

Alain THOMASSET et Jean-Miguel GARRIGUES

Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia

Paris, Cerf, 2017, 170 p.

Ignace Berten
mars 2018

Le 19 septembre 2016, quatre cardinaux, – W. Brandmüller, R. Burke, C. Caffara et J. Meisner, – adressent au pape une lettre suite à la publication d'*Amoris laetitia*. Ils formulent cinq doutes (dubia), formulés sous forme de questions. Leur démarche est destinée, selon leur déclaration, à lever les doutes quant à l'interprétation de cette Lettre apostolique et à dissiper ses ambiguïtés, afin d'en confirmer l'orthodoxie. Pour ce faire, ils demandent au pape de répondre par oui ou par non à chacune des questions qu'ils soulèvent. Ces questions peuvent se résumer ainsi : l'enseignement de François dans *Amoris laetitia* confirme-t-il oui ou non l'enseignement de Jean-Paul II concernant la vérité de la foi, tel qu'il est exprimé dans son encyclique *Veritatis splendor* ? François maintient-il 1° qu'il y a des normes morales absolues auxquelles, quelles que soient les circonstances, on ne peut moralement déroger, en particulier en ce qui concerne les préceptes négatifs (typiquement : tu ne tueras pas, tu ne mentiras pas) ; 2° qu'il y a des actes intrinsèquement mauvais qui sont par eux-mêmes de l'ordre du péché grave et ne peuvent jamais avoir une légitimation morale ; 3° que la conscience n'a en aucune circonstance le droit de faire exception à ces normes absolues ou d'autoriser un acte intrinsèquement mauvais. Dans l'esprit de cette lettre, si François répond oui à ces doutes, il se met en contradiction avec ce qu'il déclare par ailleurs quant à l'interprétation à donner à *Amoris laetitia* (entre autres la lettre qu'il a envoyée aux évêques de la région de Buenos Aires, qui ouvre à certaines conditions l'accès à la communion pour les personnes divorcées et remariées). S'il répond non, il se place en contradiction avec Jean-Paul II et avec « la Sainte Écriture et la Tradition de l'Église », et donc il est hérétique. Quelle que soit l'intention de ces cardinaux, leur lettre est un piège, tout comme, dans l'Évangile, la question posée à Jésus concernant l'impôt dû à César.

François ne répond pas à cette lettre, précisément sans doute parce que les questions formulées de cette façon sont un piège. Les cardinaux la rendent alors publique le 14 novembre 2016. Puis le 25 avril 2017, ils demandent audience au pape, qui ne donne pas suite.

Alain Thomasset (AT) et Jean-Miguel Garrigues (JMG) considèrent que le pape n'avait pas à répondre personnellement à cette lettre. Mais, disent-ils, on aurait normalement pu attendre que la Congrégation pour la doctrine de la foi y apporte une réponse. Malheureusement, en raison des positions théologiques du préfet de cette Congrégation, le cardinal Müller, totalement opposé à toute ouverture possible d'un accès aux

sacrements pour les divorcés remariés (sauf s'ils s'engagent à la continence), on ne pouvait espérer une réponse claire justifiant *Amoris laetitia* et la position du pape¹. Cela étant, nos deux auteurs considèrent que c'est leur devoir de théologiens de répondre sérieusement à ces objections, comme service à rendre à la communauté chrétienne.

« Sur un plan ecclésial il serait anormal que des *dubia* soumis, régulièrement quoique cavalièrement, au magistère par quatre cardinaux ne reçoivent jamais de réponse. Mais surtout, sur un plan doctrinal, les *dubia* des cardinaux appellent une clarification nécessaire, pour eux et pour de nombreux évêques, prêtres et fidèles, qui se déclarent troublés et, de fait, le sont » (JMG, 115).

On ne peut que se réjouir de l'intention de nos deux auteurs, intention qui est double : manifester que le pape François n'est pas hérétique et apporter un apaisement à tous ceux et celles qui sont troublés par ses expressions et prises de position.

Pour les quatre cardinaux, le chapitre VIII d'*Amoris laetitia* semble contredire la doctrine définie par Jean-Paul II dans *Veritatis splendor*, qui est leur référence principale. En fait ils suggèrent bien qu'il y a objectivement contradiction et ils invitent le pape à se dédire pour éviter d'être accusé d'hérésie. Thomasset et Garrigues se donnent pour tâche de montrer qu'il y a parfaite continuité entre ces deux documents pontificaux.

Leur travail repose sur un présupposé herméneutique, celui de l'homogénéité et de la continuité de l'enseignement magistériel des papes : théologiquement, il ne peut y avoir de contradiction au sein des enseignements du magistère. Ce présupposé les conduit à vouloir montrer cette continuité entre François et Jean-Paul II.

« La position que nous voudrions défendre est la suivante : *Veritatis splendor* et *Amoris laetitia* ne sont pas contradictoires mais complémentaires. Comme pour tout enseignement magistériel, nous devons les lire l'une à la lumière de l'autre et dans les deux sens » (AT, 28-29).

Je voudrais ici, d'abord, analyser leur argumentation et, ensuite, poser question sur la pertinence de leur présupposé herméneutique².

¹ « Malheureusement, depuis les deux derniers synodes des évêques sur le couple et la famille, la position immobiliste de son préfet, le cardinal Gerhard Müller, n'a pas rendu possible une collaboration fructueuse de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi avec le pape. En concevant et en décrivant publiquement son rôle comme consistant à sauvegarder la foi en recadrant si besoin la parole du pape, le cardinal a privilégié sa qualité de théologien privé au détriment de la mission romaine reçue du pape, qui est de l'aider avec adresse et dans la confiance à formuler ses intentions ecclésiales de manière durable selon une doctrine catholique authentique, c'est-à-dire à la fois vivante et homogène au magistère antérieur » (JMG, 114).

² Pour ne pas alourdir mon texte, je ne garde dans celui-ci que les citations principales permettant d'exposer la position de nos deux auteurs, et je mets en notes les autres passages intéressants.

1. Continuité entre *Veritatis splendor* et *Amoris laetitia* : l'argumentation

Sur la continuité de l'enseignement du magistère :

« Pour nous, les enseignements du pape Jean-Paul II (notamment dans *Veritatis splendor* et *Familiaris consortio*³) et ceux du pape François dans *Amoris laetitia* ne sont nullement contradictoires mais complémentaires. Chacun d'eux exerce sa tâche magistérielle et répond à un besoin du temps en abordant un des aspects de théologie morale et pastorale qu'il faut désormais penser ensemble. Ni l'un ni l'autre ne prétend tout dire de la morale et de la pastorale familiale en un seul document, mais c'est leur lecture conjointe qui nous permet de les étudier tous deux et de comprendre que la vie morale et la pastorale ont besoin à la fois du rappel des normes universelles de la vie morale par *Veritatis splendor* (ce qu'*Amoris laetitia* suppose mais n'explique pas) et d'une application miséricordieuse de cette doctrine dans la prise en compte pastorale de la dimension singulière de la décision personnelle (ce que *Veritatis splendor* ne traitait pas) » (Introduction commune, p. 20)⁴.

Nos auteurs soulignent un caractère très positif de *Veritatis splendor* : développement d'une morale du bien, plutôt que d'une morale centrée sur les interdits et sur les péchés à éviter, dans une perspective très juridique⁵.

³ Pour rappel : *Veritatis splendor* (1993) est une encyclique consacrée à la vérité de la foi et aux normes de l'adhésion des fidèles à cette vérité ; *Familiaris consortio* (1981) est la lettre apostolique qui conclut un premier synode sur la famille, et qui conclut que les divorcés remariés ne peuvent en aucun cas accéder aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie, à moins qu'ils ne s'engagent à une continence totale.

⁴ Et encore : « La référence à saint Jean-Paul II et à ses écrits est souvent mise en avant pour questionner l'autorité et la valeur doctrinale de l'exhortation du pape François. Aussi bien, comme le dira également le père Jean-Miguel Garrigues, il nous semble important de clarifier une question légitime qui touche à la relation entre l'enseignement du pape Jean-Paul II, en particulier sur les actes intrinsèquement mauvais et la pastorale familiale d'une part, et l'exhortation du pape François, largement appuyée il faut le rappeler sur les deux synodes des évêques sur la famille, d'autre part. Y a-t-il un changement et lequel ? Y a-t-il continuité ou rupture avec l'enseignement précédent, en particulier sur les normes morales universelles ? (AT, 28).

« C'est le rôle des théologiens de tenter d'expliquer et de comprendre. Le développement de l'enseignement magistériel nous oblige à lire ces deux documents ensemble et dans la perspective d'une continuité fondamentale, même si chaque époque et chaque pape apportent leur touche propre, obligeant à relire autrement ce qui avait été dit » (AT, 52-53).

« Pour des théologiens comme moi, et tout particulièrement pour des moralistes comme le père Alain Thomasset, une telle clarification aurait une grande importance doctrinale en manifestant quelque chose qu'*Amoris laetitia* n'a pas explicité, à savoir que cette exhortation apostolique implique de fait une interprétation et un développement de l'encyclique *Veritatis splendor* (1983) de saint Jean-Paul II » (JMG, 117).

⁵ « Comme dans la perspective éthique de saint Thomas, les commandements sont seconds, ils traduisent un élan qui vient de plus loin qu'eux. À la suite du concile Vatican II qui appelle la théologie morale à se renouveler pour "mettre en lumière la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ et leur obligation de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde" (*Optatam Totius*, n° 16), *Veritatis splendor* relie à nouveau vie morale et vie de l'Esprit. Dans ce sens, elle se détache d'une manière de faire qui avait durablement marqué la théologie morale pendant plusieurs siècles et qui avait réduit la morale à

Aussi bien Thomasset que Garrigues en appellent à la véritable tradition, – et spécifiquement à Thomas d’Aquin, – qui fait place à la conscience et aux circonstances contre une théologie morale récente, qu’ils désignent de rigoriste et tuteuriste, qui a cherché à imposer son interprétation unilatérale de *Veritatis splendor*⁶. Il faut reconnaître que l’encyclique est un document fondamental, mais circonstanciel : elle réagit contre ce qu’elle considère comme une série de dérives inquiétante de tendances théologiques présentes en morale, principalement le subjectivisme, le téléologisme (seul compte la finalité qu’on poursuit quels que soient les moyens), le proportionnalisme (la décision morale prise est-elle proportionnelle à l’intention ?), le conséquentialisme (la règle principale et le critère déterminant de l’action sont la prévision de ses conséquences). Vu ce caractère circonstanciel, une juste interprétation de la doctrine développée demande de tenir compte de tout ce qu’elle ne dit pas ou de ce qui est implicite.

1.1 L’argumentation d’Alain Thomasset

Veritatis splendor souligne l’importance de la référence à la loi naturelle

« La loi naturelle permet, de par son universalité et son immutabilité, de fonder l’existence de normes morales objectives et donc de réfuter les objections culturalistes ou historicistes, même si la formulation de cette loi demande à être toujours précisée selon les circonstances (n° 51-53) » (AT, 43).

Thomasset insiste sur l’importance de la loi naturelle, mais il est prudent à ce sujet. Il se réfère à l’étude publiée par la Commission théologique internationale *À la recherche d’une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle* (2009)⁷. La loi naturelle dit permettre d’accéder à « un fondement objectif à une éthique universelle » (n° 114, cité p. 83). Thomasset souligne le fait que les implications de la loi naturelle sont évolutives,

l’obéissance à des lois extérieures, en insistant sur le péché et le mal à éviter. La morale des manuels qui a précédé le renouveau du Concile était devenue surtout juridique, philosophique, détachée en grande partie de l’Évangile et de la spiritualité. Avec *Veritatis splendor*, les commandements et les normes, pour nécessaires qu’ils soient, sont replacés dans la perspective du bien qui leur donne sens et orientation » (AT, 38-39).

⁶ « Par malheur un courant théologique tuteuriste et rigoriste, qui avait certes contribué à ce que l’encyclique *Veritatis splendor* vit le jour, s’est vite considéré indûment comme le dépositaire de celle-ci et de son interprétation authentique. S’il n’avait tenu qu’à lui, cette encyclique serait même allée beaucoup plus loin pour verrouiller à tout jamais la considération de ce qui relève du sujet dans la théologie morale catholique.. Il s’est beaucoup dit, durant la période assez longue de la rédaction plutôt laborieuse de ce document, que les tenants de cette école théologique avaient pressé le pape avec insistance de définir dogmatiquement, c’est-à-dire dans une formulation de soi irréfutable, quelques péchés déclarés “intrinsèquement mauvais” quelles que soient les circonstances de l’acte et l’intention du sujet. En tout premier chef venait “le meurtre de l’innocent”, dans l’intention – en elle-même excellente – de fermer définitivement la porte à toute légitimation casuistique de l’avortement » (JMG, 135).

⁷ Pour une analyse de ce document, voir I. BERTEN, *Les divorcés remariés peuvent-ils communier ? Enjeux ecclésiaux des débats autour du Synode sur la famille et d’Amoris laetitia*, Namur, Lessius, 2017, pp. 307-315. Je souligne le fait que cette étude repose sur une contradiction : d’une part, elle prétend offrir à tous, quelles que soient les convictions religieuses ou non, une base commune pour fonder la morale dans la société, d’autre part, elle affirme à plusieurs reprises que la reconnaissance de cette loi naturelle n’est possible que si on reconnaît Dieu comme créateur...

et que dans cette évolution le *sensus fidei* joue un rôle important⁸. Il donne comme exemple le passage de l'acceptation à la condamnation de l'esclavage.

Trois des cinq doutes formulés par les quatre cardinaux se réfèrent au concept d'actes intrinsèquement mauvais. Une partie importante de leur argumentation repose sur ce concept. Ainsi le doute n° 2 pose la question :

« Après l'exhortation post-synodale *Amoris laetitia* (voir n° 304), l'enseignement de l'encyclique de saint Jean-Paul II *Veritatis splendor* (n° 79), fondé sur la Sainte Écriture et sur la Tradition de l'Église, à propos de l'existence de normes morales absolues, obligatoires sans exception, qui interdisent des actes intrinsèquement mauvais, continue-t-il à être valide ?⁹ » (AT, cité p. 67).

Qu'en est-il de ces actes intrinsèquement mauvais ? Dans *Veritatis splendor* (cf. le n° 79-83) :

« La raison atteste qu'il peut exister des objets de l'acte humain qui se présentent comme "ne pouvant être ordonnés" à Dieu, parce qu'ils sont en contradiction radicale avec le bien de la personne, créée à l'image de Dieu. Ce sont les actes qui, dans la tradition morale de l'Église, ont été appelés "intrinsèquement mauvais" (*intrinsece malum*) : ils le sont toujours et en eux-mêmes, c'est-à-dire en raison de leur objet même, indépendamment des intentions ultérieures de celui qui agit et des circonstances » (n° 80), cité par AT, p. 71.

Veritatis splendor ne fait pas une liste des actes intrinsèquement mauvais. Il se réfère à Vatican II au sujet des actes qui blessent la dignité de la personne humaine :

« Dans le cadre du respect dû à la personne humaine, le Concile Vatican II lui-même donne un ample développement au sujet de ces actes : "Tout ce qui s'oppose à la vie elle-même, comme toute espèce d'homicide, le génocide, l'avortement, l'euthanasie et même le suicide délibéré ; tout ce qui constitue une violation de l'intégrité de la personne humaine, comme les mutilations, la torture physique ou morale, les contraintes psychologiques ; tout ce qui est offense à la dignité de l'homme, comme les conditions de vie sous-humaines, les emprisonnements arbitraires, les déportations, l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et des jeunes ; ou encore les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur

⁸ « Le *sensus fidei* des chrétiens est à prendre en compte. La normativité morale se construit dans un aller-retour constant entre recherche de l'universel et prise en compte des diverses particularités. L'histoire montre ce processus historique à l'œuvre dans l'élaboration de la loi naturelle » (AT, 84).

⁹ Le doute 4 : « Après les affirmations contenues dans "Amoris laetitia" n. 302 à propos des "circonstances qui atténuent la responsabilité morale", faut-il encore considérer comme valide l'enseignement de l'encyclique de Saint Jean-Paul II "Veritatis splendor" n. 81, fondé sur la Sainte Écriture et sur la Tradition de l'Église, selon lequel "les circonstances ou les intentions ne pourront jamais transformer un acte intrinsèquement malhonnête de par son objet en un acte subjectivement honnête ou défendable comme choix" ? » et le doute 5 : « Après "Amoris laetitia" n. 303, faut-il considérer comme encore valide l'enseignement de l'encyclique de Saint Jean-Paul II "Veritatis splendor" n. 56, fondé sur la Sainte Écriture et sur la Tradition de l'Église, qui exclut une interprétation créative du rôle de la conscience et affirme que la conscience n'est jamais autorisée à légitimer des exceptions aux normes morales absolues qui interdisent des actes intrinsèquement mauvais de par leur objet ? »

personnalité libre et responsable : toutes ces pratiques et d'autres analogues sont, en vérité, infâmes. Tandis qu'elles corrompent la civilisation, elles déshonorent ceux qui s'y livrent plus encore que ceux qui les subissent et insultent gravement l'honneur du Créateur" (*Gaudium et spes*, n° 27). »

Thomasset fait remarquer que cette liste est très hétérogène : qui est par exemple l'acteur de conditions dégradantes de travail ? ou qu'en est-il de « toute espèce d'homicide » en rapport avec la légitime défense ? Quoiqu'il en soit, les dubia visent une situation très précise : celle des personnes qui après divorce se remarient et vivent « *more uxorio* », c'est-à-dire ont une pratique sexuelle conjugale, personnes qui sont déclarées « contrevenir un commandement de Dieu [...] qui interdit l'adultère » (doute 3).

Aussi bien Thomasset que Garrigues rencontrent cette question des actes intrinsèquement mauvais.

Thomasset fait d'abord remarquer :

« Pour juger l'acte il importe d'être attentif à une description plus précise de l'action, laquelle inclura nécessairement certaines circonstances pouvant en changer la nature. Parler d'une tromperie ou déclarer une information fausse ne suffit pas à qualifier moralement tel acte. La tromperie est moralement mauvaise quand elle est le refus de la vérité envers quelqu'un qui a le droit de la connaître (on parle alors de mensonge, voir CEC n° 2483¹⁰), mais non lorsqu'elle répond à une question injuste ou lorsqu'elle vise à préserver un secret important (par exemple vis-à-vis des nazis à la recherche des juifs cachés ou si c'est pour préserver des informations confidentielles. Les résistants français devaient-ils dire la vérité face à un interrogatoire de la Gestapo et dénoncer leurs camarades parce que mentir serait intrinsèquement mauvais. Il y a des conditions qui changent la nature de l'acte. C'est pourquoi une sagesse pratique est requise pour manier ces concepts, ce que saint Thomas appelait précisément la *virtu de prudentia* » (AT, 76).

Parmi les actes intrinsèquement mauvais, *Veritatis splendor* cite explicitement la contraception, en citant Paul VI et *Humanae Vitae* :

« Sur les actes intrinsèquement mauvais, et en référence aux pratiques contraceptives par lesquelles l'acte conjugal est rendu intentionnellement infécond, Paul VI enseigne : "En vérité, s'il est parfois licite de tolérer un moindre mal moral afin d'éviter un mal plus grand ou de promouvoir un bien plus grand, il n'est pas permis, même pour de très graves raisons, de faire le mal afin qu'il en résulte un bien (cf. Rm 3, 8), c'est-à-dire de prendre comme objet d'un acte positif de la volonté ce qui est intrinsèquement un désordre et par conséquent une chose indigne de la personne humaine, même avec l'intention de sauvegarder ou de promouvoir des biens individuels, familiaux ou sociaux" (*Humanae Vitae*, n. 14) » (n° 80)

Thomasset commente ce passage :

¹⁰ CEC : Catéchisme de l'Église catholique.

« Ainsi en est-il de l'exemple de la contraception artificielle. Suffit-il, pour définir et évaluer moralement un acte conjugal qui recourt à la pilule de dire qu'il cherche à éviter toute procréation, alors qu'il peut être dans certains cas le seul moyen efficace de régulation des naissances en vue d'une paternité responsable, ou encore dans le cas où cette contraception est destinée à lutter contre les conséquences de la violence d'un mari alcoolique ? De même, comment prendre en compte la différence d'un acte d'adultère d'une personne mariée et une relation sexuelle d'un couple stable de personnes remariées, alors que les circonstances et les intentions sont différentes ? Les définitions des actes intrinsèquement mauvais ne suffisent pas à elles seules à cette évaluation morale, qui restent trop abstraites et générales. Elles ne peuvent pas prendre en compte toute la complexité des situations vécues et l'ensemble du contexte devenu plus important qu'auparavant pour juger de l'application des normes » (AT, 77-78).

En ce qui concerne plus spécifiquement la question de l'accès des personnes divorcées et remariées aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie, l'argumentation des quatre cardinaux peut se résumer ainsi : ces personnes sont en état d'adultère, ce qui est un acte intrinsèquement mauvais ; elles sont donc en état de péché mortel ; elles ne peuvent donc avoir accès à aucun sacrement (sauf à s'en confesser et à sortir de cette relation peccamineuse).

Thomasset se réfère d'abord à *Amoris laetitia* pour dire que l'amour et la fidélité ne sont pas d'abord une loi, mais bien un idéal jamais totalement accompli. En ce sens, il s'agit donc bien d'une exigence évangélique :

« Le pape ne renonce à aucune exigence de l'Évangile (n° 307). Le divorce reste un mal, la fidélité une exigence. Mais cet idéal de l'amour n'est pas présenté comme un état acquis une fois pour toutes à l'occasion du mariage, mais comme une boussole qui guide et oriente vers un chemin de croissance et de maturation permanente, un exode jamais terminé sous l'effet de la grâce » (AT, 62).

Les situations et les circonstances sont cependant toujours singulières.

« Comment dès lors comprendre cette mise en œuvre du discernement des situations singulières sans qu'elle vienne contredire les affirmations doctrinales de *Veritatis splendor* sur les actes intrinsèquement mauvais, jamais excusables, et les considérations pastorales de *Familiaris consortio* sur l'accès des personnes divorcées remariées au sacrement de l'eucharistie ? » (AT, 66).

« Les normes morales qui interdisent des actes intrinsèquement mauvais restent de l'ordre d'une détermination légale ou si l'on veut d'une intention doctrinale. Elles sont nécessairement générales. Pour les appliquer il faut toujours exercer ce que Thomas d'Aquin appelait un "jugement de convenance" ou "jugement prudentiel", exercé ultimement par la conscience à l'aide de la prudence. [...] *Amoris laetitia*, nous empêche donc d'interpréter la doctrine des actes intrinsèquement mauvais dans le sens d'une application mathématique d'une règle à des cas particuliers, comme si l'action était simple » (AT, 80-81).

« Pour *Amoris laetitia*, le jugement pastoral extérieur porté sur les actes posés et les situations familiales existantes doit d'abord prendre en compte les

“circonstances atténuantes”. Sur ce sujet, l’Église à une longue tradition que le pape reprend. Selon le *Catéchisme de l’Église catholique* (n° 1735 et 2352 cités au n° 302) les circonstances attenantes peuvent diminuer, voire supprimer, la responsabilité d’une personne par rapport à un mal objectivement constaté. [...] Dans ces cas une situation de mal objectif, même grave, n’entraîne pas nécessairement une situation de “péché mortel” ou “grave” qui exige liberté et pleine conscience. La prise en compte des conditionnements extérieurs et des circonstances atténuantes oblige donc à distinguer une situation objectivement constatée d’après la norme et une responsabilité (ou imputabilité) de la personne par rapport à ce mal objectif » (AT, 95).

1.2 L’argumentation de Jean-Miguel Garrigues

Jean-Miguel Garrigues fait observer que *Veritatis splendor* avait un objectif très précis : il s’agissait de dénoncer les dérives de certaines tendances de la théologie morale contemporaine : subjectivisme, téléologisme, proportionnalisme, conséquentialisme¹¹. « *Veritatis splendor* accomplissait une nécessaire réorientation objective des principes de la morale » (JMG, 127) Par conséquent, on ne peut prendre « *Veritatis splendor* comme source de tout l’enseignement moral » (ibid.).

« Sauf à être déjà enfermé dans une position partisane, le théologien catholique ne pouvait donc pas estimer que *Veritatis splendor*, en corrigeant les dérives récentes vers une morale de situation subjectiviste, prétendait de ce fait délégitimer purement et simplement une tradition de théologie morale à laquelle le Magistère antérieur et des docteurs de l’Église avaient donné ses titres de noblesse » (JMG, 128)

« Les tenants de l’approche subjective de la morale eurent beau renoncer à la “morale *de situation*” au profit d’une “morale *en situation*”, qui peut en elle-même avoir un sens acceptable quand elle ne donne pas un caractère déterminant aux conditionnements subjectifs, un rappel des principes objectifs de la moralité s’avérait nécessaire » (JMG, 133).

Ce rappel des « principes objectifs de la moralité », dit Garrigues, ne délégitime pas la tradition antérieure de la théologie morale. Il se réfère à une morale des vertus guidée par la prudence, dans la ligne de Thomas d’Aquin.

Garrigues fonde son analyse et son argumentation à partir du premier doute des cardinaux :

« Il est demandé si, en conséquence de ce qui est affirmé dans “*Amoris lætitia*” aux nn. 300-305, il est maintenant devenu possible d’absoudre dans le sacrement

¹¹ En deux mots, de quoi s’agit-il ? Subjectivisme : il n’y a pas de normes générales : il n’y a pas d’autre bien que ce que je considère être le bien pour moi (sans faire tort aux autres). Téléologisme : le seul critère est la fin que je poursuis, par rapport à laquelle les moyens ne sont que le chemin, sans qualification morale particulière. Proportionnalisme : y a-t-il une proportion juste ou équilibrée entre la fin que je poursuis et les moyens que j’utilise. Conséquentialisme : le critère de moralité est seulement la conséquence de mes actions pour moi et pour les autres. On peut dire que dans chacune de ces perspectives, il y a quelque chose de vrai (ce que ne reconnaît guère *Veritatis splendor*), mais que le critère est trop étroit et ne tient pas assez compte de toutes les dimensions de l’action morale.

de Pénitence et donc d'admettre à la Sainte Eucharistie une personne qui, étant liée par un lien matrimonial valide, vit "more uxorio" avec une autre personne, sans que soient remplies les conditions prévues par "Familiaris consortio" au n. 84 et réaffirmées ensuite par "Reconciliatio et pœnitentia" au n. 34 et par "Sacramentum caritatis" au n. 29. L'expression "dans certains cas" de la note 351 (n. 305) de l'exhortation "Amoris lætitia" peut-elle être appliquée aux divorcés remariés qui continuent à vivre "more uxorio" ? »

À ce doute, Garrigues répond (dans l'ensemble son texte est beaucoup plus compliqué que celui de Thomasset, parce qu'il prend une tournure plus technique) :

« Mon opinion personnelle de théologien est que l'on doit répondre "non" puisque comme le suggère le *dubium* en parlant à la fin des "divorcés remariés" *au pluriel*, on se place ici dans l'hypothèse d'une *norme objective*, qu'elle soit générale ou particulière (un style spécifiant plusieurs cas). Mais ce doute ne s'applique pas à la note 350 d'*Amoris lætitia* ici incriminée, laquelle ne considère pas un ensemble spécifique de cas, mais seulement le sujet dans son engagement personnel dans l'acte libre¹². Ce que dit *Amoris lætitia* c'est qu'il peut arriver qu'un confesseur discerne dans le cheminement intérieur d'une personne que le chemin de conversion qu'elle amorce avec la grâce de Dieu, même s'il est encore inachevé, pourrait être aidé par l'Église même sacramentellement. Un tel discernement des dispositions du sujet ne saurait de lui-même créer une loi, ni même une exception typifiée à la norme générale. [...] Le discernement de la disposition de la personne porte sur ce qui peut être constaté parfois chez des personnes en situation irrégulière (pas seulement des divorcés remariés) : la non-imputation ou l'imputation imparfaite du sujet en raison de son absence de perception des valeurs concernées et d'une entrave pour voir comment les mettre en œuvre concrètement, surtout quand d'autres sont impliqués. Il porte en outre et *inséparablement* sur le désir de conversion du pénitent par rapport à un bien qu'il discerne encore imparfaitement, ou qu'il ne voit pas encore comment choisir concrètement (surtout quand il y a un partenaire responsable avec lui de leurs enfants) ou (et) qu'il n'a pas encore la force de choisir. Ce désir de conversion, qui doit s'exprimer en des premiers pas réels (même s'ils sont encore imparfaits), fait que nous sommes dans la *loi de gradualité* de *Familiaris consortio* bien comprise et non pas dans une *morale de situation* (rejetée une fois de plus par *Veritatis splendor*) où chacun fait simplement ce qu'il peut. Pas de loi de gradualité sans dynamisme de conversion vers le bien-fin, même s'il ne peut pas être parfaitement mis en œuvre du premier coup. Sur la base de ce ferme propos commençant, les sacrements vont pouvoir jouer leur rôle médicinal » (JMG, 140-141).

Que dit donc à ce propos Garrigues ? Le sacrement de pénitence, et donc l'accès à l'eucharistie, peut être accordé à certaines personnes divorcées et remariées à condition qu'elles soient engagées sur un chemin de conversion. Il ne précise pas ce qu'implique ce chemin de conversion (cf. mes remarques à ce sujet plus loin).

¹² Autrement dit : *Amoris lætitia* n'établit pas une norme nouvelle générale selon laquelle par principe tous les divorcés remariés pourraient communier.

Garrigues en vient ensuite à la question des actes intrinsèquement mauvais

« Les *dubia* se réfèrent explicitement à *Veritatis splendor* et aux acte intrinsèquement mauvais, qu'ils soupçonnent *Amoris laetitia* de contredire. Cette question vise à provoquer une clarification affirmant la continuité du magistère du pape actuel avec la doctrine de *Veritatis splendor*. Notre opinion théologique est qu'une clarification affirmant une non-contradiction serait la bienvenue si elle explicitait en même temps une prise de position doctrinale restée implicite dans l'exhortation apostolique : la *spécification objective* d'actes intrinsèquement mauvais ne disqualifie pas, mais appelle de manière complémentaire, la considération et le discernement moral de *l'exercice par le sujet et donc l'imputabilité* de ses actes en tant qu'actes libres » (JMG, 142-143).

Quel est ici l'argument de Garrigues ? Son intention est d'abord clairement réexplicitée : montrer « la continuité du magistère du pape actuel avec la doctrine de *Veritatis splendor* ». Comment ici argumente-t-il pour établir cette continuité ? Il reconnaît d'abord, avec les cardinaux, qu'on est face à des actes qui, objectivement, sont intrinsèquement mauvais. Mais il établit une nuance morale importante qui n'est pas prise en compte par les cardinaux, nuance conforme à la tradition théologique. Sans doute l'acte est-il intrinsèquement mauvais, mais cette qualité peut ne pas être totalement imputable à la personne concernée : elle peut ne pas être pleinement responsable moralement de ce mal objectif parce qu'elle n'est pas pleinement consciente des valeurs en jeu, ou encore parce qu'elle ne voit pas encore actuellement comment mettre pleinement en pratique cette valeur (sous-entendu : l'indissolubilité absolue du mariage et le mal objectif de tout acte sexuel en dehors de ce mariage valide)¹³.

Pour Garrigues la position rigoriste et tuteuriste ne correspond pas à la tradition de l'Église et contredit la doctrine beaucoup plus ouverte de Thomas d'Aquin qui fait place à la sagesse, à la prudence et à la conscience.

« Pour finir, si je devais, quant à moi, tenter de dégager pour les prêtres les critères de ce discernement au for interne que demande *Amoris laetitia*, je dirais ce qui suit :

– Si le confesseur habituel ou le père spirituel discerne chez la personne en situation irrégulière une entrave dans la perception des valeurs concernées et (ou) une incapacité à voir comment les mettre en œuvre concrètement, surtout quand d'autres sont impliqués, mais aussi le désir sincère de mieux reconnaître le bien auquel le Seigneur l'appelle et le désir d'y répondre davantage personnellement, en commençant déjà à faire des premiers pas en ce sens, je pense qu'il faut donner l'absolution. Il faut lui expliquer que cette réintégration sacramentelle ne correspond pas un droit objectif, car l'obstacle du mariage valide subsiste, mais à une miséricorde du Seigneur par rapport à son état subjectif *en vue* de l'aider à avancer dans l'adhésion plénière de l'intelligence et de la volonté. En signe de cela, il faut lui rappeler dans quelle disposition d'humilité il doit s'approcher de

¹³ Garrigues revient sur cette distinction entre mal objectif et imputabilité dans son commentaire sur la quatrième doute : « Il y a une fois de plus ici confusion entre la spécification objective de l'acte comme tel et l'exercice plus ou moins imputable de celui-ci par le sujet libre » (JMG, 145).

la communion et comment il doit discerner où la recevoir discrètement, de manière à ne pas scandaliser ou démoraliser (le scandale au sens biblique) d'autres fidèles qui peinent et luttent pour garder la fidélité dans leur lien conjugal.

– Si en revanche le confesseur discerne que le pénitent demande l'accès aux sacrements avant tout pour recevoir de l'Église une confirmation religieuse de son remariage civil face à sa famille, à sa paroisse ou à la société, ou un apaisement de sa conscience lui évitant des efforts ultérieurs de conversion et de réparation, je pense qu'il ne faut pas donner l'absolution et rester dans la pastorale en vigueur jusqu'à maintenant » (JMG, 166-168).

Que dit Garrigue en conclusion ? Que le confesseur peut offrir l'absolution et permettre à la personne de communier si elle est engagée sur un chemin de conversion, sans préciser ce à quoi doit conduire ce chemin de conversion. Par ailleurs, si la demande a pour seul raison une reconnaissance sociale de son union, il devrait refuser. Cela va un peu de soi...

2. Pertinence du principe de la continuité ?

2.1 Sur les actes intrinsèquement mauvais

Les cardinaux argumentent à partir des actes intrinsèquement mauvais (doutes 2, 4 et 5). Thomasset et Garrigues s'y arrêtent longuement. L'un et l'autre (AT, pp. 73 et 90 et JMG, pp. 119 et 122) se réfère à l'ouvrage de Servais Pinckaers : *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais*¹⁴.

Thomasset apporte une nuance importante quant à l'interprétation des actes intrinsèquement mauvais à partir de l'exemple du mensonge. Il cite à ce propos Pinckaers, qui était très proche de Jean-Paul II et il a fait partie de la commission préparatoire de *Veritatis splendor*. Pinckaers traite directement de la question du mensonge dans le cadre d'un interrogatoire par l'ennemi, question qu'aborde explicitement Thomasset, en apportant la nuance : le mensonge concerne seulement la vérité pour celui qui a le droit de la savoir. Que dit Pinckaers à ce sujet ? Il le fait partir de deux exemples dans le premier chapitre de son livre, « Le cas du Dr Augoyard ». Ce médecin, en mission médicale à Kaboul est arrêté. On veut lui extorquer des « aveux » comme condition de sa libération. Il témoigne : « Un jour on m'a dit que j'allais être jugé, mais que ma condamnation ne serait que théorique pourvu que j'accepte de dénigrer les rebelles publiquement. J'ai accepté. Cela n'a pas été facile moralement » (p. 11). Pinckaers conclut l'analyse de ce cas par cette affirmation :

« Il me semble que si j'avais été à la place du Dr Augoyard, je serais certainement heureux, ou plutôt soulagé, d'avoir été libéré et de retrouver mon pays. Mais je crois aussi, et j'en suis sûr, que le vrai bonheur me serait devenu impossible (à moins d'un retournement complet) à l'idée d'avoir manqué à la vérité, comme si j'avais tari en moi la source de la joie. Il n'y a pas de bonheur pour l'homme en dehors de la vérité aimée et servie » (pp. 17-18).

¹⁴ Éditions universitaires de Fribourg et Éditions du Cerf, 1986. Ils s'y réfèrent aussi comme commentateur de *Veritatis splendor : Pour une lecture de Veritatis splendor*, Paris, Mame, 1995.

Le raisonnement de Pinckaers ne porte pas sur le fait que peut-être par son mensonge il a mis en danger des rebelles pour se sauver, mais uniquement sur le fait qu'il a manqué de vérité. Et il ajoute en annexe de ce chapitre un autre exemple, plus tragique encore, quand la vie d'une autre personne est directement en jeu. Il s'agit d'un prêtre (pp. 18 et 19). Pour le faire dénoncer un évêque, les bourreaux torturent à mort une jeune femme devant lui. Pinckaers ne s'arrête pas sur les conséquences évidentes de son silence pour la jeune femme, ni sur les éventuelles conséquences d'une dénonciation pour l'évêque en question, dont il dit que de toute façon il sera arrêté :

« Nous n'avons pas seulement affaire au choix entre un commandement général, un principe abstrait et la vie d'une personne devenue terriblement concrète quand on la voit sous la torture. [...] Pour obtenir une réponse décisive, il est nécessaire de dépasser la considération des conséquences tangibles pour s'élever au niveau des qualités morales, qui affectent l'homme comme homme et comme chrétien. La véracité et le mensonge sont de cet ordre. [...] En tout cas, il n'aurait plus pu exercer son ministère, car il aurait proprement perdu son âme. C'est, en effet, l'âme qui est en cause dans la question de la vérité et du mensonge, comme la source personnelle de la vie et de la vigueur morale. En revanche, en maintenant jusqu'au bout son refus du mensonge, si dur que ce fût, ce prêtre, par ce témoignage de vérité, devenait un exemple, à la fois lumière et soutien moral, pour son peuple et même pour tout homme qui en entendrait parler. »

À propos de l'interprétation que Thomasset donne de la qualification morale du mensonge, s'appuyant sur la première édition du *Catéchisme* (n. 2483), qui dit « Mentir, c'est parler ou agir contre la vérité pour induire en erreur celui qui a le droit de la connaître » (cf. supra), il fait observer que « cette précision a été retirée de la dernière édition du *Catéchisme*, sans doute parce qu'elle prêtait à confusion ». Est-il sûr que c'est là la raison de cette suppression ? Je penserais plutôt que c'est parce qu'elle contredit *Veritatis splendor* concernant les actes intrinsèquement mauvais qui « le sont toujours et en eux-mêmes, c'est-à-dire en raison de leur objet même, indépendamment des intentions ultérieures de celui qui agit et des circonstances » (n° 80).

Au sujet du mensonge la précision « le refus de la vérité envers quelqu'un qui a le droit de la connaître » est évidemment fondamentale. Mais cette qualification à partir de cette circonstance de la relation à la personne qui a droit à connaître la vérité est-elle vraiment dans l'esprit de *Veritatis splendor* ? Je ne sais pas ce qu'aurait répondu Jean-Paul II s'il avait été interrogé sur un tel cas, mais l'interprétation de Pinckaers, si radicale et inhumaine qu'elle nous paraisse, me paraît cohérente avec la lettre (et l'esprit ?) de *Veritatis splendor*¹⁵.

L'encyclique condamne par ailleurs clairement un recours abusif à la conscience qui permettrait dans certains cas de poser des actes intrinsèquement mauvais :

« 56. Pour justifier de telles positions, certains ont proposé une sorte de double statut de la vérité morale. En plus du niveau doctrinal et abstrait, il faudrait reconnaître l'originalité d'une certaine considération existentielle plus concrète.

¹⁵ Thomasset se réfère d'ailleurs à PINCKAERS, *Pour une lecture de Veritatis splendor*, Paris, Mame, 1995, dont il dit qu'il est un commentateur autorisé (p. 33 et 44)

Celle-ci, compte tenu des circonstances et de la situation, pourrait légitimement fonder des *exceptions à la règle générale* et permettre ainsi 'accomplir pratiquement, avec une bonne conscience, ce que la loi morale qualifie d'intrinsèquement mauvais. Ainsi s'instaure dans certains cas une séparation, voire une opposition, entre la doctrine du précepte valable en général et la norme de la conscience de chacun, qui déciderait effectivement, en dernière instance, du bien et du mal. Sur ce fondement, on prétend établir la légitimité de solutions prétendument "pastorales", contraires aux enseignements du Magistère, et justifier une herméneutique "créatrice", d'après laquelle la conscience morale ne serait nullement obligée, dans tous les cas, par un précepte négatif particulier. »

Tant au sujet du rapport entre mensonge et vérité que de la question de la contraception, je me reconnais bien entendu, du point de vue éthique, dans la compréhension des choses développée par Thomasset, mais je pense honnêtement que cette interprétation est en contradiction objective avec l'intention et le texte de *Veritatis splendor*. On peut dire que l'interprétation qui tient compte des circonstances est bien traditionnelle, comme le font tant Thomasset que Garrigues et qu'elle est clairement une expression de la vertu de prudence dans l'esprit de saint Thomas. De ce point de vue, c'est en fait *Veritatis splendor* qui est en rupture avec la tradition.

On peut se demander si la lecture honnête des textes permet ce genre d'interprétation (« interprétation créative » ou « herméneutique créatrice » dénoncées par *Veritatis splendor* au nn° 54-56). Est-ce un hasard si *Amoris laetitia* ne cite jamais *Veritatis splendor* ? Est-ce aussi un hasard si le rapport final du Synode ne le fasse pas non plus ? Est-ce un hasard encore si l'expression « actes intrinsèquement mauvais » n'apparaisse ni dans les conclusions du Synode, ni dans *Amoris laetitia* ? Ne faudrait-il pas en conclure qu'une telle catégorie n'est plus considérée comme pertinente en morale ?

En lien avec cette question des actes intrinsèquement mauvais, la lettre des quatre cardinaux, dans le commentaire assez développé qu'ils donnent de leur cinq dubia, précise :

« L'encyclique enseigne [*Veritatis splendor*] qu'il y a des actes qui sont toujours mauvais, qui sont interdits par les normes morales qui obligent sans exception (les "absolus moraux"). Ces absolus moraux sont toujours négatifs, c'est-à-dire qu'ils nous disent ce que nous ne devons pas faire. "Tu ne tueras pas". "Tu ne commettras pas d'adultère". Seules des normes négatives peuvent obliger sans exception. »

Vivre conjugalement (*more uxorio*) en couple après divorce est considéré en toute circonstance comme un acte d'adultère et est donc, de ce point de vue, intrinsèquement mauvais.

Mais il n'est pas vrai que pour la tradition morale de l'Église les normes négatives peuvent obliger sans exception. L'interdit de tuer, le « tu ne tueras pas », est une norme universelle négative, mais l'Église admet des exceptions liées aux circonstances où l'intention première n'est pas de tuer : la légitime défense, ou dans certains cas la guerre, afin d'éviter des maux plus graves. Mais comment dire que la peine de mort, autre exception admise jusque très récemment, n'a pas l'intention première de tuer ?

2.2 Divorce et remariage

Par rapport aux doutes des cardinaux, ni Thomasset ni Garrigues ne contestent à aucun moment que le remariage puisse être objectivement considéré comme un acte intrinsèquement mauvais. Ils argumentent principalement sur l'imputabilité de cet acte, c'est-à-dire sur la possibilité d'une responsabilité morale diminuée. Il y a lieu de s'interroger sur cette approche.

Il faut remarquer d'abord qu'il y a dans le vocabulaire utilisé par Garrigues un glissement (conscient ?) par rapport à celui qu'utilise François. Il parle de « situations irrégulières », alors que, systématiquement, François parle de « situations dites "irrégulières" ». Il y a là plus qu'une nuance.

Quant à Thomasset, il déclare : « Le divorce reste un mal, la fidélité une exigence » (p. 62). Que le divorce soit un mal est à nuancer. Il est évidemment un échec de l'idéal et du projet de fidélité. Mais en lui-même il n'est pas toujours un mal. La séparation, ratifiée par le divorce, est parfois en tant que telle un moindre mal nécessaire lorsque de graves menaces de sécurité physique voire psychologique pèsent sur l'un des membres du couple ou sur les enfants¹⁶. Pour le droit canon, le divorce n'existe pas, mais le Catéchisme précise qu'en cas de séparation, « si le divorce civil reste la seule manière possible d'assurer certains droits légitimes, le soin des enfants ou la défense du patrimoine, il peut être toléré sans constituer une faute morale » (n° 2383).

Tant Thomasset que Garrigues acceptent donc l'argument des cardinaux que le remariage relève des actes intrinsèquement mauvais, mais contre eux il argumentent à partir d'un jugement d'imputabilité, en s'appuyant à ce sujet sur le Catéchisme¹⁷. Autrement dit : il y a objectivement faute grave, mais il n'y a pas totale responsabilité dans cette faute. Ne faut-il pas s'interroger sur cette prémisse commune aux cardinaux et à nos deux auteurs ? Ne faut-il pas au contraire dire et reconnaître que, dans certaines circonstances et à certaines conditions (justice vis-à-vis de l'ancien partenaire et des enfants, désir de pardon, etc.¹⁸), la décision de se remarier et ainsi de se reconstruire, est précisément un acte moral libre et responsable de l'ordre du bien ? Il me paraît particulièrement grave et contraire à l'esprit d'*Amoris laetitia* de déclarer que l'acte de remariage est toujours par lui-même de l'ordre des actes intrinsèquement mauvais. De ce point de vue, il faut peut-être s'interroger sur l'utilisation par François de l'expression « situation objective de péché » dans ce contexte :

¹⁶ cf. Canon 1153 : « Si l'un des conjoints met en grave danger l'âme ou le corps de l'autre ou des enfants, ou encore si, d'une autre manière, il rend la vie commune trop dure, il donne à l'autre un motif légitime de se séparer en vertu d'un décret de l'Ordinaire du lieu et même, s'il y a risque à attendre, de sa propre autorité. »

¹⁷ « L'imputabilité et la responsabilité d'une action peuvent être diminuée voire supprimées par l'ignorance, l'inadvertance, la violence, la crainte, les habitudes, les affections immodérées et d'autres facteurs psychiques et sociaux » (n° 1735).

¹⁸ Il va de soi, par exemple, que si de la part d'un des membres du couple la vraie raison de la demande du divorce est la volonté de se mettre en couple avec une autre personne, il y a faute à la fois dans l'acte de divorce et dans le nouvel engagement de couple.

« À cause des conditionnements ou des facteurs atténuants, il est possible que, dans une situation objective de péché – qui n'est pas subjectivement imputable ou qui ne l'est pas pleinement – l'on puisse vivre dans la grâce de Dieu, qu'on puisse aimer, et qu'on puisse également grandir dans la vie de la grâce et dans la charité, en recevant à cet effet l'aide de l'Église » (n° 305).

La décision de se remarier ne peut-elle être considérée éthiquement dans certaines circonstances non pas comme de l'ordre objectif du péché, mais comme un acte libre et bon ?

Entre l'acte d'engagement sacramentel pris lors du mariage et la vie en couple recomposé, il y a tout un processus de vie : premier engagement, difficultés puis échec de la vie en couple et donc de la fidélité, décision de séparation et divorce civil, recréation et vie stable de ce nouveau couple. Il y a lieu de discerner où se trouve éventuellement le mal au sens moral du terme (péché), où sont situés les différents niveaux de responsabilité, où sont les enjeux de vie dans le présent...

De ce point de vue, il faut aussi se demander ce que Garrigues entend quand il déclare :

« Le discernement de la disposition de la personne porte [...] *inséparablement* sur le désir de conversion du pénitent par rapport à un bien qu'il discerne encore imparfaitement, ou qu'il ne voit pas encore comment choisir concrètement (surtout quand il y a un partenaire responsable avec lui de leurs enfants) ou (et) qu'il n'a pas encore la force de choisir » (p. 141).

Quand Garrigues dit que le confesseur ou le conseiller spirituel peut ouvrir à la décision de communier dans une perspective de démarche progressive et de conversion, que veut-il dire ? Tout chrétien est invité à se convertir en permanence ; la confession n'a de sens que dans une dynamique de conversion. Mais à quoi devrait aboutir ce chemin de conversion selon lui ? Il ne le dit pas. Il ne laisse pas entendre que ce chemin serait celui d'un amour plus vrai, plus profond entre les partenaires du couple. Alors ? Serait-ce de tout faire pour se séparer et si possible reconstituer le couple précédent uni par le mariage, ce qui est quasi toujours totalement impensable ? ou serait-ce d'accepter la discipline de l'Église, c'est-à-dire de renoncer à toute vie sexuelle, c'est-à-dire se conformer à *Familiaris consortio* ? Ce serait aussi impensable pour la majorité d'entre eux. Il faut se demander 1° si cela fait vraiment droit aux perspectives que François souhaite ouvrir, et 2° si cela rencontre effectivement le chemin de foi des personnes divorcées et remariées qui souhaitent vivre pleinement leur foi y compris dans son expression sacramentelle.

Lorsque nos deux auteurs parlent de faute, ils visent le fait de reconstituer un nouveau couple et de le vivre de façon conjugale avec exercice de la sexualité. Il y a là, selon eux, et bien évidemment selon les quatre cardinaux, péché grave objectif. Garrigues est très clair à ce sujet :

« Oui, vivre conjugalement avec un partenaire alors qu'on est valablement marié est *de soi* un adultère, lequel est comme tel et toujours *objectivement* un péché ; mais il ne s'ensuit pas automatiquement que la personne qui a posé cet acte a, de ce fait, choisi en pleine liberté d'abord le mariage et ensuite l'adultère. Cela ne rend en rien cet adultère vertueux en lui-même, mais cela permet de comprendre

comment cette situation de péché objectif peut néanmoins coexister chez le sujet avec la grâce... » (pp. 158-159).

Leur raisonnement, en s'appuyant sur *Amoris laetitia*, consiste à dire qu'il n'y a pas pleine imputabilité (ou responsabilité) dans cette décision et cette pratique de vie par ignorance des implications réelles du mariage chrétien ou de l'interdiction absolue du remariage. De ce fait, en tenant compte des conditions subjectives, il n'y a pas faute grave (mortelle) s'opposant à la réception des sacrements. Et ils soulignent justement que cette manière d'approcher les situations correspond à la grande tradition morale, dont un représentant éminent est Thomas d'Aquin, contre une conception récente étroite, objectiviste (rigoriste et tuteuriste, disent-ils). Mais ce raisonnement est-il conforme à la réalité vécue par nombre de personnes engagées dans une nouvelle union ? Et cela a-t-il réellement un sens de parler d'adultère dans une situation de remariage, alors même que dans nombre de cas la séparation et la situation nouvelle sont acceptées, pas toujours sans souffrance, par les deux membres du premier couple¹⁹ ?

Parmi les personnes divorcées et remariées qui sont croyantes, qui se reconnaissent pleinement membres de l'Église et pour qui la pratique sacramentelle est importante pour la foi, certaines décident elles-mêmes en conscience de communier, considérant que la loi de l'Église sur ce point est injuste et non conforme à l'Évangile, d'autres ont obéi à la loi de l'Église et se sont tenues à l'écart des sacrements et en souffrent, mais demandent un accompagnement pour accéder à la communion. Mais ni les unes ni les autres ne considèrent que le fait d'avoir reconstitué un couple est une faute : nombre d'entre elles le vivent plutôt comme une grâce. Un raisonnement théologique théorique sur la nature du mariage fondé sur la symbolique des épousailles du Christ et de l'Église ne peut avoir aucune prise sur cette conviction.

Quelle est la réalité de la vie et de la pratique des croyants et de la pratique pastorale d'une partie significative des agents pastoraux, prêtres ou autres, dans nos régions en ce qui concerne les divorcés remariés ? Par rapport à des divorcés remariés s'adressant à l'Église, il y a accueil, écoute et proposition de réflexion sur l'expérience vécue. Il y a aussi questionnement : y a-t-il eu faute dans le divorce, quelle part de responsabilité dans l'échec du projet de mariage ? Il y a une différence fondamentale entre les diverses situations : la personne qui s'est remariée a-t-elle été cause du divorce parce qu'elle avait une relation extraconjugale (adultère) trahissant son engagement vis-à-vis de son époux ou son épouse ? était-elle la victime de cette pratique adultère ? ou était-elle victime en raison de la violence physique ou morale de son partenaire ? ou encore la séparation a-t-elle été la conséquence d'une mésentente progressive et irrémédiable ? Il peut de fait y avoir faute, et parfois faute grave, à pardonner par le sacrement de pénitence. Mais ce n'est pas le fait de la décision d'entrer dans un nouveau lien de couple qui est par lui-même de l'ordre de la faute.

¹⁹ Que dit le Catéchisme à propos de l'adultère ? Il affirme d'abord : « L'adultère. Ce mot désigne l'infidélité conjugale. [...] L'adultère est une injustice » (n° 2380). Mais s'il y a eu divorce et a fortiori s'il y a eu accord réciproque, quel sens cela a-t-il de parler d'infidélité conjugale et d'injustice dans le fait même de l'engagement dans un nouveau couple ?

2.3 Continuité du magistère

Tant Thomasset que Garrigues cherchent à montrer, contre les quatre cardinaux, qu'*Amoris laetitia* est en continuité avec la tradition éthique ancienne de l'Église, en particulier l'éthique thomiste des vertus, de la sagesse, de la prudence et de la conscience, et avec le magistère récent de Jean-Paul II (*Veritatis splendor*), confirmé par Benoît XVI (*Sacramentum caritatis*).

Garrigues en appelle sagement à la tradition longue contre une théologie rigide récente, ce qu'avait aussi fait Vatican II. On ne peut pas, de bonne foi, affirmer que Vatican II est simplement un développement du magistère récent (ce qu'a cherché à faire Benoît XVI en opposant dans l'interprétation de Vatican II une herméneutique de continuité à ce qu'il dénonce comme une herméneutique de rupture). Les affirmations de Vatican II sur la liberté de conscience, sur le statut des autres religions en lien avec le salut, sur la démocratie, sur les droits de l'homme... sont en contradiction objective avec les déclarations les plus explicites et solennelles du magistère au 19^e et dans la première moitié du 20^e siècle. Et elles sont en contradiction avec la déclaration solennelle du concile de Florence (1442) condamnant à l'enfer toute personne non baptisée dans l'Église catholique romaine. La continuité du magistère est contredite par l'histoire. Si on accepte que Vatican II a pris distance et a contredit de claires affirmations du magistère non seulement ancien (Florence), mais aussi relativement récent (Pie IX, 19^e s.), il faut se demander pourquoi ne pas l'accepter par rapport à un magistère plus récent ?

Serait-ce un hasard si la conclusion d'*Humanae Vitae*, sur la condamnation absolue de la contraception artificielle, et la conclusion de *Familiaris consortio*, sur l'exclusion des divorcés remariés de l'accès à l'eucharistie, ne soient jamais cités ni dans le document de conclusion du synode ni dans *Amoris laetitia* ? Est-il vraiment honnête de dire que, puisque ces passages ne sont pas cités, ils valent toujours sans nuances, comme le présupposent les quatre cardinaux. Est-il honnête de ne pas dire que ces passages doctrinaux ne s'imposent plus sauf à y mettre nombre de nuances que ces déclarations excluent explicitement ? Le cardinal Ratzinger, dans son commentaire officiel de *Veritatis splendor*, a déclaré qu'il s'agit de « vérités définitives » qui s'imposent à l'adhésion des fidèles au même titre que les vérités définies au titre de l'infaillibilité. Ne faut-il pas reconnaître qu'il y a eu là abus d'autorité ?

Ce n'est pas un hasard non plus si *Veritatis splendor* n'est cité ni dans le rapport final du Synode ni dans *Amoris laetitia*. Garrigues dit qu'il s'agit d'« expliciter l'interprétation implicite de *Veritatis splendor* par *Amoris laetitia* » (p. 149). Si l'une était dans la continuité de l'autre dans une explicitation du sens et de la portée de la première, pourquoi cette explicitation n'a-t-elle pas été donnée ?

Je pense qu'une lecture honnête et ouverte d'*Amoris laetitia* et de *Veritatis splendor* manifeste qu'il y a sur certains points contradiction. En cela, les quatre cardinaux n'ont pas tort. Ce fait nous invite à repenser avec plus de nuances la signification et la portée des interventions magistérielles en laissant ouvert l'espace d'une saine critique. C'est cela qui est difficile aujourd'hui, et qui est cause de nombre de crispations.