

**INDISSOLUBILITÉ DU LIEN CONJUGAL  
ET ÉCHEC DU MARIAGE**  
POUR UNE THÉORIE DE L' « INDISPONIBILITÉ » DU LIEN

par Andréa GRILLO<sup>1</sup>  
*Institut Pontifical Ateneo S. Anselmo – Rome*

*Nous avons besoin d'un changement de paradigme<sup>2</sup>*

A border la délicate question des fidèles divorcés remariés, implique aujourd'hui de retrouver le contexte d'une intelligence courageuse de la tradition qu'a su proposer, il y a cinquante ans, le concile Vatican II, et qu'a récemment rappelé l'Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* du Pape François. Face aux questions suscitées par les circonstances postmodernes et sécularisées de la vie des hommes et des femmes d'aujourd'hui, et dans le but de rattraper un certain retard historique de l'Église, je voudrais, à partir de ce tournant pastoral (1), proposer une thèse au sujet des fidèles divorcés remariés (2). Ainsi, moyennant une interprétation plus soignée de la tradition chrétienne confrontée aux nouveaux défis lancés par le monde moderne, nous pouvons espérer surmonter sa réticence à se situer convenablement face à ces problèmes. Évoquant l'importante allocution du cardinal Walter Kasper, qui introduisait le récent consistoire et en mettant en valeur son accent propre, ainsi que ses limites (3), je voudrais suggérer quelques reformulations doctrinales, voire quelques perspectives de renouvellement disciplinaire (4). Une « prophétie » du cardinal Carlo Maria Martini (5), prononcée quelques jours avant sa mort, nous permettra de conclure vers l'espérance.

---

1. Professeur de théologie sacramentaire au Pontificio Ateneo S. Anselmo (Rome).

2. W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia, 2014, p. 41.

### Un regard sur la situation actuelle, à la lumière de Vatican II et du tournant pastoral qu'il a imprimé à l'Église

C'est rendre service à la tradition que de maintenir en vigueur ce qui est fondamental et de prendre congé, avec honnêteté et respect, des pratiques désuètes qui ont perdu leur utilité pour la transmission de la foi. Le cas des fidèles divorcés remariés est, de ce point de vue, un enjeu sérieux qui s'avère aussi être le symptôme d'une difficulté : à savoir, le signe d'une incapacité structurelle du langage doctrinal traditionnel à exercer une médiation efficace par rapport aux conditions du sujet et de la communauté familiale qui ont changé au cours de ces deux derniers siècles. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un problème de « pathologie » de la théologie du mariage, mais plutôt d'une question de « physiologie ». Est caractéristique de l'embarras actuel cette persistance à désigner comme « situation irrégulière » ce qui relève d'une difficulté structurelle. Or, cette difficulté, qui dépasse les histoires individuelles, concerne les conditions de vie sociale et l'exercice communautaire de la foi. Ainsi, considérer les questions apparues avec les nouvelles formes de vie familiale en ayant recours à des outils qui regardent l'individu (ou la seule individualité) ne peut qu'être le signe d'une incompréhension profonde, voire d'une tentative de refoulement ou de fuite.

Certes, on peut estimer ces nouveautés comme problématiques, mais on ne peut les réduire à n'être autre chose qu'une « marque infamante ». Le regard doit être corrigé de toute urgence. Pour cela, il faut notamment recouvrer une distinction adéquate entre les différents niveaux d'existence et de légitimité du « mariage » (au plan naturel, institutionnel et sacramental) afin d'empêcher les différentes formes de maximalisme et de minimalisme de rendre pratiquement impossible le recouvrement d'une tradition équilibrée concernant le mariage chrétien.

Or, la tradition qui hésite aujourd'hui devant ces questions a déjà trouvé il y a cinquante ans une manière responsable d'envisager cette difficulté. Le « Concile pastoral » avait établi, et d'abord pour lui-même, un critère majeur : distinguer entre la substance du dépôt de la foi et sa formulation<sup>3</sup>. Car la fidélité à la *tradition* n'est possible que dans un processus de *traduction* qui permet de garder le contact entre le principe doctrinal qu'il faut affirmer et la forme historique par laquelle on en témoigne.

---

3. « Autre chose est le dépôt de la foi lui-même, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre sainte doctrine ; autre chose est la manière dont elles sont énoncées » (JEAN XXIII, Discours *Gaudet Mater Ecclesiae* pour l'ouverture solennelle du concile Vatican II [11 octobre 1962], n° 5, AAS 54 (1962), p. 786 ; cité par le Pape François, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, n° 41.

Dans le cas précisément des fidèles divorcés remariés, il semble urgent de prendre au sérieux l'exigence d'une telle traduction. Ce que la théologie du mariage ne parvient plus à « médiatiser » – c'est-à-dire à rendre accessible en tant qu'Évangile pour la situation des gens mariés – relève de la diversité des situations nouvelles. De ce fait, ce que le langage classique exprime en parlant d'un « lien indissoluble » doit être énoncé sous une forme nouvelle, dans la fidélité au message évangélique.

Décrivons brièvement ces situations.

1. L'usage de la liberté de conscience ne caractérise plus l'attitude du monde en opposition à celle de l'Église. Avec la reformulation opérée par Vatican II (surtout dans la déclaration *Dignitatis humanæ*), la liberté de conscience est la caractéristique des fidèles eux-mêmes. Aussi devient-il illusoire de penser que l'autorité de l'Église puisse s'exercer autrement qu'au service de la liberté de conscience.

2. *Gaudium et spes* (n° 48) a introduit de manière irréversible la notion du « bien des époux » comme constituant la logique anthropo-théologique du mariage chrétien. La pertinence de la notion de « lien conjugal » ne peut donc se concentrer uniquement sur les conditions initiales (validité du consentement, consommation), mais doit également prendre en compte également les développements du « bien des époux » dans leur histoire relationnelle. Cet apport de Vatican II a été mûri depuis cinquante ans, non sans de puissantes oppositions et des résistances plus ou moins viscérales.

3. Il faut retrouver une expression convenable (et nullement extrinsèque) de la corrélation entre grâce, culture et nature, en vue d'une compréhension qui soit vraiment respectueuse de la tradition chrétienne sur le mariage. On ne peut réduire cette corrélation à un formalisme juridique, ni à des principes métaphysiques qu'ensuite on canonise – indûment d'ailleurs – comme « données théologiques ». Il est en effet étrange qu'on continue à utiliser pour le mariage une argumentation ontologique, dont on sait qu'elle n'est plus applicable à la question de l'existence de Dieu, sauf à passer pour simpliste. Les arguments de la métaphysique, qui conduisent à une perplexité certaine en théologie fondamentale, ont des conséquences imprévisibles et dommageables quand il s'agit de traiter du mariage.

4. L'importance de l'expérience de l'« échec » ou de la « mort » du mariage ne peut être dépassée, oubliée et/ou refoulée par le recours sans scrupule à une alliance entre formalisme juridique et abstraction métaphysique. Assumer la charge pastorale des fidèles divorcés remariés au moyen de lois générales et théoriques correspond à une manière postnapoléonienne d'entendre le rapport entre le droit et le concret de l'existence. Et cela laisse peu de place au discernement, à la prudence, voire à la classique solution du moindre mal.

### Une thèse de Vatican II : préserver l'indissolubilité en la traduisant comme « indisponibilité »

En fonction de ces premières considérations, et en accord avec quelques études récentes<sup>4</sup>, je voudrais proposer l'hypothèse d'une *traduction* de la doctrine de l'indissolubilité du lien conjugal selon la théorie de l'« indisponibilité du lien »<sup>5</sup>. Il s'agirait d'élargir le sens des concepts du décès et de la mort, que toute la tradition a considérés comme étant la cause d'un « dénouement du lien » (et non d'une nullité du mariage). Si la théologie a déjà eu le courage d'introduire avec une plus grande clarté le rôle de la conscience et du bien des époux dans d'autres domaines de la réalité ecclésiale, il faut reconnaître que l'importance de l'événement de la « mort » et son rapport au « lien » n'ont été que bien peu pris en compte. En d'autres termes, je voudrais faire remarquer que le renouvellement de la conception du sujet (libre en conscience) et la définition d'un nouveau bien relationnel (le bien des époux) a profondément transformé l'importance de l'événement de la « mort », qui ne peut plus être seulement rapporté aux conditions physiques, biologiques, des conjoints, mais doit être également appliqué à la relation elle-même, au rapport entre une conscience libre et le bien de l'autre. L'expression « jusqu'à ce que la mort vous sépare » ne désignerait plus seulement la fin de la vie de chaque sujet conjoint, mais pourrait également signifier la fin de leur relation : jusqu'à ce que la mort (de l'un ou l'autre, ou de votre relation) vous sépare.

En outre, il serait bon de mettre en lumière la façon dont le thème de la miséricorde, justement invoqué pour résoudre la difficulté, doit être perçu dans son intégralité : comme désir de guérison, comme ouverture

---

4. Cf. B. PETRÀ, *Divorziati risposati e seconde nozze nella Chiesa. Una via di soluzione*, Cittadella, Assise, 2012 ; B. PETRÀ, *Divorzio e seconde nozze nella tradizione greca. Un'altra via*, Cittadella, Assise, 2014.

5. Une théorie de l'« indisponibilité » diffère d'une théorie de l'« indissolubilité » non par son contenu mais par sa forme. Comme je vais essayer de le prouver, la notion « objective » d'« indissolubilité » à laquelle la société actuelle voudrait opposer la notion « subjective » de « disponibilité », devrait être remplacée – en traduisant – par la notion « intersubjective » d'« indisponibilité ». En fait, *une théorie classique de l'indissolubilité* n'est en mesure de trouver une solution à la « seconde union » que de deux manières : en niant la première union (par la constatation de la nullité du mariage), ou en intervenant sur la seconde union (en exigeant le retour à la première union, ou alors, si la situation est irréversible, en exigeant que l'on vive la seconde union comme « frère et sœur »). Au contraire, *une théorie de l'« indisponibilité »* peut reconnaître que, sans rien retirer à la radicalité de la parole évangélique sur l'unité des deux mariés, on peut gagner une perspective plus « pudique » quant à l'existence du lien, en acceptant que, lui aussi, comme les mariés, « puisse mourir ». La « mort morale du lien » acquiert, en plusieurs cas, le caractère de l'indisponibilité, à savoir qu'elle ne dépend pas directement d'une « décision » des mariés. Le terme d'« indisponibilité », par conséquent, dit que le lien est soustrait à la disponibilité des mariés, mais ne l'est pas par rapport aux vicissitudes concrètes de leur existence. Voir aussi plus loin p. 457 sq.

de perspective, comme nouveau départ. Mais, pour adopter une telle conception, il faudrait retrouver une vision plus équilibrée, mieux élaborée, de la guérison ecclésiale : celle-ci n'est pas seulement pénitence, mais aussi onction. Ce n'est pas toujours par le péché, par leur faute, que les fidèles divorcés remariés se trouvent dans une telle situation critique ; le plus souvent, ils ont vu leur cœur tomber malade et, finalement, mourir. L'Église serait bien rigide si elle oubliait que son annonce et sa pratique de la miséricorde ne concernent pas seulement la nécessité de pardonner un péché, mais également le devoir de guérir une maladie. La relation entre la dimension de faute et la dimension de maladie ne peut se réduire à une logique univoque, morale ; penser en effet que toute souffrance est la conséquence d'un péché est une idée combattue tant par Job que par Jésus lui-même, avec une vigueur qui ne doit cesser d'étonner.

Pénitence et proximité, des mots de pardon et des prières silencieuses, la rouverture d'une confiance (malgré le péché) et la consolation dans l'abattement (malgré la maladie) : tels sont, dans une vie partagée, les moyens, complémentaires et jamais exclusifs, tant il est vrai que l'existence ne donne pas le droit de river dans l'irrémissible une erreur définitive qui devrait être condamnée, ou un mal incurable auquel on devrait se résigner.

En dernière instance, la distinction (que Dante propose, admirablement) entre « ce qui ne meurt pas » et « ce qui peut mourir » offre un critère décisif pour la notion de tradition en général comme pour le cas particulier des fidèles divorcés remariés, permettant de discerner entre des fidélités pleines d'espérance et des attitudes qui conduisent à l'impasse du désespoir ou de la présomption. On peut en effet rappeler que si l'espérance, en tant que vertu, est délimitée par ces deux vices (désespoir et présomption), elle a également deux enfants légitimes : l'indignation et le courage. Une Église capable de s'indigner de l'inopportunité de ses propres réponses, de l'étroitesse de ses vues, alors que l'histoire fait surgir de nouvelles questions, une telle Église devient courageuse ; elle veut, dans l'espérance, traduire à nouveau le dépôt de la foi, dont elle est, non pas la conservatrice, mais la servante. L'Église qui agit ainsi ne sera pas comparée à un musée, mais à un jardin plein de vie et de couleurs.

### **L'allocation de Walter Kasper au Consistoire : une bonne solution et ses limites**

Les premiers mots du cardinal Walter Kasper lors du Consistoire extraordinaire des 20-21 février 2014 sont clairement et ouvertement dans la ligne du concile Vatican II. Il n'imagine pas que le synode ait pour mission de simplement répéter la doctrine classique :

« Il n'est pas question, aujourd'hui, de ressasser la doctrine de l'Église. Nous nous interrogeons sur l'évangile de la famille et, pour cela, nous voulons revenir à la source d'où la doctrine jaillit »<sup>6</sup>.

Et ceci implique, nécessairement, qu'on porte un jugement très précis sur le sens même de la doctrine :

« La doctrine de l'Église n'est pas un marais stagnant, mais plutôt un courant qui jaillit de la fontaine évangélique, dans lequel a conflué l'expérience de foi du peuple de Dieu à travers tous les siècles. C'est une tradition vivante, qui parvient aujourd'hui – comme cela s'est déjà produit dans le cours de l'histoire – à un point critique et qui, à la vue des “ signes des temps ”, exige d'être prolongée et approfondie »<sup>7</sup>.

Face à ce défi nouveau, pour comprendre ce que peut faire l'Église en vue d'une réponse autre, plus authentique, à ce défi nouveau, le cardinal Kasper propose une réflexion de type historique, lumineuse à plus d'un titre. En effet, afin de mieux répondre à une question aussi décisive, il convient de se souvenir d'un certain nombre de faits qu'on passe habituellement sous silence.

1. Le problème de la possibilité d'un « second mariage », tel qu'il se pose aujourd'hui, n'est pas tellement ancien. Il faut reconnaître qu'il trouve son origine dans le Code civil de Napoléon (1804) et se répand au fur et à mesure de son adoption par les États démocratiques dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle.

2. L'Église elle-même a profondément modifié son attitude au cours du temps : dans le Code de droit canonique de 1917, les fidèles divorcés remariés sont considérés comme bigames, frappés d'infamie, et le cas échéant d'excommunication et d'interdit personnel.

3. Le Code de droit canonique de 1983 ne prévoit plus ces peines et ne conserve que des restrictions plus légères.

4. Dans *Familiaris Consortio* (1981), puis dans *Sacramentum Caritatis* (2007), on en vient à user envers ces fidèles, d'un ton plus adouci ; on affirme explicitement qu'ils ne sont « pas excommuniés » et on les invite à participer à la vie de l'Église.

Il y a donc eu, en deux cents ans, un changement significatif de ton et de priorité. Mais cette évolution a encore besoin d'une conversion plus radicale. Parvenu à ce point, le cardinal Kasper introduit une considération décisive :

6. W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, op. cit., p. 9-10.

7. *Ibid.*, p. 10 ; cf. *Gaudium et spes*, n° 4.

« Nous sommes aujourd'hui dans une situation comparable à celle qui régnait avant le dernier concile. Il y avait alors, (sur des sujets comme l'œcuménisme ou la liberté religieuse) des encycliques ou des décisions du Saint Office qui paraissaient exclure tout renouvellement. Et le concile Vatican II, sans maltraiter la tradition dogmatique, à laquelle nous sommes tenus, a ouvert des portes. On peut donc se demander: n'est-il pas possible d'inventer un nouveau développement sur cette question qui, sans abolir la tradition qui constitue le lien de la foi, permette un pas en avant et approfondisse des traditions plus récentes? »<sup>8</sup>

Il reprend donc, de façon explicite et programmatique, le défi que le concile a relevé il y a cinquante ans. Ainsi ne désespère-t-il pas de ce que ce qui s'est fait alors en faveur de l'œcuménisme et de la liberté de conscience puisse être aujourd'hui proposé, courageusement et intelligemment, en faveur de la pastorale conjugale.

Une telle acceptation d'un nouveau développement disciplinaire, qui sauvegarde la substance de la doctrine, me semble être l'acquis majeur qui libère des énergies, des créativité, de l'espérance, face à l'attitude statique, immobile et tuteuriste du conservatisme traditionnel. De là découlent les réponses possibles que le cardinal Kasper ébauche dans sa conclusion, et qui, à mon avis, permettent d'identifier un certain nombre d'arguments fondamentaux:

1. Il n'est pas possible d'édicter une solution générale pour tous les cas. D'où il s'ensuit que l'utilisation du principe d'indissolubilité comme loi universelle et abstraite (avec la prétention de couvrir l'ensemble du spectre des questions particulières) relèverait davantage d'un critère napoléonien de gestion que d'une tradition ecclésiale qui, au contraire, peut faire valoir, comme critère ultime, l'homme dans sa situation réelle.

2. La tradition juridique résout le plus souvent la question en accédant à la reconnaissance de la nullité du mariage précédent. Avouons-le: il y a là le plus souvent « une présomption juridique, une présupposition du droit ecclésiastique [...] qui est peut-être aussi, parfois, une fiction juridique »<sup>9</sup>. La solution ne peut donc consister en une « extension généreuse de la procédure de nullité »<sup>10</sup>.

---

8. *Ibid.*, p. 43-44.

9. *Ibid.*, p. 44.

10. *Ibid.*, p. 46.

3. L'affirmation selon laquelle « les divorcés remariés ne peuvent communier sacramentellement mais peuvent communier spirituellement » ne semble pas du tout convaincante<sup>11</sup>. Et le cardinal Kasper ajoute avec vigueur: « faire de la souffrance de celui qui demande de l'aide un avertissement pour les autres n'est-ce pas une instrumentalisation de la personne? Nous le laissons sacramentellement mourir de faim pour que d'autres vivent? »<sup>12</sup>

La seconde perspective, pénitentielle, est alors ainsi présentée dans son origine historique:

« Dans les Églises locales, il existait un droit coutumier qui autorisait les chrétiens qui, alors que leur premier conjoint était encore en vie, vivaient un deuxième lien, à bénéficier, après un temps de pénitence, non pas d'un second navire (d'un second mariage), mais d'une planche de salut (l'accès à la communion) »<sup>13</sup>.

Cette solution vise à éviter le pire et résout le rapport au bien moral selon la logique du moindre mal. Elle ouvre un chemin vers une réconciliation et vers un accès à la communion sacramentelle. Mais on peut se demander si cela – qui ouvre positivement une issue aux deux conjoints de la nouvelle union, considérés chacun dans sa singularité – ne comporte pas le risque de laisser dans le flou précisément la situation relationnelle, la nature mutuelle, commune, de la vie ordinaire du nouveau couple.

Le prix à payer pour cette solution proposée par le cardinal Kasper, ouverte mais partielle, serait donc de suspendre le jugement sur la nouvelle union. Il n'y aurait qu'à admettre une différence entre la stabilité du nouveau mariage civil et les autres formes de cohabitation irrégulière (concubinage, fornication ou cohabitation pré-matrimoniale). Mais une telle avancée, qui permettrait à chaque conjoint d'accéder à la confession et à la communion, n'est-elle pas comme tronquée du fait que ne peut être prononcée aucune parole officielle sur la nature de la nouvelle réalité?

En d'autres termes, la réconciliation et la communion, que le fidèle divorcé remarié pourrait se voir concédées dans un geste d'ouverture de la discipline ecclésiale, rétabliraient son lien à Dieu, à l'Église, à la communauté des frères, mais non – ou du moins pas complètement – au nouveau conjoint. Celui qui serait prêt à suivre cet itinéraire pénitentiel obtiendrait la reconnaissance de sa communion avec Dieu le Père, par son Fils Jésus Christ, dans l'Église, mais aucunement avec son second mari ou sa seconde femme.

---

11. *Ibid.*, p. 47.

12. *Ibid.*, p. 48.

13. *Ibid.*, p. 48-49.



**L'enjeu : reconnaître la communion sacramentelle  
des individus ou la communion  
de vie des familles nouvelles ?**

L'hypothèse sur laquelle le cardinal Kasper a travaillé ouvre sans aucun doute un chemin pour une certaine réintégration des divorcés remariés au sein de la communauté ecclésiale en surmontant la barrière de l'exclusion (pas seulement symbolique) de la pratique sacramentelle. S'il convient d'estimer tout ce que cette solution apporte aujourd'hui en termes d'accueil et de reconnaissance, il faut remarquer cependant qu'elle n'affronte pas le point central, elle l'évite plutôt et tout à fait consciemment. Qu'en est-il, en effet, de la prise en compte de l'échec du premier mariage et de l'acceptation de la nouvelle union ? Sur ce sujet, l'allocution du cardinal Kasper reste muette, et pour des raisons bien compréhensibles de prudence et d'opportunité.

Pourtant, si l'on n'aborde pas la question des mariages qui ont échoué et si l'on n'accorde pas une vraie reconnaissance aux nouvelles familles élargies, toute solution semblera partielle et incomplète. Il est vrai que l'histoire de l'Église a maintes fois montré que les réponses définitives aux questions brûlantes avaient été rejointes par étapes, rarement du premier coup. Mais il est vrai également qu'une solution qui n'irait pas jusqu'au bout risquerait de produire, non seulement la désapprobation paniquée des adversaires, mais encore la frustration des convaincus.

C'est pourquoi je pense qu'il faut tenter, par un acte de prudente espérance, de proposer d'emblée une solution haute, que je voudrais présenter maintenant dans une discussion serrée de ce qui constitue, depuis longtemps, la réflexion de Basilio Petrà<sup>14</sup>.

*Un changement dans la formulation de la doctrine : passer d'« indissoluble » à « indisponible »*

La contestation chrétienne de la disponibilité subjective du lien matrimonial semble suffisamment appuyée sur les paroles incontournables de Jésus qui, selon l'attestation de Marc et de Matthieu, prend position, irrévocablement, contre la pratique du judaïsme, dont il faisait partie. La « dureté de cœur » avait laissé s'immiscer dans la Loi la possibilité de la répudiation ; Jésus dénonce cet endurcissement et revient à un autre « principe » de communion et de donation mutuelle (cf. Mc 10, 2-9).

---

14. En plus des ouvrages de B. Petrà, déjà cités, me paraît également lumineuse la contribution de Gh. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, « Théologies », Cerf, Paris, 1995.

La contestation de Jésus fait valoir la logique du « don » qui appartient au patrimoine le plus précieux, le plus inaliénable de la tradition ecclésiastique. À ce sujet, il n'est pas difficile de trouver un consensus entre les diverses lignes d'herméneutique de la théologie du mariage.

Bien plus complexe est en revanche l'exigence de comprendre de manière fondamentale – et non fondamentaliste – ce que signifie concrètement ce principe de communion et de donation. « Que l'homme n'ose pas séparer ce que Dieu a uni » constitue sans aucun doute une manière de dépasser la logique de la répudiation. Mais que la répudiation, dont il est question dans l'évangile, soit identique au divorce ou à la fin du mariage est une idée beaucoup plus récente et, pour tout dire postnapoléonienne ; elle est aussi une idée beaucoup moins incontestable. Il semble en effet qu'il demeure entre les deux notions une différence majeure : la répudiation offre une disponibilité subjective complète du lien matrimonial, tandis que la disponibilité causée par le divorce n'est que partielle.

Ceci conduit à une question capitale. Si les propos de Jésus visent seulement à soustraire le mariage à la manipulation des hommes (et des femmes), je ne pense pas qu'il soit nécessaire ni indispensable d'en faire le fondement d'une ontologie du lien conjugal, qui s'impose après coup, automatiquement, au concret de toutes les histoires d'amour ou de désamour des couples. En d'autres termes, avoir conscience que le mariage n'est pas disponible – qu'il ne peut être dissout au gré des conjoints – n'implique pas que l'on s'interdise de reconnaître qu'un mariage est parvenu à sa fin, selon l'évolution ou le développement de la relation ; autrement dit, qu'il est mort, indépendamment de la volonté de ses membres. J'aimerais redire que, dans ce cas, l'expérience de l'échec du mariage ressemble souvent plus à une maladie qu'à un péché. Et la logique de la guérison pourrait s'inspirer plutôt de celle de l'onction que de celle de la pénitence.

Tous les divorces n'entrent pas dans ce cas ; mais celui-ci n'est pas pour autant exceptionnel. On ne peut tous les placer sous l'interdit de la répudiation ; aussi convient-il de les traiter selon une autre logique. Autrement dit, si l'indissolubilité n'est pas conçue selon un code objectif, mais selon un rapport intersubjectif, *il devient possible de traduire l'indissolubilité en termes d'indisponibilité*. On doit alors se demander si, en préservant soigneusement cette indisponibilité, il ne serait pas possible d'ouvrir une fenêtre – pas forcément très large, ni même générique, mais néanmoins significative – pour identifier les situations où réellement l'échec du mariage ne viendrait pas réellement d'une disponibilité infidèle au lien de la part d'un conjoint, mais résulterait d'une incompréhension mutuelle, progressive, d'un éloignement jusqu'à la méfiance. En ce cas, lorsque s'est avérée l'irréversibilité de la deuxième union, comment pourrait-on priver les sujets de la possibilité d'un nouveau départ ? Dès lors, l'histoire des

conjoints ne tomberait pas sous le coup de l'interdit de la répudiation mais relèverait bien plutôt de l'antique discipline ecclésiastique de l'indissolubilité du « sauf en cas de mort » ; ils seraient donc libres du lien, sans que doive être annulé le lien précédent.

Deviendrait possible, voire légitime de proposer la traduction de « lien indissoluble » par « lien indisponible ». La première expression garantit – par un interdit, que la doctrine a traduit en impossibilité réelle – un objet, le *lien*, qui unit deux sujets ; la seconde expression protège – par un interdit sur la non disponibilité du lien – deux sujets unis par une relation. Le premier avantage consiste à *déplacer l'enjeu de la sauvegarde d'un objet juridique à la protection de sujets* ; on affirme ainsi le *primat de la relation intersubjective sur la disponibilité qu'en détiennent chacun de ceux qui l'ont fait exister*. Le second avantage est que *le lien ne s'impose plus comme un objet devant l'histoire des sujets*, mais qu'il est la forme intersubjective de leur relation, lié à elle, jusqu'à pouvoir, dramatiquement, mourir en elle.

Avec une telle traduction, la doctrine classique resterait inchangée dans sa substance, comme l'enseigne Vatican II. C'est une reformulation, une traduction de la notion d'indissolubilité – dont on sait qu'elle provient de l'Écriture, qui cependant ne parle jamais d'indissolubilité en tant que telle –, mais dont l'histoire nous montre aussi qu'elle a été élaborée et structurée théologiquement, et aussi juridiquement, par la culture de diverses époques. La notion d'indisponibilité laisserait à l'Église la liberté responsable de donner une forme plus appropriée à la discipline juridique et pastorale dérivant de la même doctrine.

#### ***Changement disciplinaire : pénitence, nullité et mort du lien***

Telle est précisément la mission pastorale de l'Église : rester dans une continuité vitale par rapport à sa propre tradition, la défendre scrupuleusement, sans craindre toutefois de lui *apprendre des langages plus convaincants*, plus profonds et, en même temps, plus délicats et plus respectueux. Une « théologie pudique et radicale »<sup>15</sup> n'est jamais impossible ; elle n'est pas la plus facile. Imaginer que Dieu s'engage dans la vie du couple et soutient le « pour toujours » de leur engagement n'oblige pas à traduire la parole de Dieu dans les catégories de la nécessité et de l'éternité des choses mortes. Affirmer que le mariage est une réalité ontologique – comme on le fait pour l'eucharistie – n'est pas la meilleure garantie d'une fidélité à la volonté de Dieu. Exprimer Dieu dans les critères de la nécessité implacable lui fait perdre sa caractéristique première, qui est précisément de se situer au-delà de toute nécessité, d'être plus que nécessaire.

15. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris, 1987, p. 259.

Si la formulation de la doctrine et l'architecture de la discipline ecclésiastique acceptaient la logique de cette traduction de l'indissolubilité en indisponibilité, toute une série de conséquences en découlerait, qui ne seraient pas dépourvues de sens. Dressons-en une liste provisoire en guise de provocation à la réflexion, comme proposition initiale, qu'il faudrait nuancer et préciser :

1. Préserver l'indisponibilité du lien signifierait pouvoir évaluer les conditions de vie qui surviennent après le consentement et la consommation ; cela permettrait en outre de ne pas revenir sans cesse en arrière, ni rétro-dater toutes les questions au jour du mariage. Naturellement, il faudrait exclure de cette logique tous les cas où l'indisponibilité du lien conjugal aurait été ouvertement niée.

2. Le processus de reconnaissance de la mort du lien pourrait encore être confié à un tribunal ecclésiastique, dont l'action serait conjointe à un parcours pastoral pénitentiel, de façon à faire émerger le travail du deuil et à offrir le pardon des fautes éventuelles.

3. L'expérience de mort que vivent les conjoints dans la séparation et le divorce devrait être lue non seulement selon des catégories pénitentielles, mais également selon les critères de la maladie, de la vulnérabilité et de la mort. Dans sa pastorale, l'Église connaît deux chemins de guérison : celui de la souffrance par faute (pénitence) et celui de la souffrance sans faute (onction des malades). Retrouver une approche thérapeutique de l'échec du mariage signifie ouvrir un chemin pénitentiel (qui assume tous les manquements et péchés qui ont contribué à la mort du lien) mais aussi accueillir les couples en situation d'échec comme des réfugiés, afin de leur apporter un secours ecclésial. Dans cette logique, la tradition orientale a développé une pratique d'onction des couples malades qui, sans être absolument imitée, pourrait inspirer une créativité pastorale compatible avec la bienveillance ecclésiale et le bon sens relationnel.

4. Une fois constatée la mort du mariage, sa déclaration ne devrait pas empêcher l'un des conjoints de rester fidèle au lien précédemment contracté, comme c'est le cas dans le veuvage.

5. De toute évidence, cette hypothèse n'empêcherait pas la procédure de nullité, qu'elle laisserait inchangée et même garantirait. Les prérogatives des tribunaux ainsi seraient mieux situées et ramenées à leur juste dimension ; et serait plus facilement évitée la confusion entre la présomption et la fiction juridiques.

6. Une distinction entre divorce civil et constat ecclésial de la mort du mariage resterait sauve. Cette nécessaire inadéquation objective laisserait à l'Église son rôle prophétique face à la logique du monde qui risque toujours de déclarer disponible – c'est-à-dire laissé à la disposition de la détermination d'un chacun – ce qui a été vraiment reçu.

### La « prophétie » de Carlo Maria Martini

Pour conclure, je voudrais citer un texte du cardinal Martini qui sonne comme une prophétie de consolation. Dans son dernier entretien, peu avant de mourir, le cardinal regardait, tel Moïse au sommet du mont Nébo, regardait vers la terre promise et voyait une grande réconciliation entre l'Église et les familles élargies; il disait :

« Portons-nous les sacrements aux hommes qui ont besoin d'une nouvelle force ? Je pense à tous les divorcés et aux couples remariés, aux familles recomposées. Ils ont besoin d'une protection spéciale. L'Église soutient l'indissolubilité du mariage : c'est une grâce lorsqu'un mariage et une famille y parviennent [...]. L'attention que nous portons aux familles recomposées déterminera la proximité de l'Église à la génération de leurs enfants. Prenons une femme abandonnée par son mari qui trouve un nouveau compagnon, qui s'occupe d'elle et de ses trois enfants. Ce second amour réussit. Si cette famille est discriminée, on se coupe non seulement de la mère mais aussi de ses enfants. Si les parents se sentent hors de l'Église ou s'ils ne se sentent pas soutenus par elle, l'Église perdra les générations futures. Avant la communion nous prions ainsi : " Seigneur, je ne suis pas digne... ". Nous nous savons indignes [...]. L'amour est une grâce. L'amour est un don. La question de l'accès à la communion des divorcés devrait être posée. Comment l'Église peut-elle venir en aide avec la force des sacrements à ceux qui vivent des situations familiales complexes ? »<sup>16</sup>

Il me semble que ces mots témoignent d'une importante avancée dans le langage. Reconnaître qu'il y a des familles élargies, recomposées, peut toujours être considéré comme un appauvrissement, comme une perturbation de l'ordre social, un péché, une perte anthropologique, une décadence des mœurs. Mais on peut également relire cela comme une richesse paradoxale et comme une chance pour l'Église de demain. Il y a dans ce jugement du cardinal Martini une bonne dose de réalisme puisque telle est la situation dans laquelle se trouvent de nombreux chrétiens. Sans une patience prévoyante, sans une évaluation qui soit plus complète que la seule considération du moraliste frileux, on ne sortira ni de l'immobilisme ni de l'aphasie.

Annoncer la beauté du mariage comme don de Dieu, n'est pas en contradiction avec l'hypothèse d'une reconnaissance de la possibilité d'un nouveau départ pour celui qui a vu la ruine de son mariage. Certes, rien n'est simple ici, ni jamais linéaire. Mais on ne peut se tenir à seule crainte de l'erreur à ne pas commettre comme on ne peut interdire l'espérance à celui qui est resté seul. De secondes noces une authentique communion de vie chrétienne peut fleurir.

*(Traduit de l'italien par Mathieu Rouillé d'Orgeuil et Eugenio Costa)*

16. C.M. MARTINI, « L'Église a deux cents ans de retard », entrevue du 8 août 2012, publiée dans le *Corriere della Sera* le 1<sup>er</sup> septembre 2012, au lendemain de la mort du cardinal (traduction française de Samuel Bleyne sur le site [www.lavie.fr](http://www.lavie.fr)).

