

# LE MARIAGE AUJOURD'HUI

## Amour et institution

Dans *Mythologies*, R. Barthes consacre un chapitre au « Courrier du cœur » des magazines féminins. « Le courrier postule la famille, écrit-il, au moment même où il semble se donner pour tâche libératrice d'en exposer l'interminable contentieux ». Il ajoute cruellement : « Dans ce monde d'essences (celui du Courrier), la femme elle-même a pour essence d'être menacée, quelquefois par les parents, plus souvent par l'homme ; dans les deux cas, le mariage juridique est le salut... ; que l'homme soit adultère, ou séducteur... ou réfractaire, c'est le mariage comme contrat social d'appropriation qui est la panacée... La liberté apparente des conseils dispense de la liberté réelle des conduites : on semble lâcher un peu sur la morale pour tenir bon plus sûrement sur les dogmes constitutifs de la société »<sup>1</sup>.

Le mariage juridique relève de l'ordre social. Lorsque la femme est légalement appropriée à un homme, tout est en ordre. Sans doute agrémenté-t-on de sentimentalité et de romantisme la nécessité de l'institution. Elle est d'abord une garantie : elle désarme les fantaisies de la passion et de la liberté. En « rangeant » l'individu (on dit encore « enterrer sa vie de garçon »), elle sécurise la société, apprivoise socialement l'Eros. « Les liaisons commencent dans le champagne, écrit malignement V. Larbaud, elles s'achèvent dans la camomille. » Le conformisme de l'institution s'accommode

---

1. R. BARTHES, *Mythologies*, Paris, 1957, p. 141-143.

mal de boissons plus fortes. Si amour il y eut, il est désormais soumis à l'image préétabli qui le banalise : le « mariage dit bourgeois », producteur de couples identiques, sans joie, sans poésie, sans fantaisie. Le poète soviétique Maiakovski, qui s'est suicidé en 1930 pour ne point sacrifier aux dieux staliens du réalisme socialiste, constate douloureusement l'étouffement de l'amour : « La barque de l'amour s'est brisée contre le quotidien ». L'image sociale du mariage jette un voile pudique sur le manque de ferveur du lien entre l'homme et la femme. Elle dispense par sa solidité sociologique d'inventer au jour le jour la fidélité à un « toi ». Nombre d'esprits pensent que le caractère sacré que les Eglises reconnaissent à l'institution juridique en vertu du sacrement privilégie celle-ci au grand dam de l'authenticité du lien vécu entre l'homme et la femme. On se souvient du jugement sans appel de Marx : le mariage bourgeois est une prostitution légale.

La critique de l'institution juridique charrie un brin d'exagération. Elle naît d'une haute idée de l'amour et se révolte à la pensée de le voir réduit au rang des commodités et bienséances sociales. Elle part de données incontestables et met en pleine lumière le paradoxe d'un lien vécu dans la liberté et dont le sens est préétabli dans une institution qui se prétend, chez les catholiques du moins, indissoluble, tout amour eût-il depuis longtemps disparu. La fidélité à l'idée devient plus importante que la reconnaissance réelle du « toi » : là où celle-ci n'existe plus, le couple donne socialement la comédie de la vivre. Le mariage fait partie, en effet, de la société comme une institution définie, stable, régie par des lois, dont tel homme et telle femme ne sont pas les inventeurs. Admettre ou favoriser la dissolution légale de l'institution juridique conjugale passe encore en certains pays pour une option révolutionnaire. Les partis de gauche sont généralement favorables à la loi civile sur le divorce. Il n'est pas prouvé que les hommes qui les composent soient plus immoraux que les individus attachés à la droite idéologique : ils ont une autre conception de la société. Pour les gens de

gauche, elle n'est pas un en-soi immuable, intangible, dépositaire des significations humaines et préordonnant l'homme à son destin. La défense de l'institution juridique du mariage que l'Eglise catholique ne se lasse pas de reprendre ne leur semble pas issue d'une exaltation de l'amour humain. Elle est pour eux le signe de sa volonté antirévolutionnaire, l'expression de sa répugnance à l'égard de la liberté, le symbole de la fascination jamais conjurée qu'exerce sur elle l'ordre établi. L'apologie de l'« amour libre » fut naguère autant un geste politique qu'une revendication poétique. Les lois de la rencontre amoureuse ne sauraient être imposées par quiconque. Les prolétaires de Mexico n'épousent à la mairie ou à l'église que les femmes pour lesquelles ils n'éprouvent pas de passion. Ils se refusent à faire entériner par la société qui les exploite le lien amoureux : il est la création du couple et ce serait une indignité que reconnaître pour témoin d'un amour la société qui les méprise. L'insurrection contre le mariage juridique et sa stabilité formelle ne provient pas nécessairement de l'immoralité, contrairement à ce que croient trop commodément les « bien-pensants », elle peut prendre naissance dans la conviction qu'aucune société, fût-elle une Eglise, ne peut se substituer à la création de ce qui procède de deux libertés, ni pallier par ses idéaux la médiocrité d'une rencontre. L'amour a son sens en lui-même : il ne lui vient pas de l'institution. Mais l'amour est lié à la liberté, aussi la société se hâte-t-elle de le domestiquer.

Est-il vrai que la théologie soit vouée à légitimer le bien-fondé de l'institution juridique ? Il le semble à première vue : les manuels de théologie catholique ne fondent guère leur réflexion sur le « mariage » à partir du lien amoureux entre l'homme et la femme. Selon le vocabulaire reçu, la « fin primaire » du mariage est la procréation, et en vertu de cette fin, le mariage est une donnée naturelle et sociale. Son but lui assigne la stabilité comme qualité première. A la rigueur, on peut énumérer les qualités du mariage, sans mentionner le sentiment de l'amour : liberté, fécondité, indissolubilité. Le contrat requiert pour sa vitalité qu'il soit conclu

volontairement, mais non point qu'il soit conclu par amour : des théologiens parlent du droit qu'ont les époux sur le corps de l'autre. La fécondité, fin primaire, n'est pas d'abord pensée comme le fruit de la rencontre amoureuse, mais comme une nécessité spécifique, dont l'institution conjugale est l'organisation sociale. L'indissolubilité est une qualité objective : elle n'est pas une qualité du cœur. La fidélité peut n'être qu'apparence, le mariage n'en est pas moins indissoluble. Ces qualités objectives sont celles de l'institution dont le sacrement est le fondement chrétien. Bref, faire la théologie du mariage consisterait donc à déclarer le bien-fondé de l'institution sacramentelle et juridique, à déterminer les qualités indispensables à la validité du lien légal : l'institution et le sacrement précédent, en effet, tout amour humain, ils en définissent le sens et la fin. L'institution dit la loi de tout amour entre l'homme et la femme, et ce dire est de grande autorité puisqu'il provient de Dieu. Aussi le pape Paul VI a-t-il appelé dernièrement, à l'occasion d'une discussion sur le divorce en Italie, que nul ne peut s'arroger le droit de mettre en cause la loi divine dont l'indissolubilité de l'institution conjugale est l'expression.

Cette théologie est de plus en plus mal reçue aujourd'hui. Trop objective, elle heurte le désir contemporain de comprendre le sens d'une conduite, et sa répugnance à l'égard des dogmatismes. L'omission du sens de la rencontre sexuelle entre l'homme et la femme d'un point de vue anthropologique et subjectif, l'absolutisation d'une forme d'institution juridique, le hiatus entre la rigueur de l'institution et les possibilités du sentiment, conduisent à réviser les perspectives théologiques. La théologie objectiviste, en effet, n'est pas sans conséquences doctrinale et pastorale.

Doctrinale d'abord : situer le mariage dans le dessein de Dieu, sans se référer au sens humain de l'expérience amoureuse, c'est se rendre inintelligible la symbolique scripturaire révélant la préférence de Yahweh à l'égard d'Israël. Omettre la réalité humaine de l'amour, c'est récuser pratiquement tout

lien entre expérience et révélation. L'institution se fondant dans le sacrement est extérieure à la rencontre amoureuse, et on ne s'étonne pas que dans cette perspective les relations sexuelles reçoivent une qualification péjorative et ne soient justifiées que par leur fin spécifique ou naturelle : la perpétuation de l'espèce. L'éthique conjugale prend sa norme dans la biologie. Comme par un coup de force, le sacrement change en devoir (le « *debitum conjugale* » de nos manuels) ce qui est de soi privé de sens humain : l'être non aimé doit moralement se plier à ce devoir en vertu du droit signifié dans le contrat. Inutile de souligner les aberrations auxquelles peuvent conduire de semblables principes : l'erreur première est l'incapacité de cette théologie à donner sens humain à la sexualité indépendamment de la procréation et de sa « moralisation » par le sacrement. Privée de sens d'abord humain, la rencontre amoureuse restera inhumaine dans le sacrement. Elle est tolérée, la faiblesse humaine ne permettant pas de la bannir. Le mariage devient ainsi un remède à la concupiscence, l'usage non délictueux de ce qui n'a de sens que naturel ou animal. Les qualités qu'on attribue à l'institution sacramentelle sont objectives : elles ne sont pas l'explicitation d'un sens immanent à la rencontre amoureuse. Ayant ainsi privilégié l'extériorité, la théologie traditionnelle se présente comme une théologie de la « loi », et non comme une théologie de la « grâce ».

La doctrine conduit à une pastorale. Nul n'ignore dans quelles complications se débattent nombre de couples catholiques : la morale conjugale traditionnellement enseignée leur paraît ne pas correspondre à leur expérience et être une superstructure sans signification pour leur épanouissement mutuel et leur recherche de Dieu. Les débats sur la contraception échappent rarement à la problématique de la loi et donnent souvent l'impression que l'éthique conjugale est une extrapolation biologique. Plus l'amour entre un homme et une femme est authentique, plus il est source de fidélité, de délicatesse, de liberté mutuelle, de pudeur, plus la loi semble extériorité. La morale conjugale enseignée de

façon simplifiée, construite en fonction de la fin primaire du mariage, est quasi indépendante du sens de la rencontre amoureuse. Dans cette perspective, on ne dépasse pas le légalisme, et on s'éloigne d'une éthique de responsabilité.

Les conséquences sont peut-être encore plus graves, et généralement considérées comme insolubles dans le cas des catholiques divorcés remariés. Ceci ne se manifeste pas seulement au niveau des couples en situation irrégulière, mais au niveau de la politique générale de l'Eglise. Ainsi l'Eglise catholique est-elle tentée d'user de pressions plus ou moins « politiques » pour empêcher l'instauration des lois civiles réglementant le divorce, l'ordre garanti par le pouvoir de l'Etat lui paraissant un soutien plus sûr de la moralité que l'éducation à l'exigence de fidélité immanente à l'authentique expérience amoureuse. On arrive à ne rien craindre tant qu'une loi autorisant le divorce en certaines conditions, comme si le divorce pouvait jeter un discrédit sur l'amour vrai. La loi civile ne proclame pas l'infidélité comme une norme : elle prend acte du hiatus toujours possible entre l'institution et la subjectivité. Là où aucun lien n'existe, l'imposition extérieure perd sa signification. Un amour est toujours libre, et aucune institution juridique, aucune loi civile ne palliera son défaut. Le rôle de l'Eglise n'est pas tant de maintenir des lois, que d'apprendre à n'en avoir plus besoin. C'est en explicitant le sens humain de la rencontre amoureuse, du lien vécu entre l'homme et la femme, qu'on rendra sans usage la loi civile, et l'Etat n'aura plus à être le gendarme de la fidélité. Mais parce que le mariage est pensé comme une loi, on se réfugie dans le légalisme.

Chose étrange : la Révélation biblique n'est pas favorable à cette problématique. Elle est simple, pleine de santé, libérante, et pourtant exigeante. L'homme et la femme sont à l'image de Dieu, ils sont donc d'égale dignité, ils ne sont pas moins humains l'un que l'autre. Le *Cantique des Cantiques* chante leur amour : désacralisant l'érotisme, il en fait une réalité bonne et humaine. Et là où il s'agit d'un

amour intégrant la sexualité, pas la moindre mention n'est faite de la procréation. La sexualité n'a donc pas seulement une signification spécifique, elle est l'expression privilégiée de la rencontre amoureuse entre l'homme et la femme. Des esprits chagrins veulent ne voir dans le *Cantique des Cantiques* qu'une allégorie : la description physique de la « fiancée » correspond à la géographie palestinienne. Le ridicule ici se pare de science : à qui fera-t-on croire que l'auteur du *Cantique* n'est pas un poète amoureux ? Cette passion pour l'allégorie cache mal une crainte : celle de voir l'Eros célébré dans la Bible. Mais Dieu a créé l'homme et la femme, et on ne voit pas pourquoi il aurait honte de faire chanter dans son Livre ce qui chez les prophètes deviendra le symbole de l'Alliance. A qui n'a point le sens de la beauté humaine du geste amoureux, le symbole de l'Alliance demeurera une catégorie vide : le lien entre l'expérience humaine et l'ouverture de Dieu à l'homme se rompt, il y a le monde de l'homme et le monde de la Révélation, aucune commune mesure et aucune communication n'existent entre eux. Le mariage ne tient son sens et son éthique que de la loi transcendante qui l'impose, et le symbole biblique n'a d'autre valeur que littéraire. Précisément, la Bible récuse ces interprétations sans enracinement dans l'histoire et les passions des hommes. Dieu s'y présente comme passionné de l'humanité, et les auteurs bibliques n'ont trouvé d'autre référence pour décrire cette passion que celle de l'époux pour la femme aimée. Ce n'est pas là littérature, c'est l'assomption de la catégorie humaine la plus riche, l'amour, pour suggérer le comportement de Dieu. Ce n'est pas la Bible qui donne à cette catégorie sa valeur positive : elle est profane et historique, et la portée symbolique qu'elle reçoit dans la Révélation ne lui injecte pas un sens qui viendrait comme de l'extérieur, elle reprend ce qui est déjà présigné dans tout lien vécu entre l'homme et la femme. Le *Cantique des Cantiques* en chantant ce lien pour lui-même l'atteste de façon évidente : c'est parce que l'amour humain est l'expérience humaine la plus haute qu'il est l'indicatif biblique de l'amour

de Dieu. Contrairement à la théologie de nos manuels, la Bible ne pense pas le lien entre l'homme et la femme à partir d'une institution — la loi —, mais à partir de l'amour : la « grâce ». Quand le Christ rappelle aux Apôtres ce qui fut au commencement : le lien entre l'homme et la femme n'est pas un lien périssable, les apôtres expriment spontanément que dans ce cas ils préfèrent ne pas se marier : leur perspective est celle de la loi, c'est la stabilité et l'indissolubilité de l'institution qui irritent leur sensibilité. Le Christ, conformément à la perspective biblique, renvoie au sens de ce lien : il n'est « humain » que dans la grâce, il devient malédiction sous la loi. Pour les êtres qui s'aiment, il n'y a pas de loi ; pour ceux qui ne s'aiment pas, mais qui sont mariés, ils sont sous la « loi ».

Notre propos dans les pages qui suivent, après un bref rappel de la signification de l'amour humain, est d'élucider cette dialectique entre l'institution et le lien amoureux, puis d'en tirer quelques conséquences pastorales à propos du divorce.

#### L'AMOUR CONJUGAL

Ce n'est pas au premier chef l'institution qui donne le sens du mariage, mais le lien amoureux vécu entre l'homme et la femme. L'institution n'est pas étrangère à ce lien, elle ne lui est pas accidentelle, mais ce n'est pas elle qui le constitue dans son sens ; aussi toute réflexion sur le mariage oblige-t-elle à penser la relation amoureuse. Sans doute, il faut se garder de décrire l'amour comme une « idée » universelle, identiquement présente dans toutes les attirances et affections. L'amour entre l'homme et la femme ne saurait être séparé de l'expression sexuelle : parler de l'amour conjugal, sans prendre en considération la différenciation sexuelle et son assomption significative dans le lien vécu entre l'homme et la femme, c'est se fermer à toute intelligence « personnelle » du mariage, et le réduire à une fonction de l'« espèce ». L'amour conjugal n'est pas une variante de



l'amitié à laquelle s'ajoudrait accidentellement l'expression sexuelle en vue de la procréation. Il est à entendre à partir de la différence originaire, irréductible entre l'homme et la femme : le projet de l'amour conjugal, loin de nier cette différence, la reconnaît comme indépassable, et en vertu de cette qualité, l'assume librement comme pleine de sens pour le destin de l'être humain.

La Bible est sans ambiguïté : « Dieu créa l'homme à son image..., homme et femme, il les créa » (*Gen.*, 1, 27). Elle situe la différenciation sexuelle non pas dans la banalité animale, mais dans la structure de l'humanité à l'image de Dieu. De savants ouvrages contemporains étudient la signification humaine de cette différenciation. C'est là une nouveauté. Longtemps la pensée occidentale la tint pour négligeable, sinon pour méprisable. Affectant l'être « animal » de l'homme, elle ne le qualifiait pas, pensait-on. La dignité de l'homme, imaginait-on, est dans la raison, aussi la « neutralité sexuelle » jouait-elle en faveur de l'égalité de dignité entre l'homme et la femme. Mais ce n'était là qu'une bonne pensée ignorante de sa propre fin : favoriser l'identification de l'humain au « masculin », seule la femme étant vraiment affectée par la sexualité. Davantage immergée dans la « nature » en fonction de sa tâche maternelle, plus proche de l'espèce, elle paraissait plus étrangère à la raison et à la liberté. Devenir raisonnable, c'était imiter l'être masculin. La femme était le « sexe faible », et ce qualificatif était suffisamment ambigu pour marquer d'un indice péjoratif les valeurs féminines.

La différence originaire n'est pas accidentelle, et aucune manière humaine d'exister, masculine ou féminine, ne peut prétendre être le modèle de l'humanité. Ainsi, dans la différence originaire, se trouve « présignée » l'impossibilité pour l'être humain d'être librement et authentiquement humain sans l'acceptation de l'autre manière d'exister. Ce n'est pas en se reposant dans le « semblable » que l'être humain accomplit sa destinée, mais dans le face à face avec celui ou

celle qui, tout en n'étant pas moins humain, est irréductiblement dissemblable. La différence sexuelle montre la nécessité de la reconnaissance de l'autre dans l'accomplissement de soi. C'est à cette profondeur que s'enracine l'amour conjugal. Le face à face de l'homme et de la femme n'est pas une donnée adventice dans l'existence humaine, il en est la catégorie première. Déterminer une essence « métaphysique » de l'amour, indépendamment de la différence sexuelle, ce serait manquer la signification, l'originalité et la profondeur de l'amour conjugal. Aimer, c'est « reconnaître » l'autre dans sa différence, l'amour conjugal assume au premier chef l'altérité. Aussi est-il un amour décliné au « singulier », au contraire de l'amour fraternel qui se réfère à un « pluriel ».

La multiplicité humaine, en effet, n'est pas la répétition indéfinie d'une seule manière d'être, l'altérité n'est pas seulement due à la pluralité, elle est qualitative, elle est inscrite dans la différence sexuelle. L'hétérosexualité correspond à l'acceptation de cette différence. Mais reconnaître le « dissemblable », c'est l'accepter dans sa singularité, c'est le recevoir comme unique, comme ne pouvant jamais être répété. Le chemin de la dissemblance me conduit à l'unicité d'autrui : aussi l'être aimé d'amour sera-t-il inséparable d'un nom propre. Certes, il a un nom commun, celui d'être humain, homme ou femme, mais dans l'amour ce nom commun est perçu dans l'altérité la plus singulière. Ce n'est pas l'homme et la femme qui sont aimés, mais Jacques ou Nadine. Ce ne sont pas les yeux bleus qui sont admirés, mais les yeux bleus de telle personne. Des penseurs modernes ont parlé de la reconnaissance du « toi » : elle est amour si cette reconnaissance s'adresse au « toi » dans sa singularité la plus radicale, spirituelle et corporelle. Cette reconnaissance est choix et préférence, l'exclusivité de l'amour s'accorde à la singularité du « toi », à son indépassable altérité.

En vertu de son intention « singulière », l'amour conjugal inclut l'expression corporelle. Le « toi » se donne dans une présence unique qui est sa manière d'exister : il n'est pas

pure conscience, il est conscience incarnée. Le « toi » n'est pas séparable de son être corporel. Mais le « toi » se donne et se cache dans la présence corporelle. Il est et il n'est pas cette présence. L'amour tend à supprimer l'ambivalence de la présence corporelle du « toi » : il désire une présence « totale ». Le projet de l'amour n'est pas de dépasser l'altérité, mais de reconnaître le « toi » dans sa différence même. Ce projet se heurte à l'ambivalence du corps.

Le corps, en effet, a des sens divers : il peut être objet d'études biologiques ; il peut être « chair », c'est-à-dire objet de désir, sans lien au sujet qu'il rend présent : peu importe le nom de la femme qui se livre aux regards dans un spectacle pornographique. Il peut être l'indicatif d'un sujet personnel et respecté comme tel ; ainsi, dans les relations fraternelles ou amicales, le corps n'est pas un abstrait. Il peut être enfin le pouvoir d'exprimer la préférence singulière d'un amour, le lieu de la « présence totale » du toi aimé.

La pudeur témoigne de cette ambivalence du corps : par elle, l'être humain récuse la dégradation toujours possible du corps en animalité ou en objet. L'expression sociale de la pudeur varie à l'infini, mais sous ces variations, on discerne une identique intention : le « toi » n'est jamais totalement exprimable, il ne peut donc se rendre présent que sur fond d'absence. Faire du corps un être animal ou un objet, c'est nier cette transcendance du « toi », c'est également refuser au corps son « humanité ». Il est corps « humain » comme signifiant à la fois la présence et l'absence du « toi ». La pudeur sauvegarde l'inexprimable, cette impossibilité pour le « toi » de s'objectiver totalement aux yeux d'autrui, sous peine de perdre sa singularité. La pudeur préserve au niveau du corps la singularité du « toi » : le corps humain n'est pas anonyme. Je suis « personnel » jusque dans mon corps, et la relation de l'autre à mon corps doit être « personnelle ». La pudeur garde donc comme instinctivement de toute expression qui dit davantage que ce qui est vécu.

La pudeur n'est pas exclue de la relation amoureuse. Le corps est alors la présence totale du « toi », mais le geste sexuel, en vertu de l'ambivalence du corps, peut toujours dégrader le corps en objet de désir. La pudeur maintient la relation dans la singularité d'un lien de sujet à sujet, aussi est-elle inséparable de l'expression amoureuse. L'unité du corps et de l'esprit par la médiation de l'amour est chose difficile. Elle requiert non pas tant une information sexuelle, cependant toujours nécessaire, que la constante reconnaissance du « toi » dans la vie quotidienne. Elle exige donc une maturité de l'affectivité. Les relations sexuelles qui ne sont pas l'expression de ce qui est déjà vécu dans le quotidien retombent dans l'ambiguïté du désir : elles dégradent en objet de jouissance la présence corporelle du « toi ». La jouissance n'est plus l'efflorescence de l'expression privilégiée de l'amour, elle devient le substitut de la médiocrité quotidienne. L'expression sexuelle est de l'ordre de la poésie, elle demande un sujet et un espace poétiques. La pudeur est le signe négatif que, sans cet enveloppement de l'amour, le corps ne peut devenir « affection ». En dehors de la préférence exclusive d'un « toi », l'échange sexuel perd son sens<sup>2</sup>.

La relation amoureuse n'est pas séparable de la reconnaissance du « toi » dans sa singularité, elle exprime ce choix d'un seul entre tous. L'être aimé n'existe pas seulement dans l'instant de l'échange sexuel. Le « toi » a une présence durable. Si l'amour ne s'adresse pas à une qualité du « toi », mais au « toi » lui-même, la reconnaissance de cette singularité exige celle de sa durée : le « toi » n'en a jamais fini d'advenir. Le projet de l'amour est une présence totale à une personne, mais la personne humaine n'est jamais présence totale dans l'instant, puisqu'elle ne cesse d'être jetée vers

---

2. J'ai conscience du caractère trop succinct de ces notations. Pour ceux qui voudraient de plus amples développements, je renvoie à l'ouvrage œcuménique paru chez Mame dans la collection « Eglises en dialogue », *Le mariage*, par G. CRESPIY, P. EVDOKIMOV et Ch. DUQUOC, Paris, 1967.

son futur. Aussi la préférence accordée à un « toi » oriente-t-elle vers une acceptation de la totalité de son temps. L'amour se fait promesse et il se vit comme fidélité : l'instant de l'échange, à cause du sens de présence totale qu'il veut exprimer, renvoie au passé et à l'avenir de l'être aimé. Assumer dans l'amour l'altérité la plus radicale, c'est accepter la liberté de l'être aimé : autrui est si singulier qu'il peut se déterminer lui-même à être autre qu'il n'est. L'amour ne peut faire autrement que d'assumer ce risque s'il est vrai qu'il atteint autrui dans ce qui fait son altérité. Je ne surmonte pas cette possibilité sienne et mienne d'une destruction du lien amoureux par une garantie extérieure, je l'intègre à l'amour en me fiant à la parole de l'être aimé et en laissant être sa liberté. Le lien amoureux est un lien dynamique, il s'affadit s'il tombe dans une garantie autre que celle de la liberté aimante. Le projet de l'amour est un projet qui n'a pas de fin, car les sujets amoureux n'ont jamais fini de naître l'un à l'autre. Aussi la mort paraîtra-t-elle à l'amoureux comme la violence la plus indue, puisqu'elle détruit ce qui est toujours en train d'advenir. Si l'amour et la mort se sont trouvés liés dans la poésie, c'est sans doute parce que la mort menace le projet même de l'amour en en laissant comme béant le sens. La promesse tend à maîtriser le temps, la révolte contre la mort est donc inhérente au lien amoureux entre l'homme et la femme.

L'ambivalence du corps est l'indice que le « toi » n'est jamais totalement donné dans la présence, puisqu'il n'en a jamais fini d'être. L'expression sexuelle en projetant de réaliser la présence totale au toi fait expérimenter l'utopie de cette présence totale : elle exige par son projet l'acceptation de la liberté de l'être aimé, et, dans la joie de la reconnaissance amoureuse, elle fait éprouver la fragilité de la condition humaine. L'amour ouvre ainsi à la « transcendance » : par son intention de rejoindre totalement autrui dans le singulier, il est paradoxalement expérience privilégiée de l'« Universel ».

Le lien entre sexualité et procréation est signe de cette

ouverture à l'Universel. Le sens de la sexualité ne se réduit pas à la procréation, il exprime d'abord, comme il fut dit ci-dessus, la reconnaissance amoureuse d'autrui dans son altérité et singularité. La procréation est le fruit de cet amour, elle souligne la valeur d'universalité qu'implique l'expérience la plus personnelle. Le couple se dépasse comme couple dans l'enfant, non pour s'abolir comme couple, mais pour manifester la richesse de son amour. La procréation indique concrètement que le couple amoureux ne subsiste humain que dans le respect de la dimension universelle de chacun des conjoints : non seulement chaque conjoint laisse être la liberté de l'autre, il suscite en lui ce en quoi il communit avec tous les humains, l'« humanité ». Le nom propre que prononce l'amoureux, loin de faire évanouir les autres humains, renvoie à eux comme à des frères ou des sœurs de celle ou de celui en qui il découvre l'humanité singulière aspirant à l'universalité des relations possibles.

L'ouverture du couple à l'universel postule sa reconnaissance par la société. L'amour vécu entre l'homme et la femme exige une dimension sociale : c'est la question de l'institution soulevée dans l'introduction de cet article.

#### AMOUR CONJUGAL ET INSTITUTION

Partir du lien vécu entre l'homme et la femme ne conduit pas à nier la nécessité de l'institution, mais exige de lui donner un autre sens que celui d'une loi imposée de l'extérieur.

Le couple est ouvert à l'universel. Cette ouverture prend forme concrète dans la mesure où la société, civile ou religieuse, reconnaît le couple comme couple. La société est l'expression du désir humain d'universalité. De ce fait, être aimé, c'est non seulement être discerné comme unique par celui qui vous aime, c'est être reconnu comme choisi et aimé pour soi-même, dans la société elle-même. L'institution du « mariage » est la forme que prend la reconnaissance sociale de l'amour. Elle n'est pas une loi extérieure, elle appartient

à la dynamique de la reconnaissance « singulière » : l'être aimé n'a pas seulement un nom propre, il est humain, c'est-à-dire qu'il est le nœud d'une possibilité universelle de relations. Sa réalité singulière n'est pas séparable de sa dimension sociale : l'institution rend visible dans la société l'amour dont il a été choisi.

La forme juridique de cette reconnaissance sociale est seconde. Ce qui est requis par la dynamique de l'amour, c'est la visibilité sociale d'un lien vécu. Il ne s'agit pas ici de juri-disme, un exemple le fera comprendre : le couple Sartre-Simone de Beauvoir a une existence sociale. Le lien qui les unit est socialement manifesté dans le sens même où il est vécu. Normalement la manifestation sociale est contemporaine de sa déclaration par le droit — mariage civil ou mariage religieux — mais le droit ne constitue pas le projet, il le donne à voir socialement et le reconnaît. L'éthique de l'amour tient du lien vécu ses plus profondes exigences, la visibilité sociale ne rend pas morale une vie commune dont l'amour est absent. Si le projet de l'amour est la reconnaissance d'une personne dans sa singularité, là où l'amour fait défaut, aucune institution ne le remplacera. La femme légitime non aimée est un objet, elle n'est pas reconnue comme un « toi » unique. La légalité ne donne pas nécessairement sens à l'expression sexuelle. Le comportement moral et le comportement légal ne sont pas identiques. L'éthique conjugale est l'explicitation du sens immanent au lien vécu, sens considéré comme normatif. Parce que la reconnaissance sociale est requise par le lien vécu, l'éthique conjugale intègre la dimension sociale, mais jamais celle-ci ne pourra se présenter comme pure extériorité par rapport au sens du lien amoureux.

Normalement la reconnaissance sociale du couple se réalise par la médiation d'une institution juridique. Les lois et les idéaux de l'institution sociale du mariage ont varié au cours des siècles. Dans les sociétés où la femme ne jouit pas des mêmes droits que l'homme, le poids de l'institution du

mariage et des idéaux qu'elle implique est plus considérable que dans les civilisations où la liberté individuelle de l'homme et de la femme est considérable. Une société urbaine n'a pas la même conception du mariage qu'une société rurale. Bref, il existe un échange entre les idéaux du couple et ceux de la société : cet échange a une très grande amplitude de variations. D'une part, le lien vécu peut voir exténué son sens par les impératifs sociaux ; d'autre part, les impératifs sociaux peuvent se relâcher à tel point que chaque couple invente sa façon d'entendre le lien amoureux. En réalité, il n'existe pas de types purs, mais une tension dialectique entre le lien vécu et l'institution. Plus la société favorise la liberté personnelle, plus cette tension augmente. Dans aucune société on ne peut résorber l'ambivalence de l'institution si on l'envisage du point de vue de la relation amoureuse. En effet, l'institution peut être pure apparence sociale, elle peut être pression légaliste. Dans le premier cas, elle donne à voir ce qui n'existe pas ; dans le second cas, elle brime la spontanéité de la liberté amoureuse.

Il est clair, et c'est inutile de le prouver, que la reconnaissance sociale juridiquement sanctionnée ne correspond pas toujours dans nos sociétés à un lien authentiquement amoureux : la discordance possible entre l'amour et l'institution est chose quotidiennement vérifiable. C'est précisément ce fait qui a conduit les législateurs à ne pas projeter dans l'institution juridique ce que postule idéalement le lien amoureux : une fidélité revendiquant la totalité du temps. Le mariage juridique signifie bien de soi une volonté de stabilité, mais le législateur, prenant acte du hiatus entre le réel vécu et l'intention de l'institution, accorde la reconnaissance d'une séparation, et la possibilité d'un divorce avec remariage. Le législateur, dans la plupart des pays occidentaux qui admettent le divorce civil, ne prétend pas porter un jugement de valeur sur la précarité de l'amour entre l'homme et la femme, et favoriser des amours passagères. Il veut être réaliste : constatant dans nombre de cas que le projet amoureux est inexistant et que le maintien d'une exigence sociale sans



support réel serait plus dommageable à la société que la relativité de l'institution juridique, il juge utile la reconnaissance civile du divorce. Il s'agit là d'une tolérance et non d'un jugement de valeur.

La discordance possible entre la vie du couple et l'institution ne joue pas toujours dans le sens de la tolérance. L'institution prend la force d'une loi, l'apparence sociale importe davantage que l'authenticité, et l'éthique conjugale prend racine dans ce qu'on croit être les convenances de l'institution. Le couple sans vie et sans spontanéité se conforme à l'image sociale régnante. L'institution n'est plus la reconnaissance sociale d'un amour, elle est un impératif sans signification. Aussi tout lien vécu qui tend à la reconnaissance sociale, mais qui ne s'accorde pas à l'image dominante se heurte à l'inflexibilité de l'institution, est rejeté comme immoral et inhumain, et perd tout son sens positif : l'éthique conjugale est institutionnelle et reçoit sa norme de la seule donnée sociale. Tout amour qui ne s'accorde pas à la norme sociale dominante se sent maudit. Quant à l'expérience de la transcendance difficilement séparable de la reconnaissance d'autrui, elle reçoit pour indice privilégié l'institution. Les qualités du couple ne sont plus à chercher dans la valeur de la relation amoureuse, elles sont la réfraction dans le couple des attributs objectifs de l'institution juridique : à la limite, on demeure fidèle à l'idée du mariage, et non pas à un être aimé. Nous sommes dans le légalisme.

Est-il possible de dépasser l'ambivalence de l'institution juridique, de réconcilier le lien vécu et sa visibilité sociale ? En vertu du ministère de réconciliation qui est celui de Jésus-Christ, il semble que ce soit là le projet du sacrement de mariage.

Le sacrement de mariage relève, en effet, de la disposition gracieuse de Dieu et non de l'impératif de la « loi ». En effet, dans la Nouvelle Alliance, le sacrement de mariage symbolise explicitement l'amour gratuit de Dieu pour son peuple, et la fidélité inconditionnelle de cet amour. La nor-

me dans le sacrement de mariage est donc l'amour de Dieu, racine de sa fidélité. Le symbole humain de ce qu'est l'amour de Dieu ne peut être autre chose que l'amour lui-même. Le sacrement de mariage est donc le sacrement de l'amour humain. Si l'amour humain n'avait aucune signification transcendante, s'il n'était qu'un lien historique, épuisant tout son sens dans le temps, si la relation à Dieu, immanente à tout être humain, lui advenait comme accidentellement, le sacrement serait un coup de force. Le lien amoureux entre l'homme et la femme peut devenir sacrement parce que, structurellement, il ne cesse de donner à voir le « transhistorique », le « toi » comme étant toujours à advenir. Si l'amour et la mort, ai-je dit plus haut, sont spontanément liés dans la poésie et la littérature, c'est parce que le projet de l'amour pose en toute clarté l'inhumanité de la mort, et rend possible la révolte contre elle. Le sacrement, dont l'origine est la mort et la résurrection de Jésus, est espérance : il porte à son efficacité extrême ce qui est donné comme cri dans le lien vécu entre l'homme et la femme. La fidélité de Dieu manifestée dans la Résurrection de Jésus, symbolisée humainement dans le mariage, donne victoire à l'amour fidèle de l'homme. Le sacrement est donc grâce.

Le sentiment encore fort répandu que le sacrement de mariage confirme de façon immuable, parce que sacrale, l'institution juridique, ne favorise pas la compréhension de l'enseignement biblique. Le caractère religieux du mariage donne davantage de rigueur aux lois civiles, et paraît à beaucoup, de ce fait, avoir des conséquences redoutables, en même temps que peu réalistes. Ce sentiment ne manque pas de vérifications dans l'expérience, mais il oublie le sens du sacrement et perçoit seulement l'aspect légal de l'institution. Si le sacrement signifie que l'amour humain rend visible la prévenance de Dieu au sein de l'Alliance, il requiert des époux une réciprocité aimante : sans la liberté et la passion de l'amour, l'alliance de Dieu avec les hommes perd son image sensible. L'Esprit de Dieu donné dans le sacrement inspire la force d'aimer avec la folle passion que Dieu éprouve pour l'humain.

nité. Nul ne pourra jamais accomplir par obligation ce qui est de l'ordre de la gratuité : si quelqu'un aime sa femme, parce que cela est commandé, il ne l'aime pas pour elle-même, et il lui fait insulte. Aussi dès lors que disparaît le lien amoureux entre l'homme et la femme, le sacrement revêt un aspect légal. Il n'est plus inspiration, mais institution. Il demeure cependant, en vertu de l'image à laquelle il se réfère, la fidélité aimante de Dieu dans l'Alliance, source non de condamnation, mais de transformation du cœur. Le sacrement demeure « grâce » parce qu'il ne cesse de requérir l'amour de celui ou de celle auquel ou à laquelle je suis uni. Ce n'est qu'en vertu de la sécheresse du cœur qu'il devient « loi ». Tout serait simple, il est vrai, si le sacrement de mariage était toujours concrètement le sacrement de l'amour. La dissociation possible entre le lien vécu et l'institution est en principe surmontée par le don de l'Esprit ; en fait, cependant, elle n'est pas étrangère à l'institution sacramentelle elle-même, et par un renversement dialectique, le sacrement symbolisant l'Alliance et la fidélité de Dieu devient pour de nombreux couples catholiques la loi la plus atroce, faisant du divorce avec remariage le seul péché apparemment irrémédiable.

Ces couples croyants ne peuvent plus accéder au sacrement du Corps du Christ, signe de communion fraternelle. N'ayant pu ou n'ayant voulu rendre visible dans leur première union ce que signifiait le sacrement de l'Alliance, symbole de la fidélité indestructible de Dieu, ils se trouvent écartés de la communion visible de l'Eglise catholique. Le sacrement est ainsi dès ici-bas, semble-t-il, condamnation. Elle sera ressentie comme une violence incompréhensible dans la mesure où la première union légitime ne consacrait pas un amour, et où la seconde, illégitime, fut la révélation de tout ce que pouvait signifier le lien vécu entre l'homme et la femme. Le sacrement semble, dès lors, sacraliser ce qui ne fut que médiocrité, et rejeter ce qui fut amour. Ainsi, par un retournement difficilement acceptable, le sacrement, qui élève l'amour humain à la dignité de rendre visible celui de Dieu,

peut contribuer à maintenir ce qui n'existe pas et à détruire ce qui correspond au mouvement même qu'il tend à promouvoir.

Ce cas n'est pas chimérique : la pratique pastorale en propose chaque jour des exemples. Mais ce renversement de perspectives est compréhensible : le sacrement est grâce, il est vrai, mais il prend forme d'une institution dans l'Eglise visible. La discordance notée plus haut entre le lien vécu et l'institution juridique peut affecter le sacrement. Cette possibilité pose un grave problème : la rigueur actuelle dans l'Eglise latine est-elle pleinement justifiée ?

Traditionnellement, même si on déplore les effets de cette rigueur dans nombre de cas, on la justifie cependant par une valeur plus haute, qui, à la fois, reconnaît toute sa dignité à l'amour humain et son sens au symbole de la fidélité de Dieu. Aussi affirme-t-on que le sacrement est indissoluble, quelle que soit la fluctuation des sentiments des époux : la fidélité subjective est la traduction personnelle de ce qui est requis objectivement par le sacrement, en vertu de la réalité divine dont il est l'image humaine, l'Alliance. Si le sacrement de grâce devient loi et condamnation, c'est par l'infidélité des époux. Comme grâce, il ne cesse de témoigner de la fidélité divine, et de promouvoir l'amour humain ; comme loi, il dit l'exigence immanente à tout amour.

Ces arguments sont d'un poids considérable, chrétiennement et humainement. Toutefois, n'omettent-ils pas de situer le sacrement dans le dessein de miséricorde de Dieu ? Nous sommes dans le temps de la patience de Dieu et non dans le temps de la condamnation. A vouloir absolutiser, non pas la fidélité, mais l'institution objective, ne risque-t-on pas, en croyant exalter l'amour humain, de simplement donner un alibi à ceux qui préfèrent la sûreté des institutions établies à la vérité du cœur ? L'affirmation de l'indissolubilité du sacrement est une affirmation abstraite, semble-t-il, si le sacrement ne signifie plus un amour réel, bien qu'il ne cesse de dire la fidélité de Dieu. Le hiatus possible entre l'institution sacramen-

taire et le lien vécu oblige à réexaminer le problème pastoral des chrétiens divorcés et « remariés ».

#### UN PROBLÈME PASTORAL : LE DIVORCE

La question du divorce n'est pas envisagée ici pour elle-même. Le point de vue sera précis et restreint, il est donc simplificateur. La perspective est la suivante : la dimension sociale de l'amour humain requiert une institution juridique. Celle-ci ne peut échapper à l'ambivalence de toute institution, dès lors un désaccord profond peut s'instaurer entre ce qui est manifesté et la réalité vécue. D'après les analyses précédentes, le sens de l'amour humain ne vient pas de l'institution, mais de lui-même. Le sacrement, signe de la fidélité de Dieu, tend, par le don de l'Esprit en vertu de la mort et de la Résurrection de Jésus, à réconcilier le lien vécu et sa visibilité sociale. Mais le sacrement lui-même, en tant qu'institution, n'échappe pas au désaccord possible : il est « formalité », dans la mesure où la racine humaine du symbole de l'Alliance est inexistante. La fidélité de Dieu, qui est grâce pour tout amour humain, devient condamnation pour ceux qui, unis par le sacrement, n'en vivent aucunement le sens. Cette constatation conduit-elle, non à relativiser le sens de l'amour humain, mais à atténuer les effets juridiques de l'institution sacramentaire ?

Des voix autorisées se sont élevées dans l'Eglise pour l'appeler à faire œuvre, non plus de condamnation, mais de miséricorde. Mgr Zoghby, au Concile, a rappelé la tradition des Eglises orientales, plus souple que celle de l'Eglise occidentale. Dans un très bel article de la Revue *Concilium*<sup>3</sup>, Dom O. Rousseau montre, à partir de documents incontestables, que l'Eglise de l'Antiquité, sans rien sacrifier des données dogmatiques, savait se faire tolérante dans le but d'éviter que la Parole de Dieu devienne condamnation avant le temps du jugement. Cette pratique ancienne aurait-elle perdu aujourd-

---

3. *Concilium*, n° 24 (avril 1967), p. 107-127.

d'hui toute opportunité ou toute signification ? La situation angoissante dans laquelle se trouvent de nombreux couples croyants assure le contraire. La question doit donc être à nouveau posée : la fidélité normalement impliquée dans le lien vécu entre l'homme et la femme, assumée en principe dans le sacrement, symbole de l'Alliance, est-elle à ce point objectivée dans l'institution que là où elle n'existe pas, elle continue à sortir ses effets juridiques, et condamne tout amour humain « illégal » à être, sinon voie de perdition (car Dieu seul est juge), du moins obstacle définitif à la communion visible dans l'Eglise ?

Certains diront que la question est dangereuse, l'Eglise catholique ayant définitivement tranché : le mariage-sacrement est indissoluble, et ne pouvant que s'opposer véhémentement à toute tentative d'adoucir cette loi. Sans doute, l'Eglise n'est-elle pas insensible au cas souvent dramatique du conjoint abandonné, innocent, mais elle juge que le maintien de l'intégrité d'un « dogme » est plus important que la condescendance. Elle pense d'ailleurs que cette rigueur est bénéfique à la stabilité familiale et au bien des enfants. Officialiser, dans l'Eglise, un amour « illégal », fût-il humainement beau, serait porter atteinte à des valeurs plus considérables. La question est donc sans objet, l'Eglise tenant pour absolu le sacrement.

Cette apologie de l'absolu du sacrement n'est pas convaincante : elle ne correspond d'ailleurs pas à la pratique de l'Eglise occidentale. Que le sacrement, de par sa référence à la fidélité de Dieu, soit absolu dans son sens, il n'est pas question de le nier. Mais il ne s'agit pas ici du sacrement en soi, il s'agit du sacrement donné dans des cas particuliers, et l'Eglise catholique se garde bien de rendre absolue l'application « singulière » du sacrement : elle constate que son sens n'est pas concrètement vécu, et que, parfois, il est humainement et religieusement meilleur que les époux vivent séparément : c'est la séparation de corps. Il s'agit là d'une condescendance : l'Eglise n'oblige pas les conjoints à vivre ensemble lorsque

cette vie commune n'a humainement plus aucune signification et devient intolérable. Mais cette condescendance ne met pas en cause l'idée du sacrement. Lorsque les conjoints sont devenus indifférents l'un à l'autre, que la vie commune a perdu toute signification humaine, l'obligation que fait l'Eglise de ne pas se remarier ne correspond pas à l'existence d'une fidélité humaine. La fidélité est la « temporalité » de l'amour : elle s'adresse à un « toi » choisi et préféré, elle ne vise pas une idée. La séparation de corps montre que le sacrement autrefois reçu n'a plus de consistance humaine : l'attardement dans l'amour n'existe plus. Dès lors la « fidélité » requise par l'Eglise est une fidélité qui a un autre sens : elle est fidélité à soi-même en vertu de la promesse, fidélité au sacrement, symbole de la fidélité de Dieu. La fidélité au conjoint ne se fonde plus sur l'amour : il n'est pas aimé. Elle est une fidélité à Dieu, en vertu de la signification religieuse de ce qui a été autrefois accompli : parce que la fidélité de Dieu est indestructible (Dieu ne cesse d'aimer l'humanité), le sacrement désignant visiblement cette fidélité est indestructible. Mais n'étant plus l'explicitation religieuse d'un amour humain, il devient pour les conjoints séparés une loi, refusant toute autre possibilité de faire signifier à un nouvel amour humain l'indestructible fidélité de Dieu. C'est en vertu de ce dont il est l'image que le sacrement ne peut attester la valeur définitive d'une nouvelle fidélité « personnelle », alors que la première a été détruite. L'Eglise, dans le cas de la séparation de corps, ne met donc pas en péril l'absolu du sacrement, même si elle reconnaît qu'il n'est plus vivable par tel couple. La séparation est un palliatif laissant intacte l'idée du sacrement.

Ce palliatif n'est pas le seul : l'Eglise reconnaît la nullité d'un mariage, en vertu de défaut de consentement, de vice de forme, ou de toute autre cause explicitée dans le Droit canonique. Par cette procédure, l'Eglise accepte que le sens absolu du sacrement ne soit pas automatiquement traduit dans le concret. L'institution, fût-elle sacrale, n'existe pas en elle-même, elle requiert, au moins à son origine, la réalité

du lien vécu entre l'homme et la femme. Cette procédure juridique rend donc hommage au sérieux du sacrement : celui-ci ne peut exister que dans la mesure où il assume une décision grave de l'homme et de la femme<sup>4</sup>. Aussi, dans la pratique courante, l'Eglise s'efforce-t-elle, par des moyens appropriés, notamment l'enquête pré-nuptiale, de s'assurer du sérieux de la décision des futurs époux. Le sacrement n'opère pas magiquement : il requiert que deux libertés humaines en assument le sens en toute lucidité.

Mais toute procédure juridique se réfère à des critères formels, matériels, discernables. Personne ne nie la relativité de ces critères. La constatation de nullité est relative aux critères utilisées. Moins ils sont formels et matériels, moins ils sont utilisables dans une procédure juridique. On peut avoir la certitude morale de la nullité d'un mariage sans pouvoir en apporter la preuve juridique. Je cite seulement un exemple de la complexité des critères possibles. Des enquêtes faites dans quelques Etats des Etats-Unis ont établi que beaucoup de premiers mariages, contractés entre jeunes de dix-huit à vingt-deux ans, se brisaient au bout d'une ou deux années de vie commune. On peut juger ces échecs de façons fort diverses : les uns y discerneront les signes d'une baisse de la moralité ; les jeunes, diront-ils, sont incapables de fidélité. D'autres parleront d'immaturation : la pratique du *boy* ou de la *girl-friend* n'a pas permis à ces jeunes de mûrir un amour, ils ont confondu camaraderie et amour. La vie commune a dissipé les illusions, et l'expérience a révélé

---

4. J'excepte ici le cas d'un pur vice de forme que le juge sera heureux d'utiliser pour sortir d'une situation douloureuse. Les demandeurs peuvent fort bien agir contre leur conscience en profitant d'une telle aubaine, la légalité est autre chose que la moralité. Devant Dieu, en effet, la valeur d'un lien et la fidélité à laquelle il engage ne peuvent être annulées par une affaire de pure forme. Mais le législateur, dans le cas des institutions, doit se référer à la précision des formes, sous peine de ne pas légiférer, mais seulement d'exhorter. Si de telles aubaines sont parfois scandaleuses, cela tient sans doute à l'intolérance dont on fait preuve par ailleurs, et au risque de mépris de la véritable décision en conscience.



qu'entre eux il n'y avait jamais eu de liens profonds, capables d'orienter le choix d'une vie et de fonder une promesse. Aussi le lien socialement contracté dans le mariage civil et religieux ne correspondait-il pas à ce qui était vécu. Le temps s'est chargé de manifester le vide originel de la promesse. Avec de tels arguments, nous entrons dans le dédale infini des raisons psychologiques, des déficiences de l'affectivité. Il n'existe donc pas de critères absolus, et l'affirmation du sens absolu du sacrement ne résout pas son rapport à chaque cas particulier.

Bref, l'Eglise latine actuelle reconnaît qu'il existe une distance possible entre le sacrement conféré et la réalité vécue. Elle a établi une législation qui permet de tenir compte de la réalité vécue sans porter atteinte à ce que symbolise le sacrement : la fidélité de Dieu. Mais cette législation laisse entièrement irrésolu le problème des catholiques divorcés remariés : ils sont exclus de la communion de l'Eglise visible, et il semble que l'Eglise catholique ne peut user à leur égard d'aucune condescendance.

L'examen de la tradition ecclésiale montre que le problème n'est peut-être pas aussi insoluble qu'on le croit couramment. L'Eglise orientale et l'Eglise latine de l'Antiquité pratiquèrent une souplesse pastorale qui donne beaucoup à penser<sup>5</sup>. Les orientaux partent de la réalité quotidienne, la situation souvent humainement désastreuse du conjoint délaissé, et ils croient à un principe : celui de la miséricorde. Nous ne sommes pas dans le temps de la condamnation, mais dans le temps de la grâce. Ils ne se réfèrent donc pas à un absolu, la parole du Christ sur le sacrement, pour ensuite définir les exceptions. Ils pensent que toute parole du Christ, étant parole de grâce, doit être parole de miséricorde, et donc tenir compte de la faiblesse de l'être humain. Le sens du sacrement, dont aucun ancien ne met en doute la dignité,

---

5. Je renvoie à l'article cité plus haut de Dom ROUSSEAU. On ne saurait trop en recommander la lecture à ceux que les pages qui vont suivre scandaliseraient.

ne trouve pas toujours une correspondance dans la vie des époux : l'un qui est infidèle abandonne l'innocent et celui-ci devra supporter le poids de la solitude. En vertu d'une condescendance pour le conjoint innocent, l'Eglise orientale a fixé une législation selon laquelle le remariage est possible. L'Eglise catholique s'est toujours refusée à condamner cette coutume immémoriale, ayant d'ailleurs autrefois son équivalent dans l'Eglise latine elle-même.

Cette pratique est pleine d'enseignement. Ni l'ancienne Eglise, ni l'Eglise orthodoxe, ni les Pères du Concile de Trente qui n'ont pas voulu condamner cette coutume immémoriale, n'ont mis en doute le sens du mariage comme fidélité pour la vie. Cette fidélité est vécue comme grâce dans le sacrement. Mais l'ancienne Eglise a su être attentive à la réalité : si ce sens du sacrement n'a aucune transcription dans la vie des conjoints, notamment dans le cas de l'infidélité durable de l'un d'entre eux, le sacrement devient « loi », et loin de conduire à découvrir les signes de l'amour de Dieu dans la vie quotidienne, il risque de plonger dans le désespoir. Nous sommes dans le temps de la miséricorde, il est donc vain de faire peser le joug de la loi sur ceux qui ne peuvent le supporter. La loi ne doit pas être condamnation dans le temps de Nouvelle Alliance, mais pédagogie. La prise en considération de la faiblesse humaine n'est pas indulgence accordée à l'adultère, elle est possibilité du pardon, et annonce qu'en vertu de cette miséricorde, dans une nouvelle fidélité réellement vécue, l'amour de Dieu ne fait pas défaut.

Le problème se pose au moins aussi crucialement aujourd'hui qu'il se posait dans l'Antiquité. Mais il nous est donné des possibilités nouvelles de lui apporter une solution évangélique et miséricordieuse. L'Antiquité chrétienne, à quelques exceptions près, professait une doctrine très institutionnaliste du mariage. Cela était dû pour une part à la situation mineure de la femme, et à l'emprise très forte des idéaux sociaux sur la vie privée. Aujourd'hui — et le Concile du Vatican II dans *Gaudium et Spes* est le premier à le souligner — nous préférons une conception plus personnaliste du

mariage. Depuis quelques décennies, les spirituels, les théologiens et les laïcs se sont employés à réhabiliter l'amour humain. Cette orientation conduit à envisager le mariage non plus comme une institution dans laquelle on entre et de laquelle on ne sort plus parce que sa qualité fondamentale est l'indissolubilité, mais comme une réciprocité amoureuse qui crée, dans la fragilité, sa fidélité. L'homme et la femme qui aiment ne sont pas fidèles à une idée, mais à un être. C'est le lien réel entre l'homme et la femme qui est signe de l'Alliance.

Cette perspective personaliste peut conduire le législateur à reprendre aujourd'hui à son compte les intuitions de l'Eglise antique sur le temps de la miséricorde. Mais dans le but de me faire bien entendre, je citerai d'abord un cas que j'ai personnellement connu. Un homme marié est abandonné par sa femme après deux ans de vie commune : elle lui laisse deux enfants. Plus tard, il se remarie civilement avec une femme dont il eut sept enfants. A quarante-cinq ans, il tombe gravement malade, il reste alité pendant trois ans. Pendant ce temps sa femme le soigne avec un dévouement constant, gagnant la vie du foyer. Il meurt au bout des trois ans de maladie ; le curé de la paroisse refuse de l'enterrer à l'église, parce que divorcé.

Le cas est banal, mais douloureux. Quelques-uns diront : Dieu n'a pas lié sa grâce aux sacrements, selon le vieil adage scolastique. Cet homme pouvait donc vivre et mourir dans la grâce de Dieu. Mais là n'est pas le problème, il est ailleurs, dans le hiatus entre la valeur humaine et la loi sacramentelle. Qu'eût pu bien signifier pour cet homme qu'il renonçât sur son lit de mort à une femme qui n'avait pas ménagé son temps et sa santé pour le soigner ? Que pouvait bien signifier pour cette femme que l'Eglise refusât sa prière, sinon qu'elle s'érigeait en juge avant le temps ? Laquelle, devant Dieu, était celle qui avait aimé cet homme, l'épouse « légale » ou l'épouse « illégitime » ? Des milliers de couples qui se débattent dans l'angoisse religieuse et humaine

sont justifiés de se poser cette question : un amour qui va jusqu'à ce dévouement peut-il être simplement négatif ? Ne serait-il pas, lui aussi, un signe possible de l'amour de Dieu, et la condescendance de la primitive Eglise ne serait-elle pas plus conforme à l'Evangile ? Sans doute, mais n'est-ce pas risquer de porter atteinte au sens du sacrement ?

Je ne le crois pas, mais à certaines conditions. La tolérance que l'Eglise pourrait exercer à l'égard des divorcés civilement remariés ne devrait pas prendre la forme d'une réédition du sacrement, à moins qu'il y eût des critères discernables de la nullité du premier. Le sacrement signifie la fidélité de Dieu, et cette fidélité est indestructible. Le sacrement n'a donc pas à être répété. Il doit s'agir en effet, dans le cas des divorcés, d'une miséricorde : répéter le sacrement risquerait de mettre en péril son propre sens.

Cette miséricorde se justifie par la non-correspondance toujours possible entre le sacrement et la réalité. J'ai dit plus haut que les critères juridiques ne peuvent cerner pleinement le rapport entre le sacrement et tel lien particulier. Le temps a défait ce lien, nul ne saura jamais s'il a réellement existé au niveau de profondeur requis pour entrer dans le sens du sacrement. La miséricorde prend donc en considération le facteur temps, non seulement pour se refuser de juger l'origine, mais également pour reconnaître le positif du nouveau lien. En effet, la miséricorde de l'Eglise ne peut s'adresser à n'importe quelle union. Il ne s'agit pas de favoriser l'adultère. Ce sera donc au législateur d'établir un droit suffisamment souple pour que l'Eglise locale juge de la possibilité de réintroduire dans la communion de l'Eglise les couples civilement remariés qui auraient donné le témoignage d'une vraie fidélité.

Le mot « fidélité », temporalité de l'amour, est, en effet, le mot clef. En réintroduisant à sa communion, l'Eglise reconnaîtrait que socialement ce couple ne porte plus témoignage contre l'amour fraternel par le scandale, et qu'en conséquence il n'y a plus de raison de l'éloigner de l'Eucharistie. Elle

reconnaîtrait également que l'éthique sexuelle ne reçoit pas sa norme morale de l'extériorité, mais d'une réciprocité durable. Elle admettrait qu'un lien, issu d'un véritable amour (ce dont témoigne une fidélité durable), même s'il n'est pas « sacramentalisable », en vertu du symbolisme du sacrement, n'éloigne pas de Dieu, en vertu de sa valeur positive.

Il est certes délicat de trouver une législation qui ne favorise pas les abus. C'est pourquoi, dans le cas souhaitable où l'Eglise catholique userait de la tolérance de l'Eglise ancienne, il serait malheureux de maintenir une excessive centralisation. Mais, pour que les communautés locales puissent participer à l'exercice d'une législation de tolérance, il serait nécessaire que l'Eglise prêchât d'abord les valeurs subjectives du mariage. C'est en possédant un grand sens de ces valeurs qu'il serait possible de pratiquer un véritable discernement, en même temps que de favoriser la liberté de conscience des couples ne pouvant recevoir le sacrement. Une réévaluation du mariage civil est évidemment liée à cette perspective.

Ces opinions paraîtront à beaucoup hasardeuses. Elles ne seraient dangereuses que si l'Eglise, au lieu de montrer la grandeur de l'amour humain et son sens indestructible, se bornait à défendre l'institution. La tolérance ne met nullement en cause la grandeur du mariage ; elle prend simplement en considération que l'institution n'est pas une fin, et que ce qui est le symbole de l'Alliance, c'est la réciprocité aimante de l'homme et de la femme. Dans tout amour qui porte véritablement ce nom, l'amour de Dieu se rend visible. La Parole du Christ n'est pas une parole de condamnation, mais une parole de grâce. Elle peut aller jusqu'au pardon de ce qui paraît encore à beaucoup le péché irrémissible. Ce pardon n'est en rien un mépris du sacrement. Celui-ci n'est pas à nouveau reçu, parce que tout amour humain doit tendre à l'indéfectible fidélité de Dieu. Mais le pardon prend son sens du sacrement, en vertu même du refus de remarier religieusement ceux qui vivent une autre fidélité : elle a valeur

positive, mais la défaillance, au moins objective, ne permet plus de faire de cet amour le symbole plénier de l'amour de Dieu. Le sacrement est cependant grâce pour lui, car, en vertu du pardon, il aspire à être ce symbole. La pratique de la tolérance, loin donc de porter atteinte à ce qui est fondamental dans le dogme chrétien, y réfère : l'amour de Dieu ne cessant d'être grâce.

Christian DUQUOC, o. p.

---