 43), et cela en tant que communauté de vie moralement légitime et moralement nécessaire.

Gerhartz cite ensuite B. Schüller : « La rupture définitive, moralement justifiée ou moralement nécessaire de cette communauté constitue une dissolution du mariage selon son contenu positif. Après cette dissolution, le mari et la femme... ne sont plus liés l'un à l'autre de manière particulière que sous un seul aspect : aucun des deux ne peut, du vivant de l'autre, contracter un nouveau mariage avec un tiers. » ²⁶

Certes, d'un strict point de vue juridique, le *divortium plenum* et le *divortium semi plenum* sont deux réalités distinctes, puisqu'un *impedimentum ligaminis* s'attache au second. Mais il est de la plus haute importance de remarquer que cet *impedimentum ligaminis* est précisément le seul élément qui distingue les deux catégories de divorce. Ce fait révèle clairement que ce qu'on appelle l'indissolubilité du mariage *ratum et consummatum* signifie *réellement*, non point que ce mariage est indissoluble, mais bien plutôt que les personnes qui l'ont contracté ne peuvent pas, quand il est rompu, se remarier. L'indissolubilité extrinsèque absolue du mariage sacramentel consommé est en réalité un empêchement de mariage, disons plus exactement un empêchement de remariage. Mais le mariage lui-même est devenu ineffectif, inexistant.

De plus, en regard du contenu positif du mariage, i.e. du point de vue de la réalité anthropologique et sociologique, la situation est absolument identique dans le cas du *divortium plenum* et dans le cas du *divortium semi plenum* : le couple est brisé, la vie conjugale est abandonnée. Et l'intention de l'Église est précisément de consacrer juridiquement, par la *separatio*, un échec matrimonial qu'elle reconnaît comme définitif. L'*impedimentum ligaminis* est encore moins qu'une abstraction juridique : c'est une fiction juridique, sans aucun fondement dans la réalité humaine.

On doit en dire autant de la déclaration de nullité, que les abstractions juridiques distinguent du divorce, mais qui dans la réalité s'en rapproche encore plus que le *divortium semi plenum*, puisque contrairement à celui-ci elle permet une nouvelle union matrimoniale pleinement valide.

26. J.G. Gerhartz, *ouvr. cité*, p. 218.

Dans le droit canonique, on distingue nettement la dissolution d'un mariage de la déclaration de nullité. La dissolution est la déclaration juridiquement efficace que le lien matrimonial, existant jusqu'ici valablement, a cessé d'exister ; la déclaration de nullité est le jugement juridiquement efficace que le lien matrimonial, qui jusqu'ici semblait exister valablement, n'a jamais existé en réalité... La distinction nette entre dissolution et déclaration de nullité, comme distinctions de deux catégories juridiques, est sans doute légitime. Mais cela ne veut pas dire que cette distinction nette entre deux catégories juridiques soit valide aussi pour la réalité humaine psychologique et sociologique à laquelle sont appliquées ces catégories et pour les effets que cette application cause dans cette réalité. Juridiquement, il y a une différence claire entre une déclaration de nullité par défaut dans la forme canonique du contrat matrimonial, et une dissolution en vertu du droit paulinien ou pétrinien. Mais pour les parties intéressées l'expérience vécue n'est pas tellement différente. Dans les deux cas, ils ont habité ensemble dans une relation qu'ils ont vécue comme un vrai mariage, qui ensuite a échoué et qui est fini, d'abord de fait, et ensuite aussi de droit. Non seulement pour les deux parties, mais aussi pour la société la fonction réelle des deux catégories juridiques semble identique. D'ailleurs, le droit lui-même tient compte de cette réalité sociale. Un mariage dissoluble se trouve dès le commencement dans la possibilité de venir dans la situation dans laquelle les conditions de la dissolution sont réalisées ; mais il est considéré quasi provisoirement valide. Un mariage invalide, aussi longtemps que la nullité n'est pas prouvée et déclarée, et si au moins une des parties est de bonne foi, n'est pas traité simplement comme invalide, mais comme putatif — *matrimonium putativum* — avec tous les effets juridiques d'un mariage valide, sauf ceux concernant l'existence même du lien matrimonial.²⁷

Le processus réel qui amène une déclaration de nullité est identique à celui qui amène un divorce. Dans les deux cas, les effets sont les mêmes, et sont voulus comme tels. Personne ne va se mêler d'aller vérifier la validité des unions heureuses. On commence à s'en inquiéter quand elles tournent à l'échec et qu'on veut en sortir. L'élargissement des chefs de nullité n'est-il pas aujourd'hui carrément présenté comme le moyen idéal pour ré-

27. P. Huizing, *La dissolution du mariage depuis le Concile de Trente*, dans *Le lien matrimonial*, pp. 139-140.

soudre tous les échecs conjugaux²⁸ ? Je connais un moyen moins détourné et plus vrai...

3. Conscients de toutes ces incohérences et contradictions, sensibles à « l'inhumanité » de la pratique actuelle, certains auteurs proposent aujourd'hui des pistes de recherche susceptibles de nous conduire éventuellement à la découverte d'une meilleure solution du problème de l'échec matrimonial. À partir des données théologiques et anthropologiques les plus récentes, ils essaient d'élargir le plus possible les motifs déjà reconnus et acceptés de dissolution et de déclaration de nullité du mariage sacramentel consommé. Ces tentatives conduisent à de nouvelles impasses, parce qu'elles sont des voies d'évitement. Acceptant de se développer dans le cadre de la doctrine traditionnelle, elles supposent comme principe absolu l'indissolubilité juridique du mariage, dont elles cherchent pourtant à éviter les effets et qui est directement remise en question par la réalité de l'échec matrimonial. Si l'indissolubilité est un principe absolu et immuable, alors il n'y a qu'une solution en cas d'échec : la résignation. Celui qui ne veut pas consentir à la résignation est conduit à remettre en question le cadre de pensée et de vie qui veut la lui imposer.

Ces tentatives représentent pourtant un effort louable pour intégrer à la pensée théologique et à la pratique ecclésiale les données des sciences modernes de l'homme. Elles méritent qu'on s'y arrête plus longuement.

A) V. Steininger, s'inspirant de J.B. Metz, et cherchant à élargir les motifs de nullité, voudrait appliquer au consentement conjugal la distinction courante en morale entre faute légère ou vénielle et faute grave ou mortelle, et faire de l'insuffisance de l'engagement personnel une cause d'invalidité²⁹. Pour qu'un mariage soit valide, il faudrait que le consentement donné soit un acte moralement « grave » et non posé à la légère. C'est le développement ultérieur du mariage qui servirait de critère pour juger de la gravité ou de la légèreté du consentement échangé au pied

28. G. Lesage dans le présent volume. P. Huizing, *ouvr. cité*, pp. 135 et 138, n'hésite pas à affirmer qu'au cours de l'histoire de la pratique ecclésiastique en matière de dissolution du mariage s'est lentement constitué un véritable « droit canonique du divorce », et qu'on doit reconnaître honnêtement que les privilèges paulin et pétrinien ne constituent pas, dans beaucoup de cas, les titres juridiques réels des dissolutions passées sous leur couvert.

29. V. Steininger, *ouvr. cité*, pp. 163 et suiv.

de l'autel. « Lorsque, par exemple, un mariage est malheureux dès ses débuts parce que l'un des partenaires n'apporte pas un minimum de bonnes dispositions dans la vie conjugale, et quand celle-ci en arrive bientôt à une destruction si totale et si profonde qu'il semble pratiquement impossible de la restaurer, alors on devrait pouvoir conclure que, chez l'un des deux partenaires au moins, l'engagement personnel nécessaire à la conclusion d'un mariage était tout à fait insuffisant. »³⁰

De même, G. Lesage propose de voir dans l'immaturité structurelle, présente en germe au moment de la conclusion du mariage mais révélant sa présence plus tard au cours de la vie conjugale, un vice de consentement et donc un chef de nullité³¹. Par *immaturité structurelle* G. Lesage entend désigner la personnalité schizoïde, la personnalité paranoïaque, la personnalité sociopathique, et d'autres maladies psychiques telles que l'immaturité affective, l'hystérie, la psychose maniaco-dépressive, la psychopathie... Il appartiendra au développement ultérieur du mariage de montrer si ces maladies structurelles étaient présentes, au moins en germe, au moment de la signature du contrat et par conséquent le viciaient irrémédiablement.

Cette proposition d'élargissement des chefs de nullité, et l'approfondissement des notions théologiques et anthropologiques qui l'ont provoquée, présentent des avantages certains. Les nouveaux chefs de nullité sont suffisamment larges pour englober tous les cas d'échec matrimonial. Ils offrent donc une solution universelle. Ils reconnaissent également, enfin, le sentiment et la réalité humaine comme objet essentiel du contrat. Pourtant, ils ne sauraient tenir lieu de solution réelle au problème de l'échec matrimonial. D'abord, la déclaration de nullité laisse supposer qu'il n'y a jamais eu de mariage, et au plan de la réalité cela est faux. On n'a pas le droit de « néantiser » d'un seul trait deux, cinq ou dix ans d'une existence. « Quoi qu'il en soit de ces échecs et de leurs causes peut-on dire que la relation conjugale qui s'achève n'a jamais été une vraie relation ? S'achève-t-elle d'ailleurs même si elle n'est plus concrètement réalisée et ne demeure-t-elle pas d'une

30. *Ibid.*, p. 167.

31. G. Lesage dans le présent volume. Voir également ses deux articles : *Questions actuelles de jurisprudence matrimoniale*, dans *Studia Canonica*, 5 (1971), pp. 5-27 ; *The Consortium vitæ conjugalis : nature and applications*, dans *ibid.*, 6 (1972), pp. 99-113.

certaine façon en chacun de ceux qui l'ont vécue ? N'a-t-elle pas eu sa fécondité propre ? »³² Il y a comme un mensonge qui vit au cœur de la déclaration de nullité.

Une seconde raison tient au fait qu'elle rend le mariage proprement impossible, d'une double manière : 1° Par *élitisme*. Les conditions de maturité et de lucidité exigées pour la validité du mariage sont telles que la majorité des couples n'y satisfont sans doute pas. 2° Par *attentisme*. Puisque le critère pour juger de la qualité du consentement réside dans le développement ultérieur du mariage, et que toute histoire personnelle est susceptible de déboucher à tout moment sur la maladie psychique, que les psychiatres se feront un plaisir de relier à une immaturité structurelle présente en germe non seulement au moment de l'échange des consentements mais jusque dans la plus petite enfance, tout mariage sera nécessairement toujours putatif seulement et ne pourra être déclaré pleinement valide qu'après la mort de l'un des conjoints.

B) L'élargissement des motifs de dissolution constitue un autre champ d'investigation. Il existe actuellement trois motifs de dissolution : la mort, l'absence du caractère sacramentel, l'absence de consommation. Il se trouve des auteurs pour reprendre chacun de ces motifs et en proposer une compréhension élargie.

1° *Notion de consommation*. Jean Bernhard, qui voit dans l'indissolubilité du mariage sacramentel consommé une tradition qu'on ne saurait écarter, propose de modifier le sens traditionnel de la notion de consommation, qui devrait selon lui comporter un élément qui transcende et le consentement et la consommation purement physique. Après *Gaudium et Spes*, dit-il, on ne peut plus concevoir la consommation du mariage comme l'opération instantanée de la première copulation qui suit l'échange des consentements ; on doit plutôt l'envisager comme une réalité progressive, qui n'est atteinte qu'au terme d'un long et difficile cheminement. Le mariage chrétien n'est vraiment consommé que lorsque les époux ont conduit l'amour conjugal à un certain achèvement humain et chrétien, ont constitué une profonde communauté de vie, ont acquis pleine conscience que l'indissolubilité de leur mariage s'enracine dans leur foi et leur fidélité au Christ.

32. J.R. Bertolus, *Les problèmes du choix du conjoint. — Les conflits et les causes de rupture du lien matrimonial*, dans *Le lien matrimonial*, p. 48.

Seule cette consommation « existentielle » rendrait le mariage pleinement indissoluble ³³.

La notion de consommation « existentielle » présente l'avantage certain d'écarter le matérialisme et le sexualisme pauvre de la canonique actuelle. Il présente par contre le même inconvénient que l'élargissement des chefs de nullité : il rend le mariage pratiquement impossible. Celui-ci en effet ne devient pleinement valide qu'au terme d'un très long et difficile cheminement humain et chrétien, et pour une élite seulement. Tout échec matrimonial faisant présumer que le mariage n'était pas vraiment consommé et donc indissoluble ³⁴, et un tel échec étant susceptible de survenir dans toute histoire d'amour aussi longtemps qu'elle dure, seule la mort établit rétroactivement la consommation réelle et la pleine indissolubilité du mariage. C'est un peu tard dans l'histoire d'une vie.

De plus, cette théorie est simpliste au regard des diverses évolutions possibles de l'amour conjugal. Elle ne reconnaît que les « avortements », les amours mortes avant qu'elles ne soient nées. Mais il arrive aussi qu'un amour qui a grandi et connu un haut degré de maturité, vieillisse lentement et dégénère jusqu'à en mourir. Pour ces morts réelles de l'amour, la théorie de la consommation existentielle n'a rien d'autre à offrir que la traditionnelle doctrine de la résignation.

2° *Notion de sacrement*. On propose encore de transformer la notion de mariage sacramentel. Un mariage ne serait pas ipso facto sacramentel parce que conclu entre deux personnes baptisées. Ne seraient considérés comme sacramentels, et donc indissolubles, que les mariages dont les conjoints ont atteint un certain degré d'amour, de foi et de conscience chrétienne.

Cette position comporte directement les mêmes avantages et les mêmes inconvénients que la solution précédente. Elle essaie de surmonter une conception pauvrement matérialiste et magique du sacrement. Mais elle offre à l'échec matrimonial la solution

33. J. Bernhard, *À propos de l'indissolubilité du mariage chrétien*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, 44 (1970), pp. 49-62. Voir également V. Steininger, *ouvr. cité*, pp. 102 et 105 et suiv., et P. Huizing, *L'indissolubilité du mariage dans le Droit canonique*, dans *Concilium* n° 38 (1968), pp. 45-55.

34. P. Huizing, *ouvr. cité*, p. 55. Ce qui rend cette théorie séduisante, c'est sa commodité et son efficacité : l'échec d'un mariage donné est en lui-même la preuve que ce mariage est non consommé et donc dissoluble.

trop radicale (et trop facile) de finalement supprimer le mariage. On pêche par élitisme. C'est un peu la reprise, dans l'ordre de la vie conjugale, de la discrimination que les médiévaux faisaient entre les *minores* et les *maiores* dans la foi. De plus, la difficulté doctrinale que nous avons soulevée demeure entière : pourquoi le mariage sacramentel consommé, et lui seul, est-il dit indissoluble ?

3° *Notion de mort.* V. Steininger propose, à la suite des Orientaux, qu'on admette comme motifs de dissolution du mariage *ratum et consummatum* des situations comparables à la mort physique du conjoint, déjà acceptée par le droit canonique comme motif de dissolution de ce mariage. « Toutes les circonstances qui auraient sur les époux des effets semblables à ceux de la mort pourraient donc, elles aussi, être prises en considération comme motifs canoniques de divorce. »³⁵ Pour Steininger, il ne s'agit pas là d'une assimilation facile et exagérée de situations essentiellement différentes dans le seul but de contourner une loi inhumaine, mais bien de prendre au sérieux cette vérité fondamentale que notre vie tout entière peut et doit s'interpréter comme une vie tournée vers la mort, non pas vers une mort qui surviendrait à la fin de la vie biologique tel un événement instantané, mais vers une mort effectivement présente, à des degrés qui peuvent varier, tout au long de la vie. Exemple : la maladie mentale d'un époux survenue après la conclusion du mariage et qui nécessite un internement permanent, excluant à titre définitif tout contact spirituel et même physique avec le conjoint. Cette situation n'est-elle pas comparable à celle qu'aurait entraînée la mort du malade ?

Cette suggestion prend très au sérieux l'élément anthropologique du mariage. Mais elle le fait de façon incomplète et détournée, par référence et comparaison à la mort physique. Il en est ainsi parce que, encore une fois, au lieu de poser carrément le problème du divorce, on accepte de prendre comme point de départ et comme cadre de référence une doctrine dont on reconnaît pourtant l'incohérence théorique et l'inhumanité pratique. L'élément humain réel que V. Steininger veut introduire au premier plan de nos préoccupations, c'est, d'une part, le face à face homme-femme, d'autre part, non pas la mort mais l'absence définitive de tout contact spirituel entre les conjoints. Or cette situation n'est pas toujours due à des causes assimilables à la mort

35. V. Steininger, *ouvr. cité*, p. 177 ; voir aussi les pp. 45 et 158-161.

physique. Elle peut l'être, par exemple, à une incompatibilité de caractère ou de personnalité qu'on n'a pas surmontée et qui accomplit lentement son œuvre destructrice ; ou encore à un « estrangement » lent mais progressif, et inéluctable au-delà d'un certain seuil, qu'engendre trop souvent une grise et morne quotidienneté que n'ont pas pu surmonter des énergies créatrices faibles ou usées. Reconnaissons donc que là prend fin une histoire d'amour qui ne saurait plus avoir aucun sens pour qui ou pour quoi que ce soit. Cette fin est un échec, oui. Mais la victoire de l'amour fidèle consisterait-il donc à se fixer cyniquement sur un échec définitif ?

C) De façon générale, toute recherche de solution au problème de l'échec matrimonial qui s'oriente dans le sens d'un élargissement des motifs actuels de dissolution ou de nullité s'avance dans une impasse. S'il s'agit de modifier les notions de consentement, de consommation ou de sacrement dans un sens plus exigeant, on donne dans l'élitisme, qui ne consiste pas à rendre le divorce possible mais le mariage impossible. S'il s'agit de manipuler plus ou moins subtilement les notions de mort physique et de privilèges paulin et pétrinien, on reconnaît comme motifs de dissolution uniquement des motifs extérieurs à la réalité humaine de l'amour conjugal, avec en plus le grand inconvénient, dans le cas du privilège de la foi, que la foi chrétienne a pour effet paradoxal d'affaiblir les unions matrimoniales existantes et de dégager les personnes des responsabilités qu'elles avaient librement assumées. Foi d'une nature douteuse. Dans un cas comme dans l'autre (élitisme ou subtilité), on n'est jamais venu près de toucher directement au fondement proprement anthropologique et théologique de l'indissolubilité ou de la dissolubilité juridique du mariage. Le problème reste entier.

4. C'est la même « superficialité » qui affecte encore ce qui semblerait à première vue être enfin une solution ouverte et équitable au problème du divorce. L'Église possède en fait, dit-on, le pouvoir de dissoudre tout mariage, y compris le mariage sacramentel consommé, même si celui-ci demeure en lui-même indissoluble. Elle tient cette autorité de Dieu lui-même en vertu du pouvoir général des clefs (Mt 16, 19 ; 18, 18). L'homme ne peut dissoudre ce que Dieu a uni, mais Dieu le peut ! L'Église n'a pas jusqu'à présent exercé ce pouvoir parce qu'elle ne l'a pas voulu, ou bien parce qu'elle ignorait le posséder. On devrait

aujourd'hui reconnaître que dans certains cas l'Église doit dispenser de la loi d'indissolubilité³⁶. La voie est donc ouverte au divorce (ou à la « dispense », comme certains préfèrent dire).

Cet argument présente un aspect positif : il veut accorder le droit à la réalité. Devant l'échec matrimonial, il n'accepte ni de se résigner ni de tergiverser, mais demande qu'on reconnaisse positivement la situation et refuse qu'on y enchaîne définitivement des personnes. Mais il possède aussi des aspects négatifs qui finissent par le discréditer. D'abord, le divorce apparaît comme une simple suspension ou dispense d'une loi qui n'est pas vraiment remise en cause. Qu'on le veuille ou non, cela contribue à attacher au divorce, sans distinction, une valeur morale péjorative. Sans compter que c'est la loi elle-même qui fait difficulté. De plus, de nature essentiellement juridique, visant uniquement à fonder le pouvoir universel de l'Église catholique romaine sur le mariage, d'une part il n'est d'aucun secours lorsque vient le moment d'établir les conditions ou les justes motifs qui légitiment le divorce ou lorsqu'on cherche à le fonder théologiquement, d'autre part il a pour effet d'ancrer l'Église encore davantage dans la croyance qu'elle possède et exerce de droit sur le mariage une juridiction qu'elle s'est appropriée à la suite de circonstances historiques bien particulières et qu'il serait peut-être bon et souhaitable qu'elle remette à l'autorité civile. Enfin, les catégories théologiques et ecclésiologiques sur lesquelles se fonde l'argument du pouvoir universel de l'Église sont devenues aujourd'hui irrecevables.

Nous nous trouvons avec cette théologie en présence d'une application particulière d'une manière plus générale de raisonner à propos des pouvoirs, de la Toute-Puissance, de Dieu. Il me paraît y avoir beaucoup d'anthropomorphisme dans cette « bureaucratie divine ». Je n'y retrouve guère Dieu, ni ses relations avec nous, qui sont d'amour et donc avant tout de l'ordre de la grâce, et je m'y sens bien perdu... Dieu légifère, promulgue des lois (on va jusqu'à chercher la date de leur promulgation, aucune loi n'étant obligatoire avant promulgation), conclut des contrats, donne des délégations pour accomplir en son nom ces divers actes (ici, c'est l'Église qui est déléguée ; en d'autres cas, c'est l'autorité étatique...). Dieu se comporte ainsi comme un souverain temporel. Plus grave peut-être encore, comme un souverain du Moyen Âge, je veux dire selon les concepts juridiques admis

36. C'est la position que défend R. Charland dans *ouvr. cité*. Voir aussi, par exemple, V.J. Pospishil, *ouvr. cité*, pp. 15, 134-152.

à cette époque. Les lois sont des commandements adressés par « le prince » à ses sujets, plus que des structures institutionnelles définissant des « compétences » (habilitations à agir), fixant des procédures d'action. Elles sont l'expression de la volonté subjective du législateur plus que l'ordonnement objectif de la vie sociale en vue du bien commun.³⁷

Autre note caractéristique de la mentalité romaine.

Néanmoins l'argument du pouvoir universel de l'Église garde une grande force et une valeur fondamentale à titre d'argument *ad hominem*. Prenant appui sur les propres catégories de la théologie et de l'ecclésiologie baroques, qui ont jusqu'à maintenant servi à confirmer l'Église dans son refus et son intransigeance, il montre qu'au contraire elles peuvent tout aussi bien fonder le pouvoir et l'autorité de l'Église sur le mariage *ratum et consummatum*. La voie est libre, c'est l'Église elle-même qui la ferme. Il place donc l'Église devant la tâche et le devoir de justifier cette volonté qui ne peut autrement apparaître que comme une mauvaise volonté.

5. On a amorcé depuis quelques années une évolution positive, qu'il convient de souligner, vers un approfondissement de la notion même du mariage chrétien et une intégration par le droit canonique de nouveaux éléments comme propriétés essentielles du lien matrimonial. G. Lesage, par exemple, a montré à quelques reprises comment la constitution *Gaudium et Spes* postule une nouvelle définition du mariage, et a tâché d'en préciser les répercussions sur la pratique matrimoniale de l'Église³⁸. Cette évolution va dans le sens d'une reconnaissance théologique et juridique du *sentiment* humain comme objet essentiel du mariage humain et chrétien. Cette reconnaissance devrait avoir des conséquences énormes. Elle signifie, par exemple, que le « mariage de raison », même s'il ne comporte aucun autre vice de consentement et même s'il s'accompagne de l'indispensable consommation, ne vérifie pas les conditions de validité du mariage chrétien, parce qu'il ne porte pas sur l'élément désormais reconnu comme primordial dans le mariage : la communion de vie, et qu'il n'intègre pas les réalités émotives profondes qu'implique cette communion de vie totale.

37. L. de Naurois, *Le problème de la dissolution du mariage par l'Église. Réflexions d'un juriste*, dans NRT, 93 (1971), pp. 65-66.

38. Cf. les ouvrages cités à la note 31.

Cette évolution sert surtout actuellement à l'élargissement des motifs de nullité. Dans la mesure cependant où elle nous entraînera à ne plus considérer l'échange des consentements comme un moment privilégié de la vie conjugale et quasi le seul à posséder une efficacité significative, dans la mesure donc où l'on insistera non seulement sur la capacité, au moment de l'échange des consentements, à vivre une communion de vie pleine et authentique, mais aussi et surtout sur la permanence de cette vie comme propriété essentielle du contrat, alors cette évolution devrait nous pousser vers la reconnaissance de la légitimité du divorce. Déjà, dans le droit civil, on commence à reconnaître que la permanence concrète de l'objet du contrat fait partie de ce contrat, et que par conséquent, dans certaines circonstances et sous certaines conditions, la disparition de l'objet du contrat annule ce contrat.

IV. DES BLOCAGES ÉMOTIFS

Les hésitations doctrinales ne suffisent pas à expliquer le durcissement d'une Église qui refuse d'emprunter une voie, celle du divorce, qui semble pourtant bien ouverte et bien légitime. Cette intransigeance sourd de blocages émotifs profonds. Le problème du divorce n'est pas qu'une question d'argumentation théologique objective ou de froides considérations juridiques. Il recèle des composantes psychologiques enfouies creux dans la tradition et la sensibilité de l'Église catholique romaine.

1. L'opposition au divorce se fonde trop souvent sur l'unique volonté de sauvegarder l'infailibilité de l'Église magistérielle et d'éviter une crise d'autorité. L'Église, affirme-t-on, ne doit pas se dédire. Ce qu'elle croyait et enseignait hier, elle doit encore l'affirmer aujourd'hui sous peine de perdre toute crédibilité et de donner dans le relativisme. On fait ainsi du divorce une question d'orthodoxie par principe, de fidélité et d'identité chrétiennes et catholiques, pour ne pas dire de sécurité psychologique personnelle dans la foi³⁹. Ce souci de continuité indéfectible dans la croyance finit par conduire au mépris pratique du travail de la raison et de l'intelligence de la foi.

Il engendre en effet une attitude de légitimation qui fausse à l'avance la démarche de l'intelligence. On note d'abord que la doctrine et la pratique de l'Église comportent de nombreuses difficultés et contradictions, mais on maintient néanmoins comme principe absolu indiscutable l'indissolubilité juridique du mariage et on se met en frais d'échafauder un système de compréhension qui réussirait peut-être à la justifier de façon cohérente. « Le fait de ne pas pouvoir trouver ou expliciter suffisamment ce fondement (il s'agit du fondement théologique interne de la doctrine de l'Église quant à l'indissolubilité du mariage *ratum et consummatum*) ne signifierait pas pour autant que la position de l'Église

39. L'histoire de la rédaction du chapitre de *Gaudium et Spes* qui porte sur le mariage présente un exemple fantastique de ce blocage sur « la continuité en matière doctrinale ». On en trouvera un excellent rapport dans J. Grootaers, *Les trois lectures du Schéma XIII et en particulier du chapitre sur le mariage*, dans IDO-C, Bulletins nn. 66-5, 66-7, 66-8.

se révélerait erronée, ni que l'Église doive abandonner sa doctrine et sa pratique. »⁴⁰ Obscurantisme ? Si on se convainc, lorsqu'on entreprend une recherche, que les résultats n'auront par principe aucune influence sur notre comportement ; si on se convainc au départ qu'une pratique non fondée reste valable même si au terme de la recherche elle s'avère encore non fondée, pourquoi donc se donner la peine de la recherche ? Et à quoi sert-il donc de départager l'erreur de la vérité ? Pour simplement jeter une lumière plus crue sur nos incohérences et notre mauvaise volonté ?

Cette attitude est d'autant plus irrationnelle que dans le cas du divorce l'autorité et l'infaillibilité de l'Église ne sont nullement en cause. Même les auteurs qui ont tendance à maximaliser la portée des affirmations magistérielles sur l'indissolubilité du mariage se voient dans l'obligation d'admettre qu'il n'existe pas de déclaration irréformable engageant la foi à ce propos. C'est une question « ouverte »⁴¹. La doctrine de l'indissolubilité juridique du mariage sacramentel consommé constitue peut-être une tradition vénérable dans l'Église. Mais on trouve dans l'histoire de l'Église des exemples saisissants d'évolution (et même de révolution) de la doctrine religieuse. Ainsi de l'usure : « On y trouve un précédent qui présente presque partout des aspects identiques à ceux de notre problème (le divorce) : une croyance ferme en un fondement scripturaire, la conviction que les déclarations des pères, les décrets des synodes et des papes l'excluaient absolument et pour toujours, que les théologiens avançaient des raisons solides, etc. »⁴² Le divorce n'est donc pas un cas unique.

2. Le divorce est habituellement vécu et perçu non seulement comme un échec, mais aussi comme l'aboutissement d'une situation dans laquelle il est impossible que la culpabilité morale des conjoints ne soit pas engagée. On en parle aussi habituellement comme d'une solution de facilité à laquelle ne consentiraient pas des personnes courageuses et généreuses, déterminées à prendre

40. J.G. Gerhartz, *ouvr. cité*, p. 203. Même position chez Naurois, *ouvr. cité*, qui après avoir rejeté le bien-fondé des arguments invoqués jusqu'à présent en faveur de la doctrine et de la pratique traditionnelles de l'Église, entreprend tout de même de les justifier par une nouvelle théorie sur le caractère général mais non universel de la loi d'indissolubilité qui inclurait en elle-même la possibilité de dissolution de certaines catégories de mariages mais non de toutes.

41. J.G. Gerhartz, *ouvr. cité*, pp. 207-209 ; P. Adnès, *ouvr. cité*, p. 159.

42. V.J. Pospishil, *ouvr. cité*, p. 83. K. Rahner, dans ses *Écrits théologiques* (t. III, p. 229), montre comment le sacrement de la confession a aussi subi une évolution que les théologiens déclareraient a priori impossible.

leur sort en main au lieu de s'abandonner au cours aveugle des circonstances. Cette façon de moraliser le débat ferme la voie à toute recherche positive, car elle préjuge déjà de la réponse : le divorce, d'essence purement négative, tout au plus concession à la fameuse « dureté de cœur », heurte le sens moral. Le bien est du côté de l'indissolubilité. Mais la question est précisément de savoir si le divorce est purement négatif, toujours lâche et moralement mauvais⁴³. Or il y a plus d'une cause au divorce, qui connaît donc plus d'une signification. Aussi sa notion n'est-elle pas moralement univoque. Il existe des cas où il est impossible, « même avec l'aide de conseillers conjugaux »⁴⁴, de renverser l'évolution qui mène à l'isolement, à l'indifférence, ou même à la haine, et cela pour des raisons fort diverses avec lesquelles la responsabilité personnelle des conjoints n'a parfois rien à voir. Les lourds déterminismes psychologiques et sociologiques qui pèsent sur la vie conjugale sont à eux seuls bien suffisants pour expliquer plus d'un échec matrimonial. Aussi le divorce peut-il être parfois un acte courageux de reprise de soi et de réorientation positive de son existence. Ou bien l'échec est-il toujours un péché ?

Le moralisme dégénère parfois en mentalité punitive. Celle-ci joue surtout dans la pastorale auprès des personnes dites « irrégulières ». Mais on la retrouve aussi dans le refus de reconnaître un caractère sacramentel au second mariage, dans l'hypothèse où le divorce est admis. Certains auteurs en effet veulent bien admettre la légitimité du divorce, mais refusent catégoriquement de « sacramentaliser » un second mariage. La théologie sacramentaire reçue, selon laquelle tout mariage entre deux personnes baptisées est *ipso facto* sacramentel, et pour laquelle le sacrement de mariage ne confère pas de caractère indélébile qui le rendrait non réitérable, est par elle-même impuissante à fonder une telle position. Celle-ci ne peut s'expliquer que par un jugement négatif porté sur un *second* mariage, et donc sur le divorce lui-même.

43. Il en va de même de la question de l'avortement, que la plupart des auteurs posent en des termes tels qu'elle devient insoluble. Au lieu de définir l'avortement dans sa réalité « physique », comme une interruption de grossesse délibérément provoquée, ils le définissent comme un meurtre, et font semblant de demander ensuite s'il se pourrait que dans certaines situations il soit légitime. Mais la définition même de l'avortement comme « meurtre » est un jugement moral. Pour pouvoir soulever en toute objectivité la question de la « moralité » d'un acte, il faut donner de celui-ci non une définition *morale* (qui préjuge de la réponse) mais une définition *physique*.

44. J.R. Bertolus, *ouvr. cité*, p. 47.

Le second mariage serait entaché d'un manque, d'un vice, d'une faute qui le rendrait inapte à devenir signe religieux dans l'Église et dans le monde. D'où pourrait bien provenir cette faute, sinon de l'échec du premier mariage ? Parce qu'ils ont connu un échec, qu'on ne peut laver de tout soupçon de culpabilité morale, les divorcés deviendraient des personnes « inhabiles » à être à nouveau dans l'Église porteurs de sacré, signes d'amour et d'espérance. Le mariage ne confère pas de caractère saint indélébile, mais le divorce, lui, marquerait d'un sceau infamant indélébile. On aurait donc enfin trouvé le péché irrémissible, le péché contre l'Esprit, celui qui ne peut être pardonné, qui ferme à tout jamais l'avenir du pécheur et le jette irrémédiablement dans l'enfer du passé ⁴⁵. Ce péché irrémissible, il fallait s'y attendre, concerne la sexualité et le mariage. C'est la même attitude punitive qui hier encore, reportant sur l'enfant « illégitime » la faute des amants, le frappait d'interdit moral et religieux et l'empêchait d'accéder au sacerdoce.

3. Cette attitude ne relève pas de la raison et de la connaissance, mais de la psychose sexuelle. Albert Görres, dans *Pathologie des katholischen Christentums*, se demandant d'où peut bien provenir le gauchissement de la morale sexuelle de l'Église, soutient que les systèmes de pensée et les théories rationnelles sont insuffisants à l'expliquer.

Les courants souterrains et jamais complètement maîtrisés du manichéisme, du platonisme et du stoïcisme, les théories biologiques déficientes et imaginatives du Moyen Âge, ou un scientisme logiquement insatisfaisant, sont certes des causes qu'il ne faut pas sous-estimer, mais on a suggéré qu'avait peut-être joué à côté d'elles une « psychose de célibataire » (dixit Maximos IV), qui sans nul doute existe çà et là ; on conçoit en effet que la situation psychique du clergé lui rende difficile de considérer sans préventions et sous tous ses rapports le problème du mariage et de la sexualité. — Cette opinion se fonde sur l'expérience massive de fautes pastorales à composantes affectives dans le ministère de la confession. Il est caractéristique qu'aujourd'hui encore la doctrine officielle de l'Église elle-même ait peine à triompher de ces survivances rigoristes. — Devant de telles observations, de plus en plus,

45. Car à supposer même que le divorce, juridiquement tolérable, fut toujours une faute morale, le refus de conférer au second mariage un caractère sacramentel n'équivaut-il pas au refus de pardonner cette faute ? Les divorcés traînaient à leur suite cette faute sans qu'il fût jamais possible d'en effacer les effets...

clergé et laïcs se posent une question : certaines tendances de la théologie morale traditionnelle, qui sont peut-être liées historiquement à un augustinisme affectif, au jansénisme ou, inconsciemment, à de la jalousie, à une agressivité et à des ressentiments, ne constituent-elles pas un obstacle pour atteindre dans les questions de morale sexuelle à... une « objectivité » pleinement libre ? ⁴⁶

Nietzsche avait-il donc raison ?

Avant qu'il (le sens biblique de la sexualité) n'ait pu créer une culture à sa taille, il a subi l'assaut de la *vague dualiste*, orphique et gnostique, ... (qui) s'infiltré dans le christianisme, stérilise son sens de la création, pervertit son aveu du mal, borne son espérance de réconciliation totale à l'horizon d'un spiritualisme étrié et exsangue. Ainsi prolifère, dans la pensée religieuse de l'Occident, la haine de la vie et le ressentiment anti-sexuel où Nietzsche avait cru reconnaître l'essence du christianisme. ⁴⁷

Comme à propos de toute incapacité fonctionnelle de nature psychique, la théologie catholique a besoin d'une psychanalyse. Elle pourra alors se placer dans les conditions subjectives requises à une perception juste et créatrice de la réalité.

46. Cité dans V. Steininger, *ouvr. cité*, p. 60, note 24. Steininger appuie sans restriction ce dur jugement, qu'il illustre par le comportement des exégètes face au texte de Mt 5, 32. Dans le Sermon sur la montagne, explique-t-il, on trouve côte à côte l'interdiction du serment, de la légitime défense et du divorce. De plus, tandis que les interdictions du serment et de la légitime défense sont formelles et absolues, ne souffrant aucune exception, l'interdiction du divorce est, elle, assortie d'une exception en cas de « fornication ». Or dans les conceptions et la conduite de l'Église, c'est l'interdiction du divorce qui ne laisse place à aucune exception, tandis que les interdictions du serment et de la légitime défense subissent de telles entorses qu'on ne peut pas parler d'infractions exceptionnelles mais bel et bien d'élimination. Comment un tel paradoxe a-t-il pu subsister dans la théologie ? « Une carence rationnelle aussi évidente dans la conception traditionnelle semblerait signaler des difficultés psychologiques fondamentales » (p. 60). Ce verdict trouve confirmation aussi dans la discordance qui existe entre la clémence de l'Église envers ceux et celles qui renoncent à leur vœu de célibat consacré, pourtant jugé irrévocable, et l'intransigeance de la même Église envers ceux et celles qui veulent divorcer.

47. P. Ricœur, *La merveille, l'errance, l'énigme*, dans *Esprit*, n° 289 (1960), p. 1668.

V. LA FOI, MAIS AUSSI L'AMOUR ET L'ESPÉRANCE

Quel serait le fondement théologique interne de la dissolubilité juridique du mariage sacramentel consommé ? Il est difficile, dans l'état actuel de la pensée théologique, de répondre à cette question. Nous pouvons cependant indiquer certaines pistes de recherche.

Pour dissoudre certains mariages, l'Église invoque présentement le motif de foi. Nous pourrions, par comparaison, parler du motif d'amour et du motif d'espérance.

1. — *Le sacrement de l'amour*

Le motif d'amour est sans contredit le premier et peut-être le plus important, puisqu'il est anthropologiquement et théologiquement interne au mariage, qui est le sacrement de l'amour⁴⁸.

A) Il faut partir d'une définition anthropologique du mariage. L'institution juridique indissoluble et la norme morale de fidélité sont en effet secondes par rapport au contenu humain positif ou réalité anthropologique du mariage. La norme morale a pour fonction de traduire la valeur en exigence de comportement. Quant à l'institution, elle a un double sens : comme expression de la volonté sociale, elle cherche à contraindre les individus à entrer dans la poursuite des fins que la société se donne et à assurer à celle-ci une nécessaire stabilité ; par rapport aux individus, elle apparaît comme le déploiement historique et le

48. On aura facilement compris que le privilège de l'amour invoqué ici ne doit pas être compris au sens de « l'économie » des Orientaux, qui est simple concession à la faiblesse humaine, à la « dureté de cœur » de l'homme. Elle est moins amour que sollicitude pastorale, même si elle est plus ouverte et positive que la « dureté de cœur » de l'Église catholique.

Il y a pourtant moyen de donner à « l'économie » un sens éminemment positif. *L'économie* renvoie à l'histoire du salut en tension vers le Royaume. Tenir compte de l'économie, c'est tenir compte de la situation historique particulière de l'*homo viator*. Or cette histoire ne s'avance pas invinciblement vers son terme. Elle connaît bien des reculs et des détours, et des reprises, qui sont parfois dus au péché de l'homme mais parfois aussi aux contingences et aux déterminismes qui pèsent sur l'homme sans qu'il y puisse grand-chose. Tenir compte de l'économie c'est donc faire la part qui revient aux détours et aux échecs de façon telle que l'histoire du salut ne s'arrête ni pour la collectivité ni pour l'individu.

support social d'un projet particulier, en l'occurrence le projet d'amour⁴⁹. Le problème du divorce vient du fait que l'indissolubilité, comme institution et comme norme, est l'expression de deux volontés qui ne se recoupent pas toujours exactement : la volonté sociale de stabilité, la volonté individuelle (du couple) de perpétuité.

Le mariage est d'abord « l'union d'amour de l'homme et de la femme, comportant normalement relations sexuelles, procréation, communauté de vie, prise en charge mutuelle, etc. »⁵⁰. Mais le mariage est aussi une institution juridique élaborée par la société, faite de droits et de devoirs réciproques entre les époux, entre eux et leurs enfants, et entre eux et la société. Ces deux aspects du mariage sont distincts mais aussi étroitement solidaires.

Le statut légal du mariage est, ou est supposé être, un cadre institutionnel propre à assurer à l'union d'amour de l'homme et de la femme les meilleures conditions d'épanouissement, en même temps qu'à garantir à la société, dans les meilleures conditions encore, qu'elle sera perpétuée par la fécondité des couples... On pourrait résumer cette interdépendance des deux définitions en disant que le mariage comme statut légal tend à la prise en charge par la société du mariage comme union d'amour et lui donne une investiture sociale. Les conditions posées par la société à l'accès de l'homme et de la femme qui s'aiment au statut légal sont la contrepartie de cette prise en charge de cette investiture.⁵¹

Pour de multiples raisons, on dit communément que de soi l'union d'amour ne devrait pas être brisée. Mais de fait, et pour

49. Voir P. Ricœur, *ouvr. cité*, pp. 1669-1671, et G. Durand dans le présent volume.

50. L. de Naurois, *ouvr. cité*, p. 53. Il faut être conscient de tout ce que cette définition du mariage doit à l'histoire proprement occidentale de l'institution matrimoniale. Sans que l'amour en fût sans doute jamais exclu, le mariage a longtemps servi des fins surtout économiques et politiques : permanence et gestion du patrimoine familial, échange commercial, peuplement de la cité, alliance tribale ou nationale, etc. Le mariage comme « communauté d'amour orientée vers l'achèvement spécifique et le perfectionnement des époux » est une réalité humaine individuelle et sociale tout à fait récente et localisée dans l'histoire, dont la reconnaissance officielle, dans l'Église, ne vient vraiment qu'à Vatican II. La *theologia perennis* du mariage, si elle ne veut pas confondre un des moments de l'histoire du mariage avec son invisible essence éternelle, doit donc accepter de se métamorphoser en compréhension chrétienne d'un fait culturel, d'une histoire humaine donnée et située dans le temps et l'espace, à travers lesquels les essences ne sont que « dynamiquement » identiques à elles-mêmes.

51. L. de Naurois, *ouvr. cité*, pp. 53-54.

de multiples raisons toujours, l'union d'amour dure ou ne dure pas, et passé un certain seuil psychologique, rien ni personne ne peut grand-chose pour la restaurer quand elle est brisée. La question est la suivante : lorsque l'union d'amour, que l'institution sociale prenait en charge et qui en retour prenait en charge les fins de la société, n'existe plus en fait et ne peut pas être restaurée, le mariage comme statut juridique peut-il et doit-il être dissous ? Y a-t-il un sens et un avantage quelconque à le maintenir à tout prix ?

B) À propos du *sacrement* de mariage et de la société religieuse, la question se pose exactement dans les mêmes termes. « On n'a pas le droit d'absolutiser du point de vue juridique la sacramentalité du mariage, de couper le sacrement juridiquement du mariage et ainsi de l'interpréter faussement. En effet le sacrement n'est pas quelque chose qui est « au-dessus, à côté du mariage ou lié à lui, mais c'est précisément le mariage lui-même et comme tel qui constitue, pour celui qui le vit, le sacrement. Plus il réussit à vivre et à construire son mariage dans la foi, plus celui-ci est 'sacrement' ». ⁵² L'amour et le sacrement sont internes l'un à l'autre. Il faut alors se demander si l'on peut et si l'on doit, dans le cas d'un mariage irrémédiablement ruiné, maintenir la permanence du lien comme institution juridique dans l'intérêt du sacrement, et si cela a même un sens ?

C) Lorsque le problème de l'indissolubilité juridique du mariage sacramentel consommé est ainsi formulé, il devient évident qu'on doit faire une place positive au divorce, sans qu'il soit besoin de le justifier longuement : pour la vérité et la vie de l'amour ! Il est mensonger, insensé et immoral de maintenir en place le statut juridique, civil ou religieux, d'un amour mort.

L'institution juridique, du point de vue du couple, a pour fonction et pour but d'extérioriser et de supporter la fidélité amoureuse. Celle-ci appelle certes, de la part du couple, une volonté ferme d'indissolubilité, et de la part de la société, une institution appropriée à ce projet. Mais vouloir maintenir cette institution lorsque de fait le projet a échoué et qu'on y a renoncé, c'est ériger le mensonge au rang d'institution légale. L'indissolubilité juridique absolue du mariage est un monument élevé sur la tombe de l'amour. Il est de même mensonger de vouloir, au nom de l'amour

52. J.G. Gerhartz, *ouvr. cité*, pp. 225-226. (Il cite lui-même J. Ratzinger.)

indéfectible de Dieu pour l'homme et du Christ pour l'Église, dont le sacrement de mariage est le signe, exiger la permanence du lien matrimonial lorsque l'amour a connu un échec définitif. Comment l'image institutionnalisée d'un amour humain mort pourrait-elle être le signe efficace d'un amour divin vivant ? L'intransigeance juridique témoigne ici au contraire de la primauté du droit et de l'institution sur l'amour, humain et divin. Quant au bien commun, civil ou ecclésial, il faut remarquer non seulement qu'il est relatif et provisoire, mais encore qu'il n'est pas extérieur aux individus. Le bien commun, selon sa définition la plus classique, est l'ensemble des conditions qui permettent aux individus d'atteindre leur fin. Quel est donc ce bien commun paradoxal qui obligerait des personnes à demeurer sur un échec définitif ?

Sous quelque biais qu'on le prenne, le mariage ne peut être l'institution et le sacrement de l'amour qu'à la condition qu'il puisse, comme l'amour et avec lui, naître et mourir et renaître. Gare au simplisme cependant. Autant l'interdiction absolue du divorce peut consacrer l'échec de l'amour, autant une permissivité excessive, minant la volonté de fidélité nécessaire à la réussite du mariage, peut également le consacrer. Quand un amour est-il irrémédiablement mort ? Il ne faut pas souffler la mèche qui fume encore...

D) Comme propriété juridique d'un contrat, l'indissolubilité traduit une exigence sociale de stabilité et une exigence personnelle de fidélité. Or en aucun cas, du moins du point de vue humain, cette exigence ne saurait se faire absolue. Car l'amour humain, lui, est dissoluble. C'est même dans sa nature de réalité humaine de l'être. Selon l'axiome fameux des scolastiques : tout ce qui un jour n'a pas existé, un jour n'existera pas. L'éternité n'appartient pas aux choses créées. L'indissolubilité n'est pas une propriété métaphysique de l'amour humain. La corruptibilité est malheureusement son lot. Ne discutons-nous pas du problème de l'échec matrimonial ? Aussi, autant il est absurde de poser à une réalité essentiellement corruptible une exigence d'absolue incorruptibilité, autant il est insensé de vouloir lier l'amour humain à une institution absolument indissoluble.

Le terme « indissolubilité », appliqué à l'amour humain, appartient à cette catégorie du langage que J.L. Austin nomme

« performative »⁵³. Il exprime un vœu, un désir, une volonté. Ne vaut-il pas mieux alors parler de désir de permanence, de vœu de perpétuité, de volonté d'indissolution, et par conséquent de possibilité et de conditions d'indissolution ? Aussi je propose de remplacer l'expression « indissolubilité du mariage » par le néologisme un peu barbare « indissolubilité du mariage ». Cette suggestion s'inspire du néologisme qu'avait forgé W.E. Hocking pour véhiculer sa réponse au problème de la mort : « the immortality of man »⁵⁴. Hocking prétendait, avec raison, que l'immortalité de l'homme est une idée fausse, car elle revient finalement à nier le problème, ou plus exactement la réalité qui donne naissance au problème qu'elle veut résoudre : la mort. Si on accepte l'idée d'immortalité, la mort en effet n'est qu'apparence et illusion. Mais ce qui confronte l'homme et le révolte, c'est la réalité de la mort. Aussi faut-il poser le problème de façon telle que la réalité de la mort ne soit pas niée. Aussi partant du fait de la mort et de la mortalité essentielle de l'homme, nous pouvons nous demander si l'homme peut survivre à la mort, s'il est « immortable » et à quelles conditions. De même dans le cas de l'amour humain et du mariage, il faut partir du fait que l'amour humain est mortel et nous demander si, et à quelles conditions, notre vœu de fidélité sans fin est réalisable. Le mariage, qui n'est pas indissoluble, est-il indissoluble ?

Le chrétien est ici directement renvoyé à son espérance. Car l'amour humain n'est pas et ne peut en aucune façon être « immortable » s'il est enserré dans le seul temps et la seule histoire des hommes. Il peut cependant accéder à la vie sans fin s'il entre dans le temps et l'histoire de Dieu.

2. — *L'espérance de la vie éternelle*

« La perspective eschatologique n'est pas un aspect du christianisme, elle est à tous égards le milieu de la foi chrétienne, le ton sur lequel tout, en elle, s'accorde, la couleur de l'aurore d'un jour nouveau attendu dans laquelle tout baigne ici. »⁵⁵ Tous les

53. Cité dans R.W. Jenson, *The Knowledge of Things Hoped For. The Sense of Theological Discourse*, New York, Oxford University Press, 1969, p. 14.

54. W.E. Hocking, *The Meaning of Immortality in Human Experience*, New York, 1957.

55. J. Moltmann, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*. Paris, Éditions du Cerf, 1970, p. 13.

dogmes, même celui de la création, ont une visée eschatologique, et qui ne la découvre pas ou ne la souligne pas tronque ces vérités de leur élément essentiel. La vie chrétienne, vivant déjà des « choses dernières », tend vers l'avenir, vers un achèvement historique, et ce but indique dans quel sens ces réalités religieuses doivent être comprises et vécues. Ainsi le Royaume de Dieu arrive, entre autres, bien sûr, par le mariage humain indissoluble. Et le mariage humain peut atteindre à la vie sans fin s'il veut bien entrer dans le Royaume de Dieu. C'est la parole de Jésus.

Comme réalité eschatologique, l'indissolubilité du mariage chrétien n'appartient pas à l'ordre de l'histoire mais à l'ordre du Royaume. Transcendante, elle atteint le monde et l'histoire, le mariage mondain et historique, à la manière du Royaume. De quelle manière ?

A) L'indissolubilité atteint le mariage humain comme une *folie*. Elle appartient à la catégorie paulinienne de « folie ». Aux yeux du monde, elle est insensée. Don de Dieu, elle vient à notre rencontre comme ce qui est autre, comme ce qui est inimaginable à partir du monde et des expériences déjà faites avec lui⁵⁶. Elle n'est pleinement compréhensible qu'en rapport avec cette autre folie chrétienne qu'est « le célibat pour le Royaume des cieux ».

Ce rapprochement n'est pas fortuit et ne vise aucunement au paradoxe. Des auteurs qui jouissent aujourd'hui d'une autorité particulière ne trouvent pas d'autre réalité que le mariage chrétien pour faire comprendre, par comparaison, le sens du célibat consacré⁵⁷. De même, mais en sens inverse, le célibat consacré nous aide à mettre en meilleure lumière le mariage chrétien. C'est d'ailleurs la perspective que le Nouveau Testament lui-même nous suggère en Mt 19, 3-12.

Interrogé par les Pharisiens sur la répudiation de la femme par son mari, Jésus répond que Dieu a voulu que le mariage soit indissoluble. Cette réponse n'exprime pas un vague idéal mais une volonté précise et rigoureuse. Cela apparaît clairement à la

Sur le sujet plus précis de l'eschatologie et du mariage, voir le texte de R. Lapointe dans le présent volume. J'ai également emprunté certaines expressions aux notes (polycopiées) du cours que l'abbé R. Quesnel donne à l'Université Saint-Paul d'Ottawa sur l'eschatologie et l'espérance.

56. Ces expressions sont de Moltmann, *ouvr. cité*, p. 13.

57. Cf. V. Steininger, *ouvr. cité*, pp. 145-147, qui cite K. Rahner et H. Urs von Balthasar.

réaction des disciples : « autant ne pas se marier » ! À leurs yeux, le mariage indissoluble est une charge insupportable. L'expérience des Anciens n'enseigne-t-elle pas que le divorce est une nécessité de la vie ? La réaction négative des disciples fournit à Jésus l'occasion d'apporter de nouvelles précisions : « Tous ne comprennent pas ce langage, mais ceux-là seulement à qui c'est donné. Il y a, en effet, des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère, il y a des eunuques qui le sont devenus par l'action des hommes, et il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels en vue du Royaume des Cieux. Comprenez qui pourra ! » (vv. 11-12).

On a communément interprété ces deux versets non comme un complément sur la doctrine du mariage indissoluble livrée aux versets 4-9, mais comme un enseignement nouveau ayant pour objet le célibat, auquel fait allusion le v. 10. Ils auraient, dans la bouche de Jésus, le sens suivant : « Oui, vous avez raison, il est meilleur de ne pas se marier. Cependant, si je vous conseille le célibat, ce n'est pas dans le but d'échapper aux inconvénients du mariage indissoluble, mais uniquement parce qu'il représente une voie d'accès plus sûre au Royaume des cieux. Il s'agit là d'ailleurs d'un don de Dieu qui n'est pas fait à tous. » Autrement dit, on trouverait ici le même enseignement qu'en I Cor 7, 7 et 7, 25-40.

J. Dupont, après d'autres, a bien montré que cette interprétation est foncièrement erronée, et que les versets 11-12 ont été placés là par Matthieu comme un complément à la doctrine de l'indissolubilité du mariage⁵⁸. Mais le sens qu'il leur prête, fort original et intéressant, est cependant insatisfaisant. Selon lui, ils se rapportent uniquement à la fameuse clause matthéenne, i.e. à l'interdiction de se remarier qui est faite à l'homme qui a répudié sa femme pour cause d'inconduite (c'est ainsi que J. Dupont traduit la clause), et voudraient dire, dans la même veine que des textes comme Mt 5, 29-30 et 18, 8-9 : « Oui, cette interdiction semble inhumaine, mais il vaut mieux demeurer eunuque volontaire que de brûler dans la géhenne en contrevenant à cette interdiction. » Il est difficile de voir comment une telle restriction peut être fondée, même si son sens général offre une solution alléchante au casse-tête de l'exégèse. Comme la réaction des dis-

58. J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile. Matthieu 19, 3-12 et parallèles*, Desclée De Brouwer, 1959, pp. 159-222.

ciples, la répartition de Jésus concerne plutôt le sens même de l'indissolubilité du mariage. Son sens est alors le suivant : « La situation des gens qui doivent vivre le mariage indissoluble vous semble insensée et insupportable, mais elle est en fait identique à celle des gens qui demeurent célibataires pour le Royaume bien qu'il s'agisse là, aux yeux du monde, d'une situation insensée et infamante. » Les deux situations sont des « folies ». Elles sont aussi difficiles et exceptionnelles l'une que l'autre. D'ailleurs, il n'est pas donné à tous de les vivre.

Cette vue se trouve confirmée par l'épisode du jeune homme riche, rapporté quelques lignes plus loin, qui offre au dire même de J. Dupont un excellent recours pour comprendre le sens exact des vv. 11-12. À l'affirmation de Jésus concernant la grande difficulté d'entrer dans le Royaume, les disciples réagissent par la consternation : « À ce compte-là qui donc pourra être sauvé ? » Et Jésus répond, littéralement : « Pour les hommes c'est impossible, mais pour Dieu c'est possible » (v. 26). Ainsi l'enseignement de Jésus sur le mariage (19, 3-9) et le salut (19, 23-24), qui semble impossible d'un point de vue humain (19, 10 et 19, 25), devient possible avec Dieu (19, 11-12 et 19, 26) pour ceux à qui c'est donné.

B) Folie qu'il n'est pas donné à tous de vivre, l'indissolubilité atteint le mariage comme une *promesse*. Les paroles de Jésus ne sont pas de l'ordre de l'exposé ou de l'information. Elles sont annonciatrices du Royaume qui vient, qui déjà se rend présent ici et là. Elles sont paroles de promesse, ouvrant à l'homme un avenir inédit et donnant à l'espérance son envol parce qu'il s'agit d'un avenir qui ne naît pas de la liberté et de l'action de l'homme mais de la liberté créatrice de Dieu ⁵⁹.

Objet de promesse et d'espérance, l'indissolubilité du mariage est chose certaine, assurée, mais encore à venir, qui ne sera pleinement réalisée que dans l'accomplissement final du Royaume. Ici-bas et maintenant, elle est en tension. Donnée en germe, elle tend vers la gloire finale. Nous devons donc opérer un renversement de la perspective traditionnelle. On disait : le mariage est indissoluble jusqu'à la mort de l'un ou l'autre des conjoints. Mais en réalité le mariage *sera* indissoluble lorsqu'il aura vaincu la

59. Cf. J.B. Metz, *L'Église et le monde*, dans *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Éditions du Cerf, 1967, pp. 145-146.

mort. Celle-ci, loin de dissoudre le mariage, marque plutôt, avec son entrée définitive dans le Royaume, et pour ceux à qui cela est donné, le commencement de son absolue et définitive indissolubilité. Entre-temps, il relève de la liberté de l'homme et connaît tous les avatars de l'histoire.

C) Cela ne veut pas dire que la fidélité amoureuse est renvoyée « à la fin » et que le mariage est aujourd'hui purement et simplement dissoluble. L'eschatologie a une « efficacité mobilisatrice, révolutionnaire et critique sur l'histoire à vivre maintenant »⁶⁰. Parce qu'elle oriente vers l'avenir, elle est aussi un départ, un exode. Parce qu'elle débloque l'horizon, l'espérance libère le présent et appelle la liberté créatrice à se déployer dans l'histoire.

L'indissolubilité promise du mariage chrétien engage donc la praxis du chrétien et de l'Église, même au niveau juridique. Le chrétien doit s'engager dans un projet de mariage qui tend à l'indissolubilité et dont la fidélité est la loi fondamentale. L'Église doit mettre en place toutes les institutions et déployer tous les efforts nécessaires pour promouvoir ce projet et l'amener jusqu'à terme. Cette volonté individuelle et collective d'indissolubilité constitue la réponse fidèle à la promesse de Dieu : c'est dans ce projet d'amour indéfectible qu'arrive le Royaume. Elle ne doit pas cependant se fanatiser ni s'impatier, sous peine d'oublier le moment précis de l'histoire dans lequel elle est engagée et donc de fermer définitivement dans certains cas l'horizon qu'elle voulait ouvrir. Le projet chrétien de mariage indissoluble est soumis aux lourds déterminismes de l'histoire présente, et l'échec matrimonial même des chrétiens est plus qu'une simple possibilité, c'est une réalité largement répandue. Interdire à ces personnes de former un nouveau projet d'amour indéfectible et indissoluble, qui cette fois peut-être réussira, n'est-ce pas aussi stériliser la promesse de Dieu et tuer l'espérance ? L'histoire du salut n'est-elle pas l'histoire des échecs sur lesquels les hommes de Dieu refusent de se fixer, l'histoire des incessantes reprises de l'histoire sainte ?

60. J. Moltmann, *ouvr. cité*, p. 11.

VI. CONCLUSION

Au terme de nos réflexions, nous voilà revenus à notre première constatation : le problème de l'indissolubilité et du divorce est trop complexe, de la complexité de la vie et de la mort, pour qu'on cède à la tentation d'adopter une solution simpliste, unilatérale, fanatique. Il est impossible de nier que l'indissolubilité du mariage réponde à la foi et à l'espérance chrétiennes, ou que le divorce soit déjà au plan humain vécu comme un échec. Et ces faits engagent la pratique du chrétien et de l'Église. Mais il est aussi impossible de ne pas reconnaître la mortalité essentielle des choses humaines, de ne pas reconnaître aussi le caractère eschatologique du mariage indissoluble de même que l'incertitude des temps de l'Église. Ces faits aussi engagent la pratique du chrétien et de l'Église. Cette pratique devra savoir se maintenir sur la crête fine qui sépare les deux abîmes. Car il existe deux façons de consacrer définitivement l'échec de l'amour humain et de l'espérance chrétienne : une interdiction absolue du divorce, qui enchaîne irrémédiablement un homme et une femme à leur amour mort ; une permissivité excessive à l'égard du divorce, qui mine la volonté de fidélité et ne favorise pas la renaissance ou la survie d'un amour qui n'est pas irrémédiablement mort. Pour le dire en clair : il faut viser à l'indissolubilité, tout en admettant la nécessité du divorce. Ou encore : il faut faire une place positive au divorce, tout en tâchant de le rendre impossible. Faut-il s'étonner que le mariage n'échappe pas à la complexité qui s'attache à toutes les autres réalités humaines fondamentales ?

Je n'ai rien dit des aménagements juridiques et pastoraux concrets qu'appelle la solution ici proposée. Je préfère laisser cette tâche délicate aux experts canonistes et aux pasteurs expérimentés. J'entrevois, en gros, deux possibilités. 1° La légitimité du divorce dans certains cas devrait être franchement reconnue dans le droit ecclésiastique, tout en maintenant une norme d'indissolubilité. Autrement dit, tout mariage, même le mariage sacramentel consommé serait, du point de vue juridique, relativement indissoluble. On pourrait inscrire comme motifs de divorce ceux, par exemple, que G. Lesage, à partir des définitions de Vatican II et à l'aide

des sciences modernes de l'homme, énumère comme motifs de nullité. 2° Une deuxième possibilité, qui me semble préférable, est la suivante : qu'on abolisse purement et simplement les cours matrimoniales ecclésiastiques et qu'on redonne cette compétence à l'autorité civile (comme c'était le cas avant que l'Église ne s'approprie toute la juridiction en matières matrimoniales) ; qu'on remplace ces cours par des commissions pastorales chargées d'aider les couples chrétiens en difficulté à décider eux-mêmes, devant Dieu et devant leur conscience, s'ils sont ou non libres de rompre leur mariage pour en contracter un autre ⁶¹.

Que l'on adopte l'une ou l'autre solution, il faut bien se rendre compte qu'elle sera toujours une solution de dernière heure, un ultime recours. On ne doit pas attendre en effet qu'un couple soit rendu « à l'article du divorce » pour songer à lui et à l'indissolubilité de son mariage. Il faut que depuis le tout début, l'Église soit présente au couple ; que toute la communauté chrétienne et ses institutions accompagnent et supportent son aventure conjugale pour tâcher de lui procurer l'atmosphère et les conditions qui rendront possible sa permanence et impossible le divorce. Autrement dit, il est essentiel qu'on développe dans l'Église une pastorale conjugale et familiale positive et créatrice de réalité conjugale et familiale. On doit à ce propos dénoncer une certaine hypocrisie fondamentale de l'Église en tout ce qui a trait au mariage et à la sexualité. Deux exemples frappants illustreront cette affirmation. 1° L'Église catholique romaine prêche la parenté responsable et une nécessaire régulation des naissances. Mais en même temps, créant un tabou autour des « sources de la vie » qu'il n'appartiendrait pas à l'homme « artifex » de maîtriser, elle condamne les méthodes et les moyens les plus efficaces qui permettraient aux parents chrétiens de vivre l'idéal qu'elle-même leur fixe. De plus, non seulement elle-même n'invente aucune institution efficace qui aiderait les parents à assumer pleinement, et de façon libératrice, leur rôle et leurs responsabilités de parents, mais elle regarde avec suspicion, et même dénonce, les organismes civils de planning familial. 2° L'Église catholique romaine condamne sévèrement l'avortement. Mais quelle éducation sexuelle dispense-t-elle et quelle méthode de régulation des naissances propose-t-elle

61. Suggestion déjà faite en 1968 par le président du tribunal matrimonial d'un grand diocèse américain. Cf. M. Marcotte, *L'Église et l'échec matrimonial*, dans *Relations*, n° 369 (1972), p. 69.

qui élimineraient le plus possible les grossesses indésirables et les risques d'avortement ? Quelles institutions économiques et politiques aide-t-elle à instaurer qui contribueraient à la promotion de la famille et de la parenté, qui allégeraient le fardeau de l'éducation des enfants, qui conduiraient à la reconnaissance positive et « valorisante » de la parenté responsable dans notre société ? Quels efforts pastoraux déploie-t-elle qui empêcheraient les couples d'en venir finalement à cette solution de désespoir (de désespérance) qu'est l'avortement ? — On retrouve la même schizophrénie dans le cas du divorce. L'Église condamne sans rémission le divorce, qu'elle voudrait rendre impossible. Mais avec quelle facilité et quelle insouciance elle admet au mariage des personnes qui n'y sont aucunement préparées. (Ne devrait-elle pas rendre le mariage au moins aussi difficile d'accès que le divorce ?) Quels efforts et quels gestes concrets accomplit-elle pour supprimer les causes psychologiques et sociologiques du divorce ? Existe-t-il des institutions ecclésiastiques dont la tâche spécifique serait de supporter, autrement qu'en paroles creuses, les époux chrétiens et les aider à surmonter tous les obstacles qui peuvent se présenter pour contrer leur projet de mariage indissoluble ?

La tâche de l'Église aujourd'hui ne consiste pas simplement ni d'abord à permettre ou défendre le divorce. Elle consiste à rendre possible, dans le réel monde moderne, le mariage chrétien indissoluble. Et cela implique plus que la proclamation verbeuse d'un idéal élevé, cela implique qu'on s'attelle à la tâche ardue, pastorale mais aussi politique, de créer dans l'Église et la société les supports et les conditionnements psychologiques, sociaux, économiques et politiques qui rendront concrètement possible la réalisation de cet idéal. Notre espérance est-elle mobilisatrice ?

Publications récentes sur le divorce

André Guitard

1. ÉCRITURE SAINTE ¹

- AMRAM, David Werner. *The Jewish Law of Divorce, according to Bible and Talmud*. 2nd ed. New York, Hermon Press, 1968. 224p.
- * BOURGEAULT, Guy. « Fidélité conjugale et divorce ; essai de théologie biblique » in *Science et Esprit* 24 (1972) 155-175.
- DUPONT, Jacques. *Mariage et divorce dans l'Évangile* ; Matthieu 19, 3-12 et parallèles. Bruges, Abbaye de Saint-André, 1959. 239p.
- HARRINGTON, Wilfrid J. « The New Testament and Divorce » in *Irish Theological Quarterly* 39 (1972) 178-187.
- HARRINGTON, Wilfrid J. *The Promise to Love* ; a scriptural view of marriage. Staten Island, Alba House, 1968. 141p.
- HOFFMANN, Paul. « Parole de Jésus à propos du divorce, avec l'interprétation qui en a été donnée dans la tradition néo-testamentaire » in *Concilium* 55 (1970) 49-62.
- HURLEY, Michel. « Christ and Divorce » in *Irish Theological Quarterly* 35 (1968) 58-72.
- ISAKSSON, Abel. *Marriage and Ministry in the New Temple* ; a study with special reference to Mt. 19, 3-12 and I Cor. 11, 3-16. Lund, Gleerup, 1965. 210p.
- LEENHARDT, Franz J. « Les Femmes aussi... À propos du billet de répudiation » in *Revue de Théologie et de Philosophie* 19 (1969) 31-40.
- MCGRATH, R. H. « Divorce (in the Bible) » in *New Catholic Encyclopedia*, New York, McGraw-Hill, 1967, v. 4, pp. 930-931.

1. Les auteurs dont les noms sont précédés d'un astérisque sont canadiens.

- MAHONEY, Aidan. « A New Look at the Divorce Clauses in Mt 5, 32 and 19, 9 » in *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968) 29-38.
- MOINGT, Joseph. « Le Divorce 'pour motif d'impudicité' (Matthieu 5, 32 ; 19, 9) » in *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968) 337-384.
- O'SHEA, William J. « Marriage and Divorce : the Biblical Evidence » in *Theology Digest* 19 (1971) 4-8.
- OLSEN, V. Norskov. *The New Testament Logia on Divorce ; a study of their interpretation from Erasmus to Milton*. Tübingen, Mohr, 1971. 161p.
- PIPER, Otto A. « The Broken Family in the Bible » in *Pastoral Psychology* 18 (Dec. 1967) 14-21.
- QUESNELL, Quentin. « Made Themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven (Mt 19 : 12) » in *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968) 335-358.
- * RAMAROSON, Leonard. « Une nouvelle interprétation de la 'clausule' de Mt 19, 9 » in *Science et Esprit* 23 (1971) 247-251.
- * SABOURIN, Léopold. « Les Incises sur le divorce (Mt 5 : 32 ; 19 : 9) » in *Bulletin de Théologie Biblique* 2 (1972) 80-87.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Le Mariage ; réalité terrestre et mystère de salut*. Tome I. Paris, Éd. du Cerf, 1966. 356p.
- SHANER, Donald W. *A Christian View of Divorce, according to the Teachings of the New Testament*. Leiden, Brill, 1969. 115p.
- VAWTER, Bruce. « The Biblical Theology of Divorce » in *Catholic Theological Society of America. Proceedings* 22 (1967) 223-243.
- VOELTZEL, René. « Divorce et indissolubilité du mariage dans la Bible » in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, pp. 49-81.
- VOLLEBREGT, G. N. *Le Mariage*. Sherbrooke, Éd. Paulines, 1970. 157p. (Collection « Thèmes bibliques », 2).

2. DOCUMENTS ECCLÉSIASTIQUES

- BOILLON, Pierre, Év. « L'Église et les divorcés remariés » in *Documentation Catholique* 68 (1971) 197, 200.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE, CHILI. « La Pensée marxiste sur le divorce » in *Documentation Catholique* 68 (1971) 248-249.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE, ITALIE. « Déclaration sur le divorce » in *Documentation Catholique* 67 (1970) 23-24.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE, ITALIE. « Les Évêques italiens et la loi sur le divorce » in *Documentation Catholique* 68 (1971) 247-248.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE, ITALIE. « Mariage et famille aujourd'hui en Italie » in *Documentation Catholique* 67 (1970) 15-23.

- * CONFÉRENCE ÉPISCOPALE, QUÉBEC. « Face au divorce et aux problèmes du mariage et de la famille ; réflexions pastorales » in *Église Canadienne* 3 (1970) 299-301.
- * « Les Églises et le divorce ; mémoire des Églises chrétiennes du Canada présenté au ministre fédéral de la Justice » in *Relations* 28 (1968) 23.
- * KUNTZ, J. M. « The Teaching of Pope Pius XII on the Indissolubility of Marriage » in *Revue de l'Université d'Ottawa* 38 (1968) 40-62.
- * MARCOTTE, Marcel. « L'Épiscopat canadien et le divorce » in *Relations* 27 (1967) 137.
- Le Mariage* ; présentation et tables par les Moines de Solesmes. Tournai, Desclée et Cie, 1954. 513p. (Collection « Les enseignements pontificaux »).
- PAUL VI. 8 janvier 1967. « L'Indissolubilité du Mariage » in *Documentation Catholique* 64 (1967) 318.
- PAUL VI. 4 mai 1970. « Allocution aux 'Équipes Notre-Dame' » in *Documentation Catholique* 67 (1970) 502-506.
- PAUL VI. 22 décembre 1970. « Allocution au Sacré-Collège » in *Documentation Catholique* 68 (1971) 56-59.
- PAUL VI. 28 mars 1971. « Motu proprio 'Causas matrimoniales' » in *Documentation Catholique* 68 (1971) 605-606.
- RENARD, Alexandre, Card. « Allocution au Congrès national français des associations familiales catholiques » in *Documentation Catholique* 68 (1971) 227-230.
- ZOGHBY, Élias, Év. « Le remariage du conjoint innocent ; interventions au Concile » in *Documentation Catholique* 62 (1965) 1901-1908.

3. HISTOIRE

- BEVILACQUA, Anthony J. « The History of the Indissolubility of Marriage » in *Catholic Theological Society of America. Proceedings* 22 (1967) 253-308.
- CORIDEN, Jacobo A. *The Indissolubility Added to Christian Marriage by Consummation* ; an historical study of the period from the end of the patristic age to the death of Pope Innocent III. Romae, Officium Libri Catholici, 1961. 75p.
- CROUZEL, Henri. *L'Église primitive face au divorce ; du premier au cinquième siècle*. Paris, Beauchesne, 1971. 410p.
- CROUZEL, Henri. « Les Pères de l'Église ont-ils permis le remariage après séparation ? » in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 70 (1969) 3-43.

- CROUZEL, Henri. « Remarriage after Divorce in the Primitive Church : A Propos of a Recent Book » in *Irish Theological Quarterly* 38 (1971) 21-41.
- CROUZEL, Henri. « Séparation ou remariage selon les Pères anciens » in *Gregorianum* 47 (1966) 472-494.
- FRANSEN, Gérard. « La Formation du lien matrimonial au Moyen Âge » in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, CERDIC, 1970, pp. 106-126.
- FRANSEN, Piet. « Le Divorce pour motif d'adultère au Concile de Trente (1563) » in *Concilium* 55 (1970) 83-92.
- GAUDEMET, Jean. « Le Lien matrimonial ; les incertitudes du Haut Moyen Âge » in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, CERDIC, 1970, pp. 81-105.
- HUIZING, Peter. « La Dissolution du mariage depuis le Concile de Trente » in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, CERDIC, 1970, pp. 127-145.
- KENKEL, W. F. « Divorce » in *New Catholic Encyclopedia*, New York, McGraw-Hill, 1967, v. 4, pp. 928-930.
- POSPISHIL, Victor J. « Divorce and Remarriage in the Early Church » in *Irish Theological Quarterly* 38 (1971) 338-347.
- RITZER, K. *Le Mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*. Paris, Éd. du Cerf, 1970. 494p.
- VAN DER WAL, Nicolaas. « Aspects du développement historique du droit et de la doctrine ; l'influence du droit séculier sur la conception du mariage dans l'Église d'Orient » in *Concilium* 55 (1970) 71-76.

4. PHILOSOPHIE

- GRISEZ, Germain G. « Rational Ethics Says 'No' » in *Commonweal* 86 (1967) 122-125.
- PELLE-DOUEL, Y. « Approche philosophique du problème de la fidélité » in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, pp. 101-107.

5. THÉOLOGIE

- ADNES, Pierre. *Le Mariage*. Tournai, Desclée, 1963. 218p. (Collection « Le mystère chrétien »).
- ANDERSON, C. G. « Divorce and Indissolubility : A Question of Faith » in *Homiletic and Pastoral Review* 69 (1968-69) 210-215.

- ASSOCIATION DE THÉOLOGIENS POUR L'ÉTUDE DE LA MORALE. Congrès, Chevilly-la-Rue, 1970. *Divorce et indissolubilité du mariage*. Paris, Éd. du Cerf, 1971. 167p.
- * BOURGEAULT, Guy [et] HARVEY, Julien. « Ce que Dieu a uni... » in *Relations* 30 (1970) 331-336.
- DAILEY, R. « Divorce (Moral Aspect) » in *New Catholic Encyclopedia*, New York, McGraw-Hill, 1967, v. 4, pp. 931-932.
- DOMINIAN, J. « Marriage, Divorce and Nullity » in *Tablet* 225 (1971) 400-401.
- GERHARTZ, Johannes Günter. « L'Indissolubilité du mariage et sa dissolution par l'Église dans la problématique actuelle ; à la recherche du fondement de l'indissolubilité juridique absolue du mariage sacramentel consommé » in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, CERDIC, 1970, pp. 198-234.
- * HARVEY, Vincent. « Au Québec point de divorce. IV : Évolution théologique » in *Maintenant* 65 (1967) 164-167.
- JACQUEMET, G. « Divorce civil » in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1952, v. 3, col. 912-930.
- JOSSUA, Jean-Pierre. « Fidélité de l'amour et indissolubilité du mariage chrétien » in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, pp. 111-120.
- LABOURDETTE, M.-Michel. « Problèmes du mariage » in *Revue Thomiste* 71 (1971) 99-120.
- LECLERCQ, Michel. *Le Divorce et l'Église ; le mariage est-il toujours indissoluble ?* Paris, Fayard, 1969. 156p.
- L'HUILLIER, Pierre. « Un point de vue orthodoxe à propos du divorce » in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, pp. 121-124.
- MCMANUS, James. « Moral Theology Forum : The Invalidly Married and Admission to the Sacraments » in *Clergy Review* 55 (1970) 123-131.
- « Mariage, divorce et mariages mixtes dans une perspective protestante ; rapport au Synode de l'Église évangélique vaudoise, 24-30 août 1969 » in *Idoc International (Français)* 11 (1969) 44-61.
- MELIA, Élie. « Le Lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Église orthodoxe » in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, CERDIC, 1970, pp. 180-197.
- MURPHY, F. X. « Divorce » in *A Catho'ic Dictionary of Theology*, London, Nelson, 1967, v. 2, pp. 174-177.
- « New Thinking on Divorce » in *Herder Correspondence* 5 (1968) 35-44.
- O'CALLAGHAN, Denis. « Theology and Divorce » in *Irish Theological Quarterly* 37 (1970) 210-222.

- POSPISHIL, Victor J. « Divorce and the Power of the Keys » in *Ecumenist* 5 (1966-67) 65-68.
- POSPISHIL, Victor J. *Divorce et remariage* ; pour un renouvellement de la doctrine catholique. Tournai, Casterman, 1969. 239p.
- RUETHER, Rosemary. « Divorce : No Longer Unthinkable » in *Commonweal* 86 (1967) 117-122.
- STEININGER, V. *Peut-on dissoudre le mariage ?* Paris, Éd. du Cerf, 1970. 187p.
- THOMPSON, Thomas L. « A Catholic View on Divorce » in *Journal of Ecumenical Studies* 6 (1969) 53-67.
- VOELTZEL, René. « Le Lien matrimonial en climat protestant » in *Le Lien matrimonial*!, Strasbourg, CERDIC, 1970, pp. 149-179.

6. PSYCHOLOGIE ET PSYCHIATRIE

- BERTOLUS, J. R. « Les Problèmes du choix du conjoint ; les conflits et les causes de rupture du lien matrimonial » in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, CERDIC, 1970, pp. 38-48.
- LEMAIRE, Evelynne. « Le Point de vue du conseiller conjugal » in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, pp. 155-157.
- * LORTIE, Gilles. « Au Québec point de divorce. III : La psychiatrie » in *Maintenant* 65 (1967) 162-164.
- ORAISON, Marc. « Le Point de vue du pasteur » in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, pp. 159-164.
- SAUL, Leon J. *Fidelity and Infidelity* ; and what makes or breaks a marriage. Philadelphia, Lippincott, 1967. 244p.
- SULLIVAN, Joseph Deuel. « Divorce and Psychosocial Change » in *Catholic Theological Society of America. Proceedings* 22 (1967) 245-251.
- THIBAUT, Odette. *Le Couple aujourd'hui*. Tournai, Casterman, 1971. 157p. (Collection « Vie affective et sexuelle », 10).
- WIDLOCHER, D. « Approche psychologique du problème de la fidélité » in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, pp. 85-99.

7. PASTORALE

- ALLEN, William F. « Pastoral Care of the Invalidly Married » in *Pastoral Life* 19 (Oct. 1970) 35-40 ; 19 (Nov. 1970) 38-43.
- « Aux Pays-Bas : Le P. Schillebeeckx plaide pour la reconnaissance du second Mariage » in *Informations Catholiques Internationales* 346 (1969) 15.

- BASSETT, William W. « Divorce and Remarriage — The Catholic Search for a Pastoral Reconciliation » in *American Ecclesiastical Review* 162 (1970) 20-36 ; 92-105.
- BOSCO, Antoinette. « Divorce and Remarriage » in *Catholic Mind* 70 (June 1972) 41-47.
- * CHARPENTIER, Serge. « Le mariage stable : une utopie ? un défi ? Le mariage, oui ou non ? » in *Relations* 30 (1970) 328-330.
- « Christians Divorced and Remarried » in *Idoc International (American)* 5 (1970) 48-52.
- CONFÉDÉRATION NATIONALE FRANÇAISE DES ASSOCIATIONS FAMILIALES CATHOLIQUES. « Le Divorce par consentement mutuel » in *Documentation Catholique* 67 (1970) 26.
- DE RANITZ, Richard. « Should the Roman Church Recognize Divorce ? » in *Listening* 6 (1971) 60-70.
- DIVORCED MINISTER. « The Effect of a Divorce on a Minister's Life » in *Pastoral Psychology* 18 (Dec. 1967) 33-38.
- « Les Divorcés remariés ; le travail de l'équipe de recherche » in *Parole et Mission* 12 (1969) 21-44.
- DOHERTY, George. « Divorce : A Pastoral Dilemma » in *Listening* 4 (1969) 40-46.
- DU PLESSIS, F. « Pastorale des divorcés en milieu populaire » in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, pp. 127-130.
- EMERSON, James G. « The Church and the Divorced Woman » in *Pastoral Psychology* 18 (Dec. 1967) 22-28.
- * GUY, André. « Pour les temps de crise... et pour les éviter ; le counselling matrimonial » in *Relations* 30 (1970) 345.
- HARING, Bernard. « Pastorale pour les divorcés et les époux illégitimes » in *Concilium* 55 (1970) 113-120.
- HENRY, Antonin-Marie. « Les divorcés remariés dans la communauté chrétienne » in *Parole et Mission* 12 (1969) 7-19.
- HOFFMANN, Werner. *Impasses conjugales... Comment en sortir*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968. 99p.
- KAVANAUGH, James. « Mariage chrétien et divorce » in *Non à la vieille Église*, Paris, Grasset, 1968, pp. 167-185.
- * LABROSSE, Gérard. « Au Québec point de divorce. II : La Pastorale » in *Maintenant* 65 (1967) 160-162.
- LAURENTIN, René. « Les Divorcés » in *Enjeu du deuxième Synode et contestation dans l'Église*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, pp. 216-230.
- LOCHT, Pierre de, éd. *L'Église et l'échec de l'amour humain*. Paris, Le Centurion, 1971. 172p.
- LOCHT, Pierre de. « Théologie de la pastorale des divorcés » in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, pp. 137-152.

- McAULEY, Claire. *Ceux que Dieu n'a pas unis* ; témoignage d'un couple. Mulhouse, Salvator, 1962. 151p.
- * MARCOTTE, Marcel. « Les Couples irréguliers dans l'Église » in *Relations* 32 (1972) 46-49.
- MAYHEW, Keven. « Catholic Church and Divorce » in *Catholic Mind* 66 (Feb. 1968) 1-4.
- NATALIS, J. « L'Attitude pastorale face aux divorcés » in *Foi et le Temps* 2 (1972) 259-278.
- PETITCOLAS, A. « Pastorale des divorcés en milieu 'indépendant' » in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, pp. 131-135.
- POSPISHIL, Victor J. « The Damned Millions : The Problem of Divorced Catholics » in *Homiletic and Pastoral Review* 69 (1968-69) 95-105.
- ROLIN, Céline. *La Femme devant le divorce*. Tournai, Casterman, 1968. 264p.
- SAVARD, Aimé. « Couple et mariage dans le monde moderne ; dossier » in *Informations Catholiques Internationales* 411 (1972) 6-15.
- « La Situation des divorcés remariés » in *Idoc International (Français)* 19 (1970) 17-21.
- « Un catholique peut-il demander le divorce ? » in *Anneau d'Or* 131 (1966) 331-339.
- WIESER, Francis. « Divorce, Remarriage and the Sacraments » in *Catholic Mind* 69 (March 1971) 34-38.

8. DROIT CIVIL

- * ALLEN, Patrick. « Le Divorce en marche aux États-Unis et au Canada » in *Action Nationale* 56 (1966-67) 144-148.
- * BOHÉMIER, Albert. « Le Droit de la famille au Québec » in *Relations* 26 (1966) 132-136.
- CARBONNIER, Jean. « La Statistique du divorce ; état des recherches » in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, CERDIC, 1970, pp. 11-37.
- CHEHATA, Chapik. « Le Lien matrimonial en Islam » in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, CERDIC, 1970, pp. 57-69.
- CHOUCHENA, Emmanuel. « Le Lien matrimonial dans le judaïsme » in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, CERDIC, 1970, pp. 49-56.
- * CORBEIL, Micheline. « Au Québec point de divorce. I : Le droit » in *Maintenant* 65 (1967) 158-159.
- * DESCHENES, Bernard M. « Le Tribunal de la famille : pour quand ? » in *Relations* 30 (1970) 346-347.
- DRINAN, Robert F. « Contemporary Dilemmas in American Family Law » in *Catholic Mind* 66 (Sept. 1968) 14-23.

- FORGET, L. « Divorce » in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968, v. 5, pp. 725-727.
- GAUDEMET, Jean. « En guise de conclusion » in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, CERDIC, 1970, pp. 235-242.
- GRANFIELD, D. « Divorce (U.S. Law of) » in *New Catholic Encyclopedia*, New York, McGraw-Hill, 1967, v. 4, pp. 932-933.
- LIBMANN, Jean. *Le Divorce*. Tournai, Casterman, 1971. 163p. (Collection « Vie affective et sexuelle », 9).
- « La Loi sur le divorce viole le Concordat ; note de 'l'Osservatore Romano' » in *Documentation Catholique* 67 (1970) 25.
- * MARCOTTE, Marcel. « La Réforme de la loi canadienne du divorce » in *Relations* 27 (1967) 261-266.
- * MARCOTTE, Marcel. « Vers une nouvelle loi du divorce » in *Relations* 28 (1968) 2-3.
- * MONBOURQUETTE, Jean. « La loi sur le divorce, un échec social ? » in *Prêtres et Laïcs* 22 (1972) 381-386.
- RIBES, Bruno. « Vers un assouplissement de la législation sur le divorce ? » in *Études* 332 (1970) 843-861.
- ZAHAN, Dominique. « Le lien matrimonial : exemples africains » in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, CERDIC, 1970, pp. 70-78.

9. DROIT CANONIQUE

- ABATE, Antoninus. *The Dissolution of the Matrimonial Bond in Ecclesiastical Jurisprudence*. New York, Desclee, 1962. 127p.
- BASSETT, William W., ed. *The Bond of Marriage ; an ecumenical and interdisciplinary study*. Notre Dame, University Press, 1968. 265p.
- BERNHARD, Jean. « À propos de l'hypothèse concernant la notion de 'consommation existentielle' du mariage » in *Revue de Droit Canonique* 20 (1970) 184-192.
- BERNHARD, Jean. « À propos de l'indissolubilité du mariage chrétien » in *Revue des Sciences Religieuses* 44 (1970) 49-62.
- BERNHARD, Jean. « Indissolubilité du mariage et droit canonique » in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, pp. 13-46.
- BERNHARD, Jean. « Où en est la dissolubilité du mariage chrétien dans l'Église d'aujourd'hui ? : état de la question » in *Année Canonique* 15 (1971) 59-82.
- CANON LAW SOCIETY OF AMERICA. « The Bond of Matrimony ; a statement of purposes and goals » in *Jurist* 28 (1968) 70-73.
- CATOIR, John T. « The Church and Second Marriage » in *Commonweal* 86 (1967) 113-117.

CENTRE DE RECHERCHE ET DE DOCUMENTATION DES INSTITUTIONS CHRÉTIENNES. Colloque, 1^{er}, Strasbourg, 1970. *Le Lien matrimonial* ; colloque du Cerdic, Strasbourg, 21-23 mai 1970, publié par René Metz et Jean Schlick. Strasbourg, 1970, 243p.

* CHARLAND, Raymond. « La Dispense du lien matrimonial est-ce pour demain ? » in *Studia Canonica* 2 (1968) 267-282.

* CHARLAND, Raymond. « La Dispense du mariage non consommé » in *Revue de Droit Canonique* 18 (1968) 30-51.

CIVISCA, Luigi. *The Dissolution of the Marriage Bond*. Naples, D'Auria, 1965. 158p.

DELANGLADE, Jacques. « L'Indissolubilité du mariage ; point de vue d'un canoniste » in *Études* 333 (1970) 264-277.

EGAN, Edward M. *The Introduction of a New 'Chapter of Nullity' in Matrimonial Courts of Appeal* ; a study of legislation in the Code of Canon Law and the instruction 'Provida Mater Ecclesia'. Rome, Officium Libri Catholici, 1967. 214p.

FINNEGAN, John T. « When Is a Marriage Indissoluble ? Reflections on a Contemporary Understanding of a Ratified and Consummated Marriage » in *Jurist* 28 (1968) 309-329.

FLOOD, Peter. *The Dissolution of Marriage* ; non-consummation as a ground for annulment or dissolution of marriage ; a study of English Civil and Church Law compared with the Canon Law. London, Burns and Oates, 1962. 129p.

GRECO, Ioseph. *Le Pouvoir du Souverain Pontife à l'égard des infidèles* ; le privilège 'Petrinum' peut-il être étendu au mariage de non baptisés, spécialement à celui des catéchumènes ? Jalons historiques : faits et doctrines. Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1967. 406p.

HECKEL, Roger. « Loi sur le divorce et liberté religieuse » in *Cahiers d'Action Religieuse et Sociale* 516 (1970) 227-234 ; 517 (1970) 259-266 ; 518 (1970) 295-303.

HUIZING, Peter. « L'indissolubilité du mariage dans le droit canonique » in *Concilium* 38 (1969) 45-55.

KORTENAAR, Henry Ten. « Divorce in the Church Through Italian Eyes » in *Commonweal* 89 (1968-69) 696-698.

KORTENAAR, Henry Ten. « Divorzio all'italiana » (en anglais) in *Commonweal* 96 (1972) 35-37.

* MARCOTTE, Marcel. « L'Église et l'échec matrimonial ; vers une réforme du droit matrimonial catholique » in *Relations* 32 (1972) 69-74.

Mariages en péril ? Répertoire pratique des solutions aux problèmes et aux conflits conjugaux en droit civil et en droit ecclésiastique. Gembloux, Duculot, 1967. 259p.

- MONTSERRAT-TORRENTS, Jose. *The Abandoned Spouse*. Milwaukee, Bruce, 1969. 196p.
- MUNIER, Charles. « Divorce et divorcés d'après les statuts synodaux des diocèses de France (1921-1965) » in *Année Canonique* 13 (1969) 123-143.
- NAUROIS, Louis de. « Le Problème de la dissolution du mariage par l'Église ; réflexions d'un juriste » in *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1971) 50-77.
- NAVARRETE, Urbanus. « Indissolubilitas matrimonii rati et consummati ; opiniones recentiores et observationes » in *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica* 58 (1969) 415-489.
- NAVARRETE, Urbanus. « Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II » in *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica* 56 (1967) 357-383 ; 554-578 ; 57 (1968) 131-167 ; 169-216.
- NAZ, Raoul. « Divorce » in *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1949, v. 4, col. 1315-1325.
- NOONAN, John T., Jr. « Indissolubility of Marriage and Natural Law » in *Theology Digest* 19 (1971) 9-15.
- NOONAN, John T., Jr. *Power to Dissolve ; lawyers and marriages in the courts of the Roman Curia*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1972. 489p.
- NUGENT, Donald G. « The Aggiornamento and Marriage Annulments » in *Jurist* 28 (1968) 74-83.
- NUGENT, Donald G. « Annulments and the Church » in *Homiletic and Pastoral Review* 69 (1968-69) 105-111.
- ORSY, Ladislav [et al.]. « Relief in Difficult Marriage Cases » in *Theology Digest* 19 (1971) 15-22.
- * POISSON, Guy. « L'indissolubilité du mariage » in *Monde Nouveau* 27 (1966) 83-87.
- WEST, Morris [et] FRANCIS, Robert. *Doléances et propositions concernant les lois et procédures de l'Église catholique romaine sur le mariage et le divorce*. Paris, Fayard, 1971. 230p.
- WRENN, Lawrence G. « Simple Error and the Indissolubility of Marriage » in *Jurist* 28 (1968) 84-88.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Un blocage théologique <i>Roger Lapointe</i>	7
Évolution récente de la jurisprudence matrimoniale <i>Germain Lesage</i>	13
Un nouveau mariage est-il possible après l'échec d'un premier ? <i>Raymond Charland</i>	59
L'économie de l'Église orthodoxe : une solution pour l'Église catholique face à certains cas de divorce ? <i>Robert Lebel</i>	77
L'indissolubilité du mariage en regard de la réflexion morale <i>Guy Durand</i>	107
Situation de la fidélité dans l'Ancien Testament <i>Julien Harvey</i>	129
Dix ans d'exégèse sur le divorce dans le Nouveau Testament <i>André Myre</i>	139
Indissolubilité eschatologique du mariage chrétien <i>Roger Lapointe</i>	165
L'indissolubilité du mariage sacramentel consommé est-elle absolue ou relative ? <i>Fabien Lebœuf</i>	181
Publications récentes <i>André Guitard</i>	225

*Achevé d'imprimer à Montréal, par les Presses Elite,
pour le compte des Éditions Fides,
le seizième jour du mois d'août
de l'an mil neuf cent soixante-treize.*

Ce volume est publié sous la responsabilité de la Société canadienne de Théologie. Cette société de théologiens tenait à Montréal, du 21 au 24 août 1972, son huitième congrès annuel, qui avait pour thème "la possibilité du divorce pour un catholique". On retrouvera dans le présent collectif plusieurs des communications qui furent données au congrès de même que deux additifs sur des questions qui n'avaient pas été assez largement traitées en séance plénière.

Il faut savoir gré à la Société canadienne de Théologie d'avoir eu le courage de tenir un congrès sur ce sujet délicat. L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage? C'est la question que se posent théologiens, pasteurs et combien de gens pris dans des situations humainement insupportables. Des théologiens, chacun selon sa discipline, apportent ici leurs points de vue sur une question difficile de la pratique ecclésiale et de la théologie qui l'appuie.

On se situe ici en pleine recherche. Il s'agit donc de contributions à *un dossier de recherche* sur les questions scripturaires, théologiques et canoniques que pose le problème du divorce. Ce n'est pas une étude "définitive" ni complète. Certains articles font le point sur la recherche actuelle; d'autres tracent des voies assez neuves, avancent des hypothèses. Certaines études obéissent à la rigueur scientifique de la méthode et de l'interprétation; d'autres, proposant plutôt des hypothèses de travail ou des intuitions, malgré une dialectique assez serrée, n'ont pas toujours la pondération ni l'effort de vérification attendus du théologien de métier. On pourrait déplorer l'absence d'études sur des questions importantes: sacramentalité du mariage, statut théologique du mariage civil, sacramentalité problématique du remariage des divorcés, etc.

Des lecteurs trouveront qu'on va trop loin, d'autres estimeront qu'on ne pousse pas assez loin. Quelques-uns regretteront peut-être que certaines argumentations ne soient pas suffisamment appuyées ou prolongées. Pourtant, nous accueillons volontiers dans la collection cet ouvrage qui propose des pistes de recherche susceptibles de nous conduire éventuellement à la découverte d'une meilleure solution au problème de l'échec matrimonial. Beaucoup d'éléments seront utiles pour une réflexion qui reste à prolonger. Un chantier est désormais ouvert dans notre milieu, sur un point chaud et controversé.

pratique ecclésiale

6