

La morale de gradualité. La morale catholique à l'aune de la miséricorde divine

Marie-Joseph Huguenin, Dr. theol.

Revue d'éthique et de théologie morale 280 (2014) 75-100.

Introduction

La morale de gradualité a émergé progressivement et difficilement comme problématique en tant que telle de la morale à partir de l'encyclique *Humanae Vitae* de Paul VI (1968). Sa publication avait suscité une telle incompréhension parmi les catholiques — relayée à travers les médias —, que les Conférences épiscopales de nombreux pays se sont vues obligées de préciser dans quelles conditions d'ordre pastoral les directives du magistère pontifical pouvaient être entendues et appliquées dans leur pays respectif¹. Se faisait jour ainsi, de façon aiguë, une problématique renouvelée entre la norme morale et son application. Cette dernière mettait en évidence les conditions concrètes du sujet lié à son histoire personnelle, son degré de maturité, sa dépendance des conditions sociales et culturelles. La norme morale devait tenir compte du sujet historique, dans lequel se jouent l'adhésion personnelle et la mise en œuvre de la norme morale. Son champ d'application ne pouvait nier la subjectivité de la personne humaine, au risque de lui devenir étrangère.

On a vu alors s'affronter les défenseurs de la morale sexuelle du magistère pontifical contre ceux qui étaient suspectés de laxisme, de compromis avec la mentalité ambiante. Quelques brefs passages du magistère, y compris dans *Humanae Vitae*, donnaient cependant droit à une morale de gradualité, mais plutôt en condamnant les fausses interprétations de celle-ci. La morale catholique allait-elle devenir élitiste, réservée à une minorité de catholiques coupés de la société contemporaine, retranchés dans un microcosme aux normes rigoureuses ? La morale catholique devait-elle renoncer à son universalité ? Comment fallait-il concilier les exigences de la morale évangélique et la réalité pastorale ?

En réalité, l'enjeu de la morale de gradualité est de grande envergure. Il ne se situe pas comme un problème marginal à la morale. Il est au cœur de la théologie morale elle-même et de ses présupposés. Elle pose la question de sa validité, de sa réception par les fidèles et de son efficacité. La crise de l'après *Humanae Vitae* permet, nous en sommes convaincus, de reconsidérer la morale à partir de ses sources biblique, philosophique et de la grande tradition théologique et spirituelle catholique.

La morale biblique met en scène des personnages concrets, situés dans leur histoire. Raïssa Maritain, dans *Histoire d'Abraham*, met en lumière combien la conduite morale d'éminents protagonistes de l'histoire sainte ne correspond pas au Décalogue, sans que cela leur pose un problème de conscience. Il en va ainsi, par exemple, de la polygamie d'Abraham, de Moïse ou de David. La Bible révèle une succession d'Alliances de Dieu pour préparer la venue lointaine du Fils de Dieu dans notre chair, réconciliant la perfection divine et la faiblesse de la condition humaine (cf. 2 Co 12, 9). Moïse contemple la perfection de la miséricorde divine dans la révélation de Dieu : « Le Seigneur passa devant lui et il cria : « Seigneur, Seigneur, Dieu de tendresse et de miséricorde » » (Ex 34, 6). Jésus dira pour sa part : « Montrez-vous miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux » (Lc 6, 36).

¹ Voir par exemple, Paul VI, *La régulation des naissances "Humanae Vitae"* publiée avec la « Note pastorale de l'Épiscopat français », Paris 1968.

Le maître mot de la révélation biblique est bien celui de la miséricorde divine, d'un Dieu qui se penche vers l'homme concret pour le relever progressivement en lui donnant part à sa vie divine. C'est le Dieu de l'Alliance qui va à la rencontre de l'homme pour lui donner la capacité intérieure de le connaître et de l'aimer. Il s'agit toujours de l'homme situé dans le temps et dans l'histoire. Dieu s'est choisi un Peuple, pour se révéler progressivement, à la mesure de ses capacités.

Comme le soulignera saint Paul, à la suite des prophètes, le Décalogue ne sauve pas le Peuple de l'alliance. Il ne fait que mettre en lumière son incapacité à vivre l'alliance (cf. Rm 3, 20). Il lui faut un principe interne qui le fait agir selon le bien connu et aimé. Le don gratuit de l'Esprit Saint sera seul à même de produire des « fruits » (cf. Ga 5, 22 ; Jn 15, 5). L'Esprit Saint personnifie la miséricorde divine, écrira Jean-Paul II². Le Sauveur est aussi le Créateur, celui qui engendre « la création nouvelle » (2 Co 5, 17). « C'est Dieu qui donne la croissance » (1 Co 3, 6), écrira encore saint Paul, bien conscient de la progressivité de la croissance morale à l'instar de tout principe vital. Le retournement fondamental de la conversion est la reconnaissance de l'impuissance radicale de l'homme à agir dans le bien sans le secours du don gratuit de Dieu³. La conscience de son impuissance n'est pas destinée à condamner l'homme, mais à l'ouvrir avec confiance à la prière, pour s'appuyer sur Dieu dans une relation interpersonnelle. « Je puis tout en Celui qui me fortifie », témoignera saint Paul (Ph 4, 13). La foi est le principe du salut, parce qu'elle le libère de la solitude pour le mettre en relation avec Celui qui est amour et miséricorde. « Le salut est objet d'espérance » (Rm 8, 24) : il ne se réalise pas instantanément, mais à la mesure de l'espérance d'une victoire progressive remportée par l'Agneau sans tache : « Par une oblation unique, il a rendu parfait pour toujours ceux qu'il sanctifie » (He 10, 14). Le présent est une étape du salut vers la plénitude la vie divine. Le chrétien est appelé à entrer dans l'espérance. Saint Jean condense très bien le salut apporté en Jésus-Christ par ces paroles : « La Loi fut donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ » (Jn 1, 17). « À tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jn 1, 12). Jésus offre à l'homme la liberté d'accomplir progressivement la loi nouvelle, celle d'aimer comme Jésus a aimé.

Au temps des Pères de l'Église, la morale ne constituait pas une discipline à part. Elle faisait partie de l'exégèse (sens typologique) et la théologie elle-même était, presque toujours, étroitement liée à la spiritualité. Ainsi, la morale se situait dans le contexte de l'itinéraire spirituel, de la progression de l'homme concret vers la plénitude de la vie évangélique. Les *Confessions* de saint Augustin sont un exemple éminent où l'expérience de la miséricorde divine engendre une connaissance théologique et morale dont la pertinence en fait une œuvre toujours actuelle.

Saint Thomas d'Aquin synthétise la pensée des Pères autour de la notion de vertu morale, qui met en lumière la croissance et l'acquisition progressive de la capacité effective de faire le bien. Si la notion de vertu est empruntée à Aristote, sa mise en œuvre est fondée sur une base radicalement nouvelle : la grâce de l'Esprit Saint. Saint Thomas allie ainsi étroitement l'effort personnel et l'accueil de la grâce dans l'accomplissement du bien. La dimension spirituelle — pneumatique — de la morale chrétienne est mise en lumière, ainsi que la lente maturation du sujet. La décision morale est le fruit d'une disposition du sujet éminemment personnelle. Elle est la conséquence non seulement d'un acte ponctuel, mais aussi de l'identité du sujet forgé

² Jean-Paul II, Encyclique *Dominum et vivificantem*, Rome 1986, n° 39 : « En lui précisément, nous pouvons concevoir comme personnifiée et réalisée d'une manière transcendante la miséricorde ».

³ « Celui qui veut me suivre, qu'il renonce à lui-même », dira Jésus avant tout préalable (Mc 8, 34).

par son histoire. Sans que saint Thomas le dise explicitement, la morale ne peut alors se concevoir, dans son exercice, que dans le cadre d'un itinéraire spirituel.

Une norme objective est nécessaire pour éclairer le sujet, mais son accomplissement dépend de la capacité concrète du sujet. Quel acte peut-il poser qui le rende plus à même de se rapprocher de la norme morale ? Ne pas tenir compte du cheminement du sujet, c'est le mettre devant l'impossibilité d'atteindre la perfection évangélique. En annonçant une morale de perfection, Jésus n'exige pas sa réalisation immédiate, mais en indique la voie. En affirmant qu'il est le chemin (cf. Jn 14, 6), il affirme implicitement une progression. La tâche de l'Église est alors celle indiquée par Isaïe et reprise par Jean-Baptiste, le Précurseur : « Une voix crie : « Dans le désert, frayez le chemin du Seigneur ; dans la steppe, aplanissez une route pour notre Dieu. Que toute vallée soit comblée, toute montagne et toute colline abaissées, que les lieux accidentés se changent en plaine et les escarpements en large vallée ; alors la gloire du Seigneur se révélera et toute chair, d'un coup, la verra, car la bouche du Seigneur a parlé » » (Is 40, 3-5 ; cf. Jn 1, 23). Autrement dit, la tâche de l'Église est d'indiquer un chemin adapté aux situations toujours nouvelles de l'humanité en marche vers son accomplissement dans le Christ.

La progression dans les degrés de la perfection évangélique est au cœur de la tradition spirituelle des Pères et des médiévaux⁴. Malgré une longue tradition, l'époque moderne va se distancer de cet héritage. La raison en est d'abord philosophique. Avec Guillaume d'Ockham, puis le nominalisme, la morale devient étrangère à la condition humaine. Elle est l'expression de la volonté transcendante de Dieu et s'impose à l'homme de l'extérieur, sans qu'il y ait de correspondance avec ce qui nous constitue⁵. La morale sera dès lors présentée de façon purement normative où il n'y a que deux alternatives possibles : accomplir ou non la norme posée. L'enseignement moral de l'Église sera dès lors progressivement rejeté, perçu comme inaccessible et culpabilisant.

La pratique pastorale, dans le meilleur des cas, tiendra compte de la conscience, comme l'énonce saint Alphonse de Liguori : « Double est la règle des actes humains ; l'une est dite éloignée, l'autre prochaine. L'éloignée, ou matérielle, est la loi divine ; la prochaine, ou formelle, est la conscience. »⁶. Mais il ne perçoit pas clairement l'unité de ces deux instances, car la loi divine est le Logos qui nous a créés et qui nous constitue à son image (cf. Jn 1, 3 ; Gn 1, 26). Nourri des Pères de l'Église, le Bx Cardinal Newman tentera avec bonheur de réconcilier la conscience avec la norme morale dans sa théologie et sa métaphysique de l'assentiment intérieur.

La publication par Paul VI de l'encyclique *Humanae Vitae* va mettre en pleine lumière la difficulté de recevoir l'enseignement moral de l'Église, perçu comme extrinsèque à la vie des laïcs et culpabilisant. L'Encyclique n'est pas perçue comme un discours de sagesse, mais comme un interdit. Paul VI n'énonce pas la problématique dans le cadre d'une morale de perfection, même si elle y est présente, mais dans celui d'une morale centrée sur l'obligation. La miséricorde fait alors pâle figure, présentée a posteriori : « Venu non pour juger mais pour sauver, (le Seigneur) fut certes intransigeant avec le mal, mais miséricordieux avec les

⁴ Nous l'illustrerons dans un prochain article dans cette même revue par l'exemple de l'itinéraire des sept Demeures dans le *Château Intérieur* de Thérèse d'Avila.

⁵ Cf. Alain You, *La loi de gradualité : une nouveauté en morale ?*, Paris 1991, p. 107.

⁶ A. de Liguori, *Theologia moralis*, livre 1, traité 1, chap. 1 n° 1, éd. Vivès, t. 1. Paris 1872, p. 3.

personnes »⁷. L'encyclique aurait été mieux accueillie si elle s'était contentée de présenter la problématique de la régulation naturelle des naissances sous l'angle d'un bien moral accessible à la mesure du développement moral du sujet⁸. En posant un interdit, elle augmentait la culpabilité sans apporter de solution pastorale. Comme l'écrit saint Paul avec finesse : « Ah ! je vivais jadis sans la Loi ; mais quand le précepte est survenu, le péché a pris vie » (Rm 7, 9).

Jean-Paul II l'aura bien compris et son Encyclique *Familiaris consortio* situe la problématique dans un cadre beaucoup plus large, celui de la vocation de la famille chrétienne. J.-L. Bruguès résume bien la nouvelle problématique : « Aussi le Magistère en est-il venu à énoncer une loi de gradualité. Après la publication de l'encyclique *Humanae vitae*, la conférence épiscopale française invitait les prêtres à tenir compte “des lois de croissance qui commandent toute la vie chrétienne et supposent le passage par des degrés encore marqués d'imperfections et de péchés”. Dans son Exhortation *Familiaris consortio*, le pape Jean-Paul II distingue une gradualité qui serait celle de la loi morale elle-même, et que l'éthique chrétienne récuse, et une “voie graduelle”. Tout chrétien reste marqué par le péché, à des degrés divers ; il est appelé à une conversion permanente. “Jour après jour, il se construit par ses choix nombreux et libres. Ainsi, il connaît, aime et accomplit le bien moral, en suivant les étapes d'une croissance” »⁹. Il est essentiel, en effet, d'être clair sur cette distinction fondamentale : « Ce qu'on appelle la “loi de gradualité” ou voie graduelle ne peut s'identifier à la “gradualité de la loi”, comme s'il y avait, dans la loi divine, des degrés et des formes de préceptes différents selon les personnes et les situations diverses. »¹⁰

Cette problématique est celle de la Bible, qui situe la personne et les communautés dans la perspective d'une histoire du Salut, marquée par une lente progression morale et la pédagogie adaptée de Dieu lui-même. Cette conception est aussi celle des Pères et de la grande spiritualité catholique. Pourtant, aujourd'hui encore, la morale catholique est perçue par beaucoup comme une morale du permis et du défendu, qui culpabilise et qui est finalement rejetée. Pour progresser sur le chemin du renouveau de la morale catholique, il est nécessaire de la présenter comme une authentique spiritualité du cheminement enracinée dans l'Écriture et la grande tradition spirituelle et théologique de l'Église. À ce titre, les discours de Jean-Paul II, de Benoît XVI et du Pape François adressés aux jeunes sont éloquentes. Ils sont toujours porteurs d'une profonde spiritualité. Comment, en effet, transmettre aux jeunes, qui se caractérisent par l'immaturation et les conditionnements de la société actuelle, la flamme de l'Évangile ? Comment allier l'attrait pour un idéal exigeant et la possibilité concrète de le vivre ? Comment apporter au monde une morale de l'espérance et non un idéal inaccessible et culpabilisant ? « La réintégration de la spiritualité dans la théologie, comme une dimension constitutive, nous semble être la condition pour restituer à la science sacrée sa force et sa vitalité », écrit avec pertinence S. Pinckaers¹¹. La spiritualité catholique, en effet, se caractérise par l'étude du sujet historique, en marche vers la perfection. Elle s'élabore par un va-et-vient entre l'annonce de l'Évangile et la recherche d'une voie permettant d'accéder à la

⁷ HV 29 (Directives pastorales aux prêtres).

⁸ Comprendons bien qu'il ne s'agit pas de remettre en question le contenu de la norme, mais de la situer non pas dans une morale d'obligation, mais dans une morale du bonheur, qui présuppose un itinéraire de croissance.

⁹ J.-L. Bruguès, *Dictionnaire de morale catholique*, Chambray-les-Tours 1991, art. Gradualité, p. 181. La citation de Jean-Paul II est tirée de *Familiaris consortio*, Rome 1981, n° 34.

¹⁰ Jean-Paul II, *Familiaris consortio*, n° 34.

¹¹ *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Luxembourg 1996, p. 23.

vie dans l'Esprit. La question n'est plus de savoir si le sujet accomplit ou non la norme morale, mais s'il met tout en œuvre pour franchir les étapes qui le mèneront vers la sainteté. Tel est l'enjeu d'une morale de perfection qui trace le chemin concret de la miséricorde évangélique. Elle permet au sujet concret de recevoir l'aide dont il a besoin tout au long des étapes de sa croissance spirituelle. Le monde d'aujourd'hui n'attend pas une condamnation à la manière du Syllabus, mais une aide qui lui permette de vivre l'Évangile. Le Magistère est appelé à montrer sa compétence dans le discernement d'une voie qui permette dans les conditions d'aujourd'hui de rejoindre l'idéal évangélique.

L'objet de cet article est de dégager les fondements d'une gradualité, qui confèrera à la morale catholique d'être non seulement accueillie mais attirante et désirée comme une voie libératrice et exaltante. L'époque moderne a vu les esprits les plus brillants condamner la morale catholique où Dieu leur apparaissait comme l'adversaire de l'homme¹². Dieu se révèle pourtant dans la Bible comme l'authentique libérateur de l'homme. C'est précisément ce que la morale catholique doit aujourd'hui mettre en lumière.

Cette article nous permettra de dégager le caractère opérant d'une morale de l'espérance, fondée sur la miséricorde biblique. Nous l'appliquerons ensuite à un cas concret : la situation des divorcés remariés. Se faisant, nous exposerons comment la morale catholique doit aujourd'hui s'élaborer en renouant avec les grandes sources de la morale et devenir résolument une morale exaltante, apportant au monde d'aujourd'hui « la joie de l'espérance » (Rm 12,12).

1. Définition de la morale de gradualité

La condition humaine se caractérise par la croissance. Ce qui est vrai de la vie biologique, l'est aussi pour la vie morale. Saint Paul utilise l'analogie de l'enfance et de la croissance vers l'âge adulte pour mettre en lumière la progression de la vie dans l'Esprit : « Mais quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel disparaîtra. Lorsque j'étais enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je raisonnais en enfant ; une fois devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant » (1 Co 13, 10-11). Le but de son enseignement est de rendre l'homme parfait dans le Christ : « Ce Christ, nous l'annonçons, avertissant tout homme et instruisant tout homme en toute sagesse, afin de rendre tout homme parfait dans le Christ » (Col 1, 28 ; cf. Ep 4, 13). La condition terrestre est marquée par une croissance continue : « Non que je sois déjà au but, ni déjà devenu parfait ; mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus » (Ph 3, 12). Ce principe interne de croissance vient de Dieu : « Moi, j'ai planté, Apollos a arrosé ; mais c'est Dieu qui donne la croissance » (1 Co 3, 6). Cette croissance concerne le Corps entier de l'Église et pas seulement les individus. Elle se caractérise par un accroissement de charité : « Le Corps tout entier reçoit concorde et cohésion par toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent selon le rôle de chaque partie, opérant ainsi sa croissance et se construisant lui-même, dans la charité » (Ep 4, 16).

L'analogie des étapes de la vie humaine a été naturellement reprise par les Pères de l'Église. Saint Thomas en a fait une synthèse¹³. La croissance de la vie chrétienne se

¹² Cf. Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, Paris 2007, pp. 224ss. Malgré une brillante approche philosophique et historique de l'héritage judéo-chrétien, l'auteur ne parvient pas à se réconcilier avec l'Église catholique et montre pourquoi le monde moderne s'est distancé de celle-ci.

¹³ Cf. S. Pinckaers, *La vie selon l'Esprit*, pp. 195-200. Saint Thomas, *Somme théologique* 2a-2a, q. 24, a. 9.

caractérise par trois étapes : les commençants, analogue à l'enfance, qui se distingue par des normes négatives (le Décalogue), qui tracent la limite à ne pas franchir, pour ne pas manquer à la charité. Puis les progressants (la jeunesse), qui perçoivent le bonheur de mettre en pratique l'Évangile (les béatitudes du Sermon sur la Montagne). Enfin, les parfaits (la maturité), qui vivent sous l'impulsion de l'Esprit et produisent ses fruits (cf. Ga 5, 22-23 Vulg.). Ils ont acquis la liberté de perfection. La béatitude plénière se réalisera dans la vision béatifique : « Nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3, 2).

La crise de la morale catholique est apparue lorsque la norme négative exprimée dans *Humanæ Vitæ* a été perçue comme irréalisable par un grand nombre de chrétiens¹⁴. « S'il n'est pas permis, même pour de très graves raisons, de faire le mal afin qu'il en résulte un bien » (HV 14), il fallait encore trouver une voie qui permette de tendre vers l'accomplissement de la norme édictée par le Magistère. Ne pas la mettre en lumière, c'était enfermer les personnes de bonne volonté dans une culpabilité paralysante. Saint Paul lui-même avait été confronté à cette problématique : « Je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur ; mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres. » (Rm 7, 22-23). « C'est donc bien moi qui par la raison sers une loi de Dieu et par la chair une loi de péché. Il n'y a donc plus maintenant de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus. La loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus t'a affranchi de la loi du péché et de la mort. » (Rm 7, 25b-8, 2). L'Esprit a donné aux hommes « le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jn 1, 12). Ce pouvoir est donné au baptême, mais ce n'est pas pour autant que le chrétien pourra accomplir la loi divine. Il en a reçu la connaissance et le don d'y adhérer par le désir. La foi est l'adhésion de l'intelligence et du cœur à la Vérité révélée, mais elle ne donne pas immédiatement la capacité de l'accomplir. Les fruits de l'Esprit présupposent une lente maturation.

Le don de l'Esprit permet d'espérer concrètement de réaliser ce que le Magistère met en lumière pour éclairer les consciences. L'Esprit Saint agit lentement tant sur le plan personnel que sur le Corps entier de l'Église. L'inculturation est un lent processus d'évangélisation de la culture qui engendre une adhésion de la société dans son ensemble pour constituer une société capable d'incarner la sagesse évangélique.

Quarante ans après *Humanæ Vitæ*, comment le Peuple de Dieu a-t-il accueilli l'encyclique ? Le *sensus fidelium* accueille l'encyclique comme un discours de sagesse, mettant en lumière la grandeur de l'amour humain et dévoilant le projet du Créateur. Il ne reçoit pas l'Encyclique en termes legalistes, mais d'un idéal qu'il appartient à chacun de tenter de rejoindre selon des voies qu'il appartient à chacun de déterminer, selon sa conscience, avec l'aide de personnes éclairées.

Il ne s'agit plus seulement d'énoncer la norme morale, mais de former les consciences pour qu'elles puissent mettre en œuvre un chemin vers la plénitude de la vie chrétienne. La chasteté est un fruit de l'Esprit (Ga 5, 23 Vulg.) qui incarne, au niveau de la vie affective (avec ce qu'elle présuppose de purification de l'inconscient), la charité. L'imperfection n'est

¹⁴ « Nous devons encore une fois déclarer qu'est absolument à exclure, comme moyen licite de régulation des naissances l'interruption directe du processus de génération déjà engagé et surtout l'avortement directement voulu et procuré même pour des raisons thérapeutiques. Est pareillement à exclure comme le Magistère de l'Église l'a plusieurs fois déclaré, la stérilisation directe qu'elle soit perpétuelle ou temporaire, tant chez l'homme que chez la femme. Est exclue également toute action qui soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation » (HV n° 14).

pas jugée en termes d'interdits, mais en termes d'étapes qu'il faut franchir progressivement. Comment passer d'une situation en deçà de la norme négative à une situation moins sombre que la personne peut atteindre, sans qu'elle soit encore en mesure d'appliquer la norme négative ? Voilà la vraie question, si l'on veut vraiment venir en aide aux personnes concrètes qui cherchent à se libérer des vices, qui les enferment dans des habitudes mauvaises. On ne peut brûler les étapes, ni exiger de la personne ce qu'elle n'est pas en mesure d'accomplir. Le discours moral doit donc impérativement, s'il veut être efficace, tenir compte de deux instances d'égale importance : la fin poursuivie et le degré de maturité spirituelle de la personne concrète. Autrement dit, il s'agit d'élaborer une morale qui prenne en compte le sujet historique et pas seulement l'idéal évangélique.

La miséricorde divine est au cœur de la Révélation du Dieu vivant. Dieu est un Père qui se penche sur la condition humaine, sur l'homme concret, blessé par le péché originel, en rupture avec Dieu. L'incarnation du Fils de Dieu est la tentative divine de rejoindre l'homme là où il est pour l'aider à suivre Celui qui est « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 6). « Je les menais avec des attaches humaines, avec des liens d'amour ; j'étais pour eux comme ceux qui soulèvent un nourrisson tout contre leur joue, je m'inclinai vers lui et le faisais manger » (Os 11, 4). La morale de gradualité veut être l'expression de la miséricorde divine, sa mise en œuvre. La gradualité veut faire droit à la nécessaire maturation de la vie morale. Ce qui a toujours été une évidence dans la tradition spirituelle, doit être réintégré dans la morale catholique : la notion d'itinéraire de croissance, marqué par des étapes, auxquelles correspond un discours moral adapté. Il ne s'agit certes pas d'une morale minimaliste, mais d'une morale qui s'adapte à la personne concrète pour qu'elle puisse franchir progressivement les étapes qui la mènent vers la plénitude de la vie évangélique. La rectitude de la vie morale consiste précisément à prendre les moyens adaptés pour progresser vers l'idéal, qui consiste à imiter Dieu : « Oui, cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés, et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré pour nous » (Ep 5, 1-2). Ce qui fait précisément dire à l'auteur dans le verset précédent : « Montrez-vous bons et compatissants les uns pour les autres, vous pardonnant mutuellement, comme Dieu vous a pardonnés dans le Christ » (Ep 4, 32).

« Le meilleur est parfois l'ennemi du bien », dit l'adage populaire. Les exigences d'*Humanæ Vitæ* ont éloigné un grand nombre de jeunes couples de l'Église. Il s'agit aujourd'hui de présenter la morale catholique comme un discours de sagesse, qui ne soit plus présenté comme un ensemble de normes culpabilisantes liées à la morale legaliste, mais un itinéraire spirituel de libération vers la liberté de perfection. La qualité du discours moral est jugée sur sa pertinence à frayer un chemin qui permet de franchir les étapes vers la perfection évangélique. La morale de gradualité signifie cette mise en œuvre.

2. Un exemple d'application de la morale de gradualité : la pastorale des divorcés remariés

Aujourd'hui, nous retrouvons cette problématique exacerbée dans la pastorale des divorcés remariés demandant l'accès aux sacrements de l'eucharistie et de la pénitence. Le magistère pontifical s'en tient au grand principe traditionnel de l'exclusion des divorcés remariés à ces sacrements. La pratique pastorale des pasteurs engagés dans une pastorale de proximité est souvent bien différente. Elle se fonde non pas sur de grands principes à exécuter, mais sur l'écoute attentive des personnes, dans le but de trouver un chemin de vie spirituelle authentique. Elle est faite de discernement des consciences et des parcours personnels,

nécessitant un vrai dialogue avec les personnes concernées¹⁵. Elle est nourrie de miséricorde pour ouvrir des chemins de pleine communion. Considérer que les divorcés remariés sont pour toujours exclus des sacrements, c'est les enfermer dans une perspective extrinséciste qui considère leur situation « objective » comme incompatible avec la morale catholique, leur refusant la possibilité de communier, comme s'ils étaient tous des concubins en péché mortel. Pour communier, la seule solution consiste alors à vivre dans le célibat, ce qui pourtant est considéré par le magistère comme un appel extraordinaire, libre et volontaire.

La pastorale des divorcés remariés invoque souvent la miséricorde pour surmonter une difficulté majeure de la pastorale actuelle. « Avec le Synode, j'exhorte chaleureusement les pasteurs et la communauté des fidèles dans son ensemble à aider les divorcés remariés, écrit Jean-Paul II, dans *Familiaris Consortio* (1981). Avec une grande charité, tous feront en sorte qu'ils ne se sentent pas séparés de l'Église [...] Que l'Église prie pour eux, qu'elle les encourage et se montre à leur égard une mère miséricordieuse, et qu'ainsi elle les maintienne dans la foi et l'espérance ! L'Église, cependant, réaffirme sa discipline, fondée sur l'Écriture Sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés. Ils se sont rendus eux-mêmes incapables d'y être admis car leur état et leur condition de vie sont en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Église, telle qu'elle s'exprime et est rendue présente dans l'Eucharistie » (n° 84). Ce texte s'oppose à la demande du synode qui l'a précédé, voté à une très large majorité (179 oui contre 20 non et 7 abstentions), qui évoque aussi l'argument de la miséricorde : « Le synode, dans son souci pastoral pour ces fidèles (divorcés remariés) souhaite qu'on se livre à une nouvelle et plus profonde recherche à ce sujet, en tenant compte également de la pratique des Églises d'Orient, de manière à mieux mettre en évidence la miséricorde pastorale »¹⁶. Cette demande du synode a sans cesse été reprise depuis, par des évêques, des théologiens, des personnes engagées en pastorale et de nombreux laïcs. Nous sommes très clairement en face d'une prise de position du magistère qui n'est pas avalisée par le *sensus fidelium*.

Ce débat n'est pas subsidiaire, il est central. Les divorcés remariés sont si nombreux dans la société actuelle, que l'Église tout entière est interpellée sur le témoignage qu'elle donne de la Bonne Nouvelle apportée au monde d'aujourd'hui. Faisons, en premier lieu, l'état de la question.

2.1. L'approche exégétique

D'emblée, Jésus se situe sur un plan moral, non juridique, quand il aborde la question du divorce : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes » (Mt 19, 8). Louis Dingemans op fait ce pertinent commentaire : « L'expression dureté du cœur est ici essentielle. Ce que Jésus condamne, c'est un droit injuste et impitoyable. Plusieurs fois dans l'évangile de saint Marc, l'expression dureté ou sclérose du cœur revient lorsque l'observance de la Loi est mise en avant par les pharisiens aux dépens de la miséricorde. Il en va ainsi, par exemple, dans le récit où Jésus guérit l'homme à la main paralysée, le jour du Sabbat, dans la synagogue de Capharnaüm. Cette guérison apparaît

¹⁵ C'est ainsi qu'elle met en œuvre cette « authentique spiritualité » fondée sur le dialogue, dont parlait Paul VI dans *Ecclesiam suam* (n° 117).

¹⁶ Cité dans *Actes d'AD2000*, Assemblée diocésaine Lausanne – Genève – Fribourg – Neuchâtel, Fribourg 2001, p. 602.

sacrilège aux yeux des pharisiens. Alors Jésus, «navré de la dureté de leur cœur, promena sur eux un regard de colère» (Marc 3, 6) »¹⁷.

Il est essentiel de situer les textes du Nouveau Testament dans leur contexte, très différent du nôtre. « La répudiation, dans le monde ancien, n'avait de sens qu'en vue d'une union avec un autre partenaire. Pourquoi donc Jésus condamne-t-il fermement la répudiation ? Car, explique Marc, celui qui répudie son épouse pour en épouser une autre commet légalement ce qui est identique à cet acte d'injustice qu'est l'adultère. Encore une fois, il est essentiellement question de justice et du droit que le conjoint a de voir respecter les engagements pris à son égard » (ib., p. 21). Jésus se situe sur le plan de la miséricorde, opposée à la « dureté de cœur ». Il s'oppose à l'acte de répudiation en référant le mariage à la notion biblique d'alliance : « Ainsi faut-il retenir ce fonds commun [culturel], qui n'est pas a priori chrétien, mais relève du droit romain [surtout chez Marc, qui s'adresse à un milieu romain, où la répudiation pouvait aussi venir de l'épouse] : le mariage est un contrat librement établi entre deux parties consentantes. Il faut immédiatement y ajouter ce qui vient de la tradition hébraïque, telle qu'elle est comprise par le Nouveau Testament. L'intention divine transforme ce contrat en une alliance, c'est-à-dire y introduit une exigence de fidélité et de solidarité face aux vicissitudes de l'existence. Le contrat de mariage n'est pas un contrat qui se délie au gré du désir des contractants. Il inaugure une communauté de vie et d'amour qui est reconnaissance de l'intention créatrice de Dieu » (ib., p. 35). En effet, en se fondant sur le livre de la Genèse, Jésus souligne que « Dieu unit » les époux et qu'ils ne font plus qu'un (Mc 10, 8-9). La fidélité des époux chrétiens repose dès lors sur la miséricorde inconditionnelle de Dieu. Leur fidélité revêt ainsi un caractère sacramental : elle est le signe tangible de l'engagement de Dieu, de son amour inconditionnel pour les hommes.

Le chapitre cinq de la lettre aux Éphésiens est rédigé comme un commentaire de l'enseignement de Jésus, au sujet du mariage : « Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair : ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église. Bref, en ce qui vous concerne, que chacun aime sa femme comme soi-même, et que la femme révère son mari. » (Ep. 5, 31-33). L'épître situe l'enseignement de Jésus dans sa partie parénétiq ue, c'est-à-dire comme une conséquence morale de l'être chrétien. Il s'agit clairement d'une exhortation à vivre en cohérence avec la vocation chrétienne. Mais l'épître ne dit rien des situations d'échec où les époux, malgré leur bonne volonté, ne parviennent plus à vivre dans une communion qui témoigne de l'alliance divine.

En rigueur d'analyse, les textes bibliques ne parlent pas d'indissolubilité, mais précisément d'une volonté divine à mettre en œuvre : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas » (Mc 10, 9). Rompre cette union réalisée par Dieu, c'est déjà s'opposer à la volonté divine, mais contracter une nouvelle union est qualifiée « d'adultère » (Mc 10, 11). L'incise matthéenne apparaît comme une glose, qui ne remet pas en question « ce que Dieu a uni », puisque la « porneia », dans toutes les interprétations possibles, légales ou morales, concerne ceux qui s'unissent contre la volonté de Dieu.

Les disciples sont les premiers à faire un commentaire de ces paroles de Jésus rapportées par les synoptiques : « Si telle est la condition de l'homme avec la femme, mieux vaud ne pas se marier » (Mt 19, 10). Jésus leur répond par ces paroles significatives : « Tous ne comprennent pas ces paroles, mais à ceux à qui c'est donné » (Mt 19, 11). Le mariage apparaît ainsi dans une condition nouvelle, celle d'une vocation particulièrement exigeante. Appelés à une fidélité inconditionnelle, les risques d'échec ne sont pas exclus.

¹⁷ Louis Dingemans op, *Que penser de... ? Les divorcés remariés*, Namur 1997, pp. 19-20.

Si Jésus qualifie d'adultère une nouvelle union, c'est qu'il présuppose que celui qui s'y engage sait pertinemment qu'il est lié par une union voulue par Dieu. L'adultère, dans la Bible, est toujours envisagé sous le regard de Dieu. « L'œil de l'adultère épie le crépuscule : "Personne ne me verra", dit-il, et il met un voile sur son visage » (Jb 24, 15). Jésus ne traite pas de la situation où un conjoint peut constater objectivement que l'union sponsale est irrémédiablement détruite. Si ce que Dieu a uni ne peut plus être vécu dans les faits, la situation morale est radicalement différente. Quelle est la volonté de Dieu à l'égard de celui qui ne peut plus vivre le projet initial auquel il s'était engagé avec Dieu ? Dieu n'est-il pas capable de remettre les péchés et d'ouvrir des voies nouvelles à la mesure de sa miséricorde ? « Dieu est plus grand que notre cœur, et il connaît toute chose. Si notre cœur ne nous condamne pas, nous avons pleine assurance devant Dieu »¹⁸. Peut-on qualifier d'adultère une nouvelle union vécue par des chrétiens sincères qui réalisent sous le regard de Dieu une « communauté profonde de vie et d'amour » (GS 48) ? Le simple fait d'un tel témoignage met en lumière l'œuvre de la miséricorde divine. C'est là l'objection la plus sérieuse que les fidèles, laïcs, prêtres ou évêques, posent à la position tenue par le Catéchisme (n° 2384).

2.2. L'approche historique

Comment ces textes bibliques sur le mariage ont été interprétés dans la tradition de l'Église ? Force est de constater que l'interprétation n'a pas été unanime. Deux interprétations majeures s'en distinguent, celle des Églises orthodoxes et latines. Mais à l'intérieur de l'Église latine elle-même, la tradition n'est pas unanime.

Le P. Dingemans résume de cette façon le tableau historique : « L'incise de saint Matthieu sur la "porneia" est considérée par bon nombre d'évêques comme une autorisation de divorcer en cas d'adultère. D'autres cas donnent lieu à des permissions de remariage : lorsqu'un des époux a disparu, est prisonnier depuis cinq ans, est atteint de la lèpre ou d'une maladie qui empêche les rapports conjugaux » (ib. pp. 29-30). « Pour sa part, l'Église latine a toujours considéré que la mort, d'un des conjoints mettait fin au mariage et n'a fait aucun obstacle au remariage des veufs, qui, dans la tradition orientale, n'est que toléré » (ib., p. 27). « Malgré sa conception mystique de l'indissolubilité, qui permet seul à un unique mariage d'être sacramentel au plein sens du terme, l'Orthodoxie, au contraire de l'Église romaine, tolère dans certains cas le remariage religieux des divorcés. Ceci peut sembler paradoxal, mais se réfère à un autre principe essentiel de la théologie orthodoxe : l'Économie. Le principe de l'Économie repose sur un constat : entre une loi, même justifiée, et l'exercice de la miséricorde, il peut parfois y avoir un conflit. L'exemple du Christ montre que celui-ci privilégie dans ce cas la miséricorde à l'égard des individus. Des divorcés, qui sont victimes, demandent à se remarier parce qu'ils ne se sentent pas capables de respecter totalement le caractère unique et indissoluble du mariage en vivant seuls. Leur demande, aux yeux de l'Église orthodoxe, n'est donc pas due à la "dureté du cœur", mais plutôt à la "faiblesse du cœur". C'est pourquoi, après examen de leur cas et avec l'autorisation de l'évêque, ils peuvent obtenir l'autorisation de se remarier. Cependant, l'Orthodoxie juge que ce second mariage est une concession faite à la faiblesse humaine et ne correspond pas à l'idéal de l'unique mariage sacramentel. C'est pourquoi, comme le remariage après un veuvage, il est célébré sans faste et débute par une cérémonie pénitentielle » (o. c., p. 31).

¹⁸ 1 Jn 3, 20-21. Saint Jean fait justement appel à la grandeur de Dieu, qui est sa miséricorde, face à la condamnation que nous pourrions nous infliger faute de connaître la grandeur de Dieu (cf. 1 Jn 3, 19-22). Il se situe face à l'œuvre accomplie en Jésus-Christ, qui révèle le dessein du Père : « Si quelqu'un vient à pécher, nous avons comme avocat auprès du Père Jésus Christ, le Juste » (1 Jn 2, 1).

Pour sa part, le Card. Ratzinger résume de cette façon la relecture de la tradition :

« a) Il existe un clair consensus des Pères en faveur de l'indissolubilité du mariage. Puisque celle-ci découle de la volonté du Seigneur, l'Église n'a aucun pouvoir sur elle. C'est bien pour cela que, dès le début, le mariage chrétien fut différent du mariage de la civilisation romaine même si, dans les premiers siècles, il n'existait encore aucune réglementation canonique le concernant. L'Église du temps des Pères exclut clairement le divorce et un nouveau mariage, et cela à cause d'une obéissance fidèle au Nouveau Testament.

« b) Dans l'Église du temps des Pères, les fidèles divorcés remariés ne furent jamais admis officiellement à la sainte communion après un temps de pénitence. Il est vrai, en revanche, que l'Église n'a pas rigoureusement révoqué en tous les pays des concessions en la matière, même si elles étaient qualifiées de non compatibles avec la doctrine et la discipline. Il semble qu'il soit également vrai que certains Pères, par exemple Léon le Grand, ont cherché des solutions « pastorales » pour de rares cas limites.

« c) Par la suite, on en arriva à deux développements opposés l'un à l'autre:

«- Dans l'Église impériale, après Constantin, on chercha, à la suite de l'imbrication toujours plus forte entre l'État et l'Église, une plus grande souplesse et une plus grande disponibilité au compromis dans des situations matrimoniales difficiles. Jusqu'à la réforme grégorienne, cette tendance se manifesta aussi dans les milieux gaulois et germanique. Dans les Églises orientales séparées de Rome, ce développement se poursuivit au cours du second millénaire et conduisit à une pratique toujours plus libérale. Il existe aujourd'hui, en de nombreuses Églises orientales, toute une série de motifs de divorce, sinon même une « théologie du divorce », qui n'est, en aucune manière, conciliable avec les paroles de Jésus sur l'indissolubilité du mariage. Ce problème doit être absolument abordé dans le dialogue œcuménique.

« - En Occident, grâce à la réforme grégorienne, on retrouva la conception originelle des Pères. Ce développement trouva, d'une certaine manière, sa confirmation lors du concile de Trente et fut à nouveau proposé comme doctrine de l'Église par le concile Vatican II. [...]

« 3. Beaucoup proposent de permettre des exceptions à la norme ecclésiale, sur la base des principes traditionnels de l'*epikeia* et de l'*aequitas canonica* »¹⁹. Ici, le Cardinal réfute cette possibilité en raison de l'indissolubilité objective.

L'interprétation du Cardinal repose sur un principe très simple : S'il y a indissolubilité, le remariage est impossible. Il se rattache ainsi à la tradition juridique latine et taxe de « libérale » la problématique orthodoxe basée sur la théologie de l'économie. Le Cardinal est alors acculé à la problématique soulevée par les tribunaux ecclésiastiques : « Certes, il n'est pas exclu que des erreurs se produisent dans les procès matrimoniaux. En certaines régions de l'Église, il n'y a pas encore de tribunaux ecclésiastiques qui fonctionnent bien. Parfois, les procès ont une durée excessivement longue. En certains cas, ils se terminent par des sentences problématiques. Il ne semble pas que soit ici exclue, en principe, l'application de l'*epikeia* au "for interne" » (ib.). De plus, le Cardinal relève que « dans la législation concernant les procès, il ne s'agit pas de normes de droit divin, mais de normes de droit ecclésial. Cette question exige cependant des études et des clarifications ultérieures » (ib.). Il en vient à poser

¹⁹ J. Ratzinger, *La pastorale du mariage doit se fonder sur la vérité. Un écrit peu connu du cardinal Joseph Ratzinger publié en 1998*, dans *L'Osservatore Romano* du 8 décembre 2011. Pp. 4ss. Devenu Pape, celui-ci a voulu à nouveau publier cette article.

la question de l'importance de la foi des conjoints pour valider le sacrement : « La foi appartient à l'essence du sacrement ; reste à éclaircir la question juridique, quant à savoir quelle évidence de "non-foi" aurait pour conséquence qu'un sacrement ne se réalise pas » (ib.).

La position juridique de l'Église latine pose un grand nombre de difficultés. Même dans le cas où l'indissolubilité est déclarée nulle, le jugement du tribunal pose une sérieuse question morale quand le mariage déclaré nul a donné naissance à des enfants qui reconnaissent dans leurs parents un vrai couple. Mgr Jean-Charles Thomas, ancien évêque d'Ajaccio et de Versailles, fait pour sa part ce pertinent commentaire : « Autre limite, et de taille. L'Église romaine examine la validité des mariages seulement au moment où ils furent contractés. Elle s'interdit de faire un discernement sur un mariage estimé valide à l'origine, mais devenu par la suite un enfer pour l'un ou l'autre des époux, au point de rendre indispensable une séparation définitive. Multiples peuvent être les raisons : accident, maladie imprévisible, évolution psychique régressive de l'un des époux, violence, alcool, drogue, etc. Nombreux demeurent les cas où la bonne volonté et le courage d'un époux ne suffisent pas à éviter la séparation ou le divorce. L'Église orthodoxe, elle, se risque à aider les époux lorsque le couple s'est écroulé, s'est séparé, a divorcé. Elle reconnaît que les humains peuvent commettre des erreurs et qu'il n'est pas évangélique de les abandonner à un jugement négatif, en les laissant définitivement dans une situation invivable. Elle propose un temps de réflexion, de reconnaissance des torts que chacun a pu avoir. Elle invite à une sorte de conversion avant d'accepter de bénir le mariage de personnes qui furent amenées à divorcer »²⁰.

À propos du privilège paulin, le Cardinal Ratzinger se réfère à ce principe : « Ce que l'on appelle le "mariage naturel" a sa dignité à partir de l'ordre de la création et est donc orienté vers l'indissolubilité, mais il peut être dissous, dans des circonstances déterminées, en raison d'un bien plus élevé, en l'occurrence la foi » (ib. p. 4). Sans même envisager de dissolution – ce qui est problématique – le principe supérieur appliqué par saint Paul, n'est-il pas celui de la miséricorde, comme saint Jacques le souligne : « Parlez et agissez comme des gens qui doivent être jugés par une loi de liberté. Car le jugement est sans miséricorde pour qui n'a pas fait miséricorde ; mais la miséricorde se rit du jugement. » (Jc 2, 12-13) ? Cette liberté fait appel à la responsabilité de la conscience, quand il s'agit de dépasser le cadre juridique étroit de la loi pour viser sa finalité qui est celle de la miséricorde (cf. Jc 2 3-11). Saint Paul fait appel à la paix, supérieure au conflit : « Mais si la partie non croyante veut se séparer, qu'elle se sépare ; en pareil cas, le frère ou la sœur ne sont pas liés : Dieu vous a appelés à vivre en paix » (1 Co 7, 15). Saint Paul ne fait pas une concession, comme on le lit parfois, mais il fait preuve de sagesse et de miséricorde.

La discipline actuelle (officielle) de l'Église latine conduit à une impasse sur le plan pastoral, car elle veut traiter juridiquement la question des divorcés remariés, alors qu'il s'agit de personnes blessées, qui cherchent une solution viable au niveau de leur conscience. Il ne s'agit pas, dans la plupart des cas, de se poser la question de l'indissolubilité de leur premier mariage. Mais de reconnaître, en raison de leur faute, la destruction irrémédiable de leur première union. Et si pour eux le remariage constitue une vraie solution pour se relever et assumer leur vocation au mariage et leur vocation de parents, ne deviennent-ils pas des témoins de la miséricorde divine ? La communion eucharistique ne constitue plus alors un scandale, mais bien un témoignage, celui d'appartenir pleinement à l'Église de Jésus-Christ, dont la loi fondamentale est la miséricorde divine. Il s'agit alors d'objectiver cette démarche

²⁰ Mgr Jean-Charles Thomas, "Peut-on communier quand on est divorcé-remarié ?" dans la revue *Croire*, mars 2008, publié sur www.croire.com.

comme l'a fait par exemple le synode « AD 2000 » du diocèse de Fribourg, Lausanne et Genève :

- « - Respecter les devoirs de justice à l'égard du premier conjoint et des enfants éventuels ;
- Faire preuve de fidélité dans leur nouvelle union ;
- Participer à la vie de la communauté ;
- Vivre un temps de réflexion nourri de la Parole de Dieu, en dialogue avec un prêtre ;
- S'interroger sur la qualité de leur faim eucharistique. »²¹

La problématique des divorcés remariés pousse l'Église d'aujourd'hui à se recentrer sur la miséricorde divine, à mettre en lumière, comme nous le faisons dans cet article, le principe herméneutique central de la Révélation biblique, à la suite notamment de Jean-Paul II, lorsqu'il déclare : « L'Église vit d'une vie authentique lorsqu'elle professe et proclame la miséricorde, attribut le plus admirable du Créateur et du Rédempteur, et lorsqu'elle conduit les hommes aux sources de la miséricorde du Sauveur, dont elle est la dépositaire et la dispensatrice. » (DM 13). Enfermer les divorcés remariés dans un échec irrémédiable, qui ne les autorise plus à communier, fait objectivement obstacle au dessein miséricordieux du Sauveur.

2.3. Le tournant décisif du Concile Vatican II

Avec le Concile, c'est toute l'Église qui est reconsidérée à partir de ses fondements. Le mariage chrétien lui-même est repensé comme une « communauté profonde de vie et d'amour » (GS 48). La famille est appelée à la sainteté : « Précédés par l'exemple et la prière commune de leurs parents, les enfants, et même tous ceux qui vivent dans le cercle familial, s'ouvriront ainsi plus facilement à des sentiments d'humanité et trouveront plus aisément le chemin du salut et de la sainteté. » (id.).

En appelant tous les hommes à la sainteté, en particulier la famille, appelée à être une véritable « église domestique »²², le Concile a introduit une spiritualité de la famille reposant sur la responsabilité de ses membres et sur l'Alliance de Dieu avec son Peuple. Dès lors, la famille n'est plus soumise à une contrainte extérieure, sociale ou ecclésiale, mais elle dépend du libre engagement de ses membres. Supprimer cette liberté, c'est dénaturer la famille, composée de personnes responsables. La théologie de l'indissolubilité du mariage doit être repensée non dans le cadre d'une contrainte indépendante de la responsabilité personnelle, mais bien en termes d'une spiritualité de l'alliance de Dieu avec son peuple, qui engage deux libertés, celle de l'homme et celle de Dieu.

Dans le cas d'un échec irrémédiable, Dieu va-t-il enfermer le couple dans un projet de vie devenu une caricature du mariage ? Comment sortir des liens qui étaient destinés à être ceux de l'amour divin et qui sont devenus les liens du péché ? Le pouvoir de « lier et de délier » ne peut être compris en théologie biblique que pour créer des liens de communion et pour délier des chaînes injustes. Si l'on ne peut envisager un remariage sacramentel, c'est non en raison de l'indissolubilité de la première union, mais bien en raison de sa signification

²¹ AD2000, Document 6 : *Divorcés et divorcés remariés dans l'Église*, Fribourg 2001, p. 603.

²² « Dans cette sorte d'Église domestique (*in hac velut Ecclesia domestica*), il faut que les parents soient pour leurs enfants, par la parole et par l'exemple, les premiers prédicateurs de la foi » (LG 11).

sacramentelle : le remariage ne peut être en aucun cas le signe de l'union indissoluble du Christ et de l'Église (cf. Ep 5, 32). En revanche, il peut apparaître clairement comme le témoignage de la miséricorde divine. C'est le témoignage prophétique du prophète Osée qui, en épousant une prostituée, témoigne de la grandeur de la miséricorde divine, capable de triompher du péché pour ouvrir la « porte de l'espérance » et conduire son peuple dans la sainteté (cf. Os 1, 2 - 2, 22). Ce récit résume toute la révélation biblique, qui révèle que la vraie et seule alliance possible entre Dieu et son peuple ne peut être fondée que sur la miséricorde divine.

Mgr Albert Rouet analyse avec pertinence la problématique morale : « Je suis convaincu qu'on ne peut pas présenter la vérité morale, comme si cela permettait à la conscience d'esquiver ses responsabilités. Il serait immoral, en effet, d'enlever le choix et la décision de l'acte posé. Une vérité morale qui est totalitaire est une vérité qui sort de la morale et se transforme en imposition. La morale dépasse l'imposition. Elle est dans le domaine du choix et elle le met en lumière »²³.

Ainsi conclut le P. Dingemans op : « Des divorcés remariés ont accepté d'être guidés afin d'acquiescer une conscience éclairée. Ils ont été aidés à comprendre les conditions requises pour agir avec rectitude. Ils témoignent alors que leur conscience est en paix. Certains en concluent d'eux-mêmes que la réception des sacrements leur est permise. Il faut rappeler ici que, dans ce domaine, le dernier mot appartient à la conscience. D'autres, cependant, demandent une autorisation. Il n'y a plus de raison valable de la leur refuser, si elle ne fait que confirmer ce que leur conscience leur disait déjà » (o. c. p. 43).

3. Conclusion

Au terme de cet article sur la morale de gradualité, nous mesurons l'enjeu de celle-ci pour l'Église d'aujourd'hui. Il en va de sa crédibilité et de sa fidélité à l'Évangile et à la tradition de la grande spiritualité chrétienne.

Après avoir défini la morale de gradualité, nous avons montré qu'elle correspond à la pédagogie de Dieu qui conduit son Peuple et les personnes vers un accomplissement progressif. Jésus lui-même formule une morale de perfection (cf. Mt 5, 48), qui présuppose un cheminement, illustré par les paraboles, par exemple la croissance de la graine (cf. Mc 4, 26ss) ou le retour de l'enfant prodigue (cf. Lc 15, 11ss). La miséricorde divine est le maître mot de la révélation divine. Elle est ce mouvement parabolique de Dieu qui descend vers l'homme pécheur, « poussé par sa seule miséricorde » (cf. Tt 3, 5), pour le relever et lui donner en partage sa propre gloire (cf. Os 2, 21 ; Jn 17, 22).

La croissance de l'homme vers sa maturité correspond à cette loi de progressivité. Jean-Paul II l'a souligné : « Jour après jour, il se construit par ses choix nombreux et libres. Ainsi, il connaît, aime et accomplit le bien moral, en suivant les étapes d'une croissance » (FC 9). La psychologie contemporaine a mis en lumière cette progressivité, notamment dans la formation du jugement moral²⁴. Les Pères de l'Église ne séparaient pas morale et spiritualité. Ils envisageaient le développement moral par étapes successives, les étapes purgatives, illuminatives et unitives, où Dieu avait l'initiative par sa miséricorde. Saint Thomas a synthétisé leur enseignement autour de la notion de la croissance des vertus sous l'impulsion progressive de la grâce créée, œuvre de l'Esprit Saint.

²³ Mgr Albert Rouet, « Vers qui va l'Église ? », dans *Panorama*, 458 (2009) 22.

²⁴ Cf. André Guindon, *Le développement moral*, Ottawa 1989.

L'époque moderne a vu cet édifice progressivement s'effondrer avec l'abandon de la métaphysique grecque, remplacée par une vision où Dieu devient inaccessible et où l'homme est livré à lui-même. La morale catholique, dans ce contexte, s'érige comme une morale extérieure à l'homme et qui s'impose par la simple autorité divine. Elle devient une morale d'obligation, qui culpabilise et qui paraît de plus en plus étrangère à la vie humaine dans sa complexité, sa fragilité, qui ne peut faire appel qu'à la miséricorde pour être entendue. Face à ce constat, la pensée contemporaine répond souvent par une attitude libérale, qui renvoie à la solitude du sujet face à ses propres choix. Elle engendre alors une société fortement anxieuse.

C'est bien dans ce contexte que le Pape François en appelle à une pastorale centrée sur la miséricorde divine pour rendre à l'Église sa pertinence dans le monde d'aujourd'hui. « Nous savons tous que la crise de l'humanité contemporaine n'est pas superficielle, elle est profonde. Pour cela, la nouvelle évangélisation, tandis qu'elle appelle à avoir le courage d'aller à contre-courant, de se convertir des idoles à l'unique vrai Dieu, ne peut qu'utiliser le langage de la miséricorde, fait de gestes et d'attitudes plus que de paroles. »²⁵

Il est urgent, dans ce contexte, de retrouver le lien essentiel entre morale et gradualité. Contemplant le Dieu qui l'a créé, l'homme découvre qu'il est à son image et que Dieu, loin d'être son adversaire, est son meilleur allié. Il l'illumine par les dons du Saint-Esprit et lui donne une vie nouvelle, qui lui permet une croissance vers la maturité humaine et spirituelle. Il devient capable de juger à l'aune de sa conscience. Il se découvre responsable de sa propre vie et c'est là sa dignité. La morale catholique lui fournit les repères pour former son jugement. La décision morale n'est jamais la simple application de normes générales, mais le fruit d'une réflexion personnelle qui engage la responsabilité du sujet. Nous pouvons affirmer qu'en réintroduisant la gradualité en morale nous lui conférons son caractère opérant. C'est à ce prix que nos contemporains pourront comprendre et désirer être éclairés par la morale catholique, parce qu'elle sera clairement axée sur le bonheur de l'homme et portée par la miséricorde.

Nous percevons actuellement une incohérence dans la morale catholique qui n'a pas fait suffisamment son autocritique. Cette incohérence est particulièrement bien illustrée par cette décision de *Familiaris Consortio* à l'égard des divorcés remariés, qui, pour ainsi dire, s'est arrêtée à mi-chemin sur un compromis, qui doit être aujourd'hui dépassé : « Que l'Église prie pour eux, qu'elle les encourage et se montre à leur égard une mère miséricordieuse, et qu'ainsi elle les maintienne dans la foi et l'espérance ! L'Église, cependant, réaffirme sa discipline, fondée sur l'Écriture Sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés » (n° 84). Nous avons vu que l'approche exégétique et l'interprétation de la tradition ne permettent justement pas une telle conclusion.

Il faut encore souligner que l'exclusion à la communion eucharistique est liée aussi à une approche juridique particulièrement inadéquate à la réalité du couple et de la famille, régie par des décisions non juridiques, mais morales. « Avec une grande charité, tous feront en sorte qu'ils ne se sentent pas séparés de l'Église » (ib.), écrit Jean-Paul II, alors que leur refuser la communion eucharistique témoigne précisément qu'ils sont exclus. Cette question de l'admission des divorcés remariés à l'eucharistie, n'est pas subsidiaire, elle est centrale. Elle témoigne d'une Église capable de suivre son Maître opposé au juridisme des pharisiens, faisant tant d'exclus, pour s'engager dans une profonde spiritualité, seule capable de comprendre le cœur blessé de l'homme et de le guérir par la miséricorde divine, qui

²⁵ Discours du Pape à *L'Assemblée plénière du Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation*, 14 octobre 2013, dans www.vatican.va (nous traduisons).

concrétise l'engagement suprême des trois Personnes divines, révélé dans la Parole de Dieu et dont témoigne la grande spiritualité chrétienne. Un triple recentrage est nécessaire en morale catholique, celui de la spiritualité, de la miséricorde biblique et de la responsabilité personnelle.

Je ne saurais mieux conclure par ces paroles de sainte Catherine de Sienne, Docteur de l'Église, inspirées par l'amour de Dieu et des hommes : « Mon très doux Seigneur, de grâce, tourne tes regards miséricordieux vers ton peuple et le corps mystique de ton Église. Car une plus grande gloire s'attachera à ton nom, si tu pardonnes à une telle multitude de tes créatures et non pas à moi seule, misérable, qui ai tellement offensé ta majesté. [...] Comment pourrais-je me consoler en croyant que je possède la vie, alors que ton peuple serait dans la mort, en voyant les ténèbres des péchés envelopper ton épouse tout aimable, à cause de mes défauts et de ceux de tes autres créatures ? Je veux donc et je demande comme une grâce sans pareille que tu lui fasses miséricorde, par cet amour incompréhensible qui t'a poussé à créer l'homme à ton image et ressemblance. [...] C'est donc par cet amour incompréhensible que j'implore humblement ta majesté, de toutes les forces de mon âme, pour que tu fasses gracieusement miséricorde à tes misérables créatures »²⁶.

© Marie-Joseph Huguenin

²⁶ S. Catherine de Sienne, Dialogue sur la Providence, 4, 13, cité dans la *Liturgie des Heures*, t. 3, pp. 394-395.