Philippe Bordeyne

Jean-Paul II et le tournant social de la morale conjugale

Face à l'enseignement de Jean-Paul II, le rôle des théologiens ne se limite pas au commentaire, encore moins à la répétition.[1] De manière différente, le Magistère et la recherche théologique servent l'interprétation de la Parole de Dieu «écrite ou transmise» (*Dei verbum*, 10), ce qui suppose «distance et proximité»[2]. L'enseignement d'un pape appartient aux actes du magistère «authentique» qui «régulent» le discours théologique, de telle sorte que les «tensions» sont inévitables. Les théologiens ont pour mission de scruter les sources chrétiennes et de mobiliser les ressources de la foi vécue pour répondre aux défis du présent. Dans cette perspective, ils sollicitent le concours des multiples rationalités. Quant aux théologiens moralistes, il leur faut de surcroît interroger les élaborations normatives de la sagesse pratique pour apporter des réponses informées aux problèmes éthiques.

Après le décès d'un pape, cette tâche de régulation passe à ses successeurs, qui s'appuient avec discernement sur l'enseignement qu'il a laissé. Les théologiens participent à ce discernement en se référant à la tradition longue et à ses inflexions récentes. En me fondant sur une interprétation globale de l'Écriture et de la tradition vivante que je me contente ici de synthétiser, je fais l'hypothèse suivante: face aux difficultés que rencontre l'institution matrimoniale et aux défis qui en résultent pour vivre la bonne nouvelle du mariage, la morale conjugale opère aujourd'hui un *tournant vers la morale sociale*. En dégageant quelques axes de l'enseignement de Jean-Paul II, je montrerai que le pape défunt y a pris une part non négligeable. Je tâcherai d'en préciser l'impact sur la théologie morale actuelle en m'appuyant sur quelques théologiens moralistes qui se réfèrent explicitement à cet enseignement. Du même coup, je proposerai un critère de discernement pour la réception de l'œuvre du pape Jean-Paul II en matière de morale conjugale: ses développements sur les significations de l'amour sponsal sont à mettre en rapport avec la vocation sociale et politique du mariage. J'aborderai successivement trois portes d'entrée: la tonalité communautaire du personnalisme de Jean-Paul II, son insistance sur la famille comme Église domestique, son souci de la pastorale des personnes divorcées et divorcées remariées.

1. La portée communautaire du personnalisme de Jean-Paul II

De l'enseignement de Jean-Paul II sur l'amour conjugal, les commentateurs ont relevé l'inspiration personnaliste. On se souvient que le pape polonais avait pris une part active à la rédaction de *Gaudium et spes*, qui sut toucher le cœur des Catholiques par la tonalité existentielle retenue pour évoquer l'amour des époux.

1 Cet article a fait l'objet d'une communication dans le cadre du Colloque organisé par le Centre d'Études Théologiques et le Studium St Jean-Eudes sur «L'héritage intellectuel, spirituel et social du Pape Jean-Paul II: une pensée pour l'Église et pour la société actuelle», les 20 et 21 avril 2006 à Caen.

2 J.-F. Chiron: «La régulation magistérielle de la théologie», in: F. Bousquet/H.-J. Gagey/G. Médevielle/J.-L. Souletie (dir.): *La responsabilité des théologiens: Mélanges offerts à Jospeh Doré*, Paris: Desclée, 2002, 517-532.

© 2006 by INTAMS review. All rights reserved

> Éminemment humain puisqu'il va d'une personne vers une autre personne en vertu d'un sentiment volontaire, cet amour enveloppe le bien de la personne tout entière; il peut donc enrichir d'une dignité particulière les expressions du corps et de la vie psychique et les valoriser comme des éléments et les signes spécifiques de l'amitié conjugale. Cet amour, par un don spécial de sa grâce et de sa charité, le Seigneur a daigné le guérir, le parfaire et l'élever. (GS 49)

La nouveauté de cette approche, qui se démarquait de la compréhension juridique du mariage alors en vigueur dans l'Église catholique, permit de valoriser la dimension affective et interpersonnelle du mariage. Sa portée sociale et politique n'avait pourtant pas disparu du texte conciliaire, mais elle eut tendance à être éclipsée, notamment dans la pastorale postconciliaire du mariage. On peut risquer l'hypothèse que les écrits de Jean-Paul II connaissent le même destin: ils sont d'abord lus dans le peuple chrétien comme une clé d'accès au sens des relations interpersonnelles qui régissent le couple. Ce faisant, on risque de détourner l'enseignement papal au profit d'un modèle romantique, typique du mariage occidental. Il est probable que le succès d'un livre récent sur *La sexualité selon Jean-Paul II* procède pour une part d'un semblable mécanisme, quels que soient les mérites de l'ouvrage en question.[3]

1.1. La personne est fondamentalement une entité sociale

Pourtant, comme l'ont fait remarquer les théologiens qui se sont penchés sur la genèse de la théologie de Jean-Paul II, son personnalisme le conduit à envisager les personnes de manière sociale. Celles-ci sont appelées à se donner et à entrer en communion avec autrui. «Il existe une relation d'interdépendance et de réciprocité entre la personne et la société.»[4] Pour servir cette approche sociale de la personne, Jean-Paul II s'appuie sur *Gaudium et spes*, 12: «La société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes, car l'homme est un être social.» Le couple et la famille sont à regarder comme «le premier espace pour l'engagement social des fidèles laïcs», puisqu'ils sont «le lieu premier d'humanisation de la personne et de la société».[5]

Chez Jean-Paul II, cette insistance sur la proximité entre personne et société concourt à maintenir une approche historique et concrète de la personne. Le parcours philosophique et théologique de Karol Wojtyla est instructif à cet égard. Découvrant chez Max Scheler la méthode husserlienne de réduction phénoménologique, il renonce à la suivre jusqu'au bout. Cette voie philosophique, dans laquelle la conscience est censée faire abstraction de l'existence du monde extérieur, heurte la formation thomiste de Wojtyla, habitué à s'appuyer sur les observations concrètes pour en dégager les principes. Sa première thèse de doctorat, consacrée à saint Jean de la Croix,[6] marque l'orientation mystique de sa théologie, que l'on retrouve plus tard sans sa conception du mariage. Sa deuxième thèse, présentée à la faculté de théologie de l'Université Jagellone de Cracovie, conclut que la méthode phénoménologique ne peut être employée en théologie catholique que de manière subsidiaire.[7] La voie médiane du Professeur Wojtyla, où la phénoménologie apparaît plus comme un approfondissement de l'expérience vécue que comme sa mise entre parenthèse dans la conscience pure, se déploie dans *Personne et acte*.[8] Évitant de rompre avec le «réalisme existentiel de saint Thomas», Wojtyla tient qu'en voyant les actes concrets, on voit nécessairement la personne. C'est précisément le point de désaccord avec le philosophe Kalinowski qui, en disciple plus strict de Husserl, estime que l'on ne peut appréhender l'acte si l'on n'a pas «constaté au préalable que celui qui l'accomplit est une personne».[9] Chez Wojtyla, la reprise théologique de l'expérience s'effectue «sans réduction».[10]

L'attachement à une approche historique-concrète de la personne, jusque dans les manifestations qu'en offrent les luttes sociales en faveur de la liberté, sépare également Wojtyla du thomisme transcendental des Rousselot, Maréchal, Rahner ou Lonergan. Découvrant la personne et la liberté par le personnalisme, le professeur de

Lublin prend ses distances avec la métaphysique des natures universelles qu'on lui avait enseignée dans sa jeunesse.[11] Cette nouvelle confiance dans la liberté ne le conduit cependant pas à surestimer la capacité humaine à former des jugements de vérité. Plus que le thomisme transcendantal, il maintient que l'être humain a besoin de se laisser guider par la connaissance objective de la vérité médiatisée dans l'expérience ecclésiale et historique de la foi. Sous la lumière de la révélation, s'offre dans l'Église une articulation précieuse entre le fini et l'infini.[12] Dès lors, les actes que produit la foi vécue dans l'histoire enrichissent notre connaissance du mystère de la personne humaine. L'Église assume une responsabilité anthropologique dans l'histoire: elle a pour charge de diffuser cette connaissance de la vérité à tous les hommes.

1.2. L'enseignement sur le mariage est à rapprocher de l'enseignement social

Tous les théologiens ne sont pas spécialistes de la genèse de la pensée de Jean-Paul II. En éthique de la famille, ils abordent en général le contenu social de son enseignement sur le mariage de manière plus pragmatique. Ils s'efforcent de montrer comment la morale sociale de Jean-Paul II colore sa vision théologique du mariage. Dans le sillage de la théologie féministe, très active en Amérique du nord, plusieurs théologiens cherchent à prolonger cet accent social au-delà des conséquences tirées par Jean-Paul II lui-même. Ils engagent parfois une réflexion constructive à partir des contradictions qui sous-tendent son enseignement.

Devant le problème de plus en plus sensible de la «vocation duelle» du mariage,[13] Julie Rubio met en dialogue l'enseignement magistériel de *Familiaris consortio* sur la famille chrétienne[14] avec celui de *Laborem exercens* sur le travail humain.[15] D'un côté, Jean-Paul II appelle les femmes à exercer leur rôle de mère et d'épouse à la maison, mais de l'autre il énonce la vocation de tout être humain à s'épanouir dans une activité bénévole ou salariée et à servir ainsi l'humanité. Rubio ne se contente pas de relever la tension sous-jacente. Elle crédite le pape d'avoir reconnu le travail domestique des femmes comme un travail à part entière, dans la mesure où ceux qui élèvent des enfants avec amour et les éduquent de leur mieux concourent au bien de la société tout entière.[16] Mais l'enseignement de Jean-Paul II ne fait pas assez place, à ses yeux, aux dilemmes que rencontrent les femmes et les couples en ce domaine. Toutes les femmes ne s'accomplissent pas de la

3 Cf. Y. Semen: *La sexualité selon Jean-Paul II*, Paris: Presses de la Renaissance, 2004.
4 A. Dulles: *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*, Rev. and updated ed., New York: Crossroad, 2003, 143.
5 Jean-Paul II: *Exhortation apostolique post-synodale "Christifideles laici"*, 30 décembre 1988, n° 40.
6 Cf. K. Wojtyla: *La foi selon Saint Jean de la Croix*, Thèse de doctorat [1948], Préface de Pierre-Paul cardinal Philippe, Paris: Cerf, 1980.
7 Cf. K. Wojtyla: *Le système phénoménologique de Max Scheler peut-il être employé comme instrument d'élaboration de l'éthique chrétienne?*, Lublin: TNKUL, 1959.
8 Cf. K. Wojtyla: *Personne et acte* [1969], Paris: Éd. du Centurion, 1983.
9 G. Kalinowski: *Autour de "Personne et acte" de Karol cardinal Wojtyla: Articles et conférences sur une rencontre du thomisme avec la phénoménologie*, Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1987, 13.
10 E. Falque: «Les deux discours comme provocation pour le philosophe», in: F. Follo et al.: *Jean-Paul II et la culture contemporaine: Actes du Colloque "Culture, raison et liberté" à l'Unesco*, Paris: Cerf, 2005, 157-186, ici: 179.
11 Cf. G. A. McCool: «The Theology of John Paul II», in: J. M. McDermott (ed.): *The Thought of Pope John Paul II: A Collection of Essays and Studies*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993, 29-53. Cette attention à l'engagement de l'Église dans l'histoire humaine induit une interprétation de Wojtyla sensiblement différente de celle que propose Jean-Yves Lacoste (J.-Y. Lacoste: «Vérité et liberté: sur la philosophie de la personne chez Karol Wojtyla», in: *Revue thomiste* 81 (1981), 586-615).
12 Cf. J. M. McDermott: «The Theology of John Paul II: A Response», in: J.M. McDermott (ed.): *The Thought of Pope John Paul II*, 55-68.
13 Cf. J. H. Rubio: *A Christian Theology of Marriage and Family*, New York: Paulist Press, 2003, 89-110.
14 Jean-Paul II: *Exhortation apostolique post-synodale "Familiaris consortio"*, 22 novembre 1981.
15 Jean-Paul II: *Lettre encyclique "Laborem exercens" à l'occasion du 90e anniversaire de l'encyclique "Rerum novarum"*, 14 septembre 1981.
16 Cf. Jean-Paul II: *La dignité et la vocation de la femme (Mulieris dignitatem)*, 1988, n° 19.

même manière dans la maternité. Elles n'ont pas toutes les moyens financiers de rester à la maison. Plus fondamentalement, Rubio estime que le nœud du problème réside dans l'exercice harmonieux de la vocation publique des chrétiens, à la fois comme parents et comme professionnels. Faute de situer les enjeux éthiques à ce niveau-là, on reste démuni devant la discrimination envers les femmes, qui accèdent plus difficilement aux emplois publics et dont le travail domestique reste peu considéré socialement.

1.3. L'Église et la formation de sujets capables de vivre la vocation sociale du mariage

La recherche théologique s'efforce d'élaborer les enjeux ecclésiologiques du discours de Jean-Paul II sur le mariage et la famille. Comme on l'a dit, le pape polonais est convaincu que la foi concrètement vécue dans l'Église catholique apporte quelque chose d'irremplaçable à la découverte de la vocation universelle de l'homme et de la femme, tant pour leurs rapports mutuels que pour leur contribution au bien de la société. Des philosophes et des théologiens s'emploient à dégager la portée systématique de cette posture. On pourrait la récapituler en disant que la vocation de l'Église ne consiste pas seulement à dévoiler la vérité morale, mais à la rendre plus accessible aux sujets contemporains par des pratiques sociales suscitées par la foi chrétienne. Car le problème de notre société n'est pas seulement d'apporter une réponse correcte et raisonnable aux questions éthiques, mais de générer des corps sociaux susceptibles de façonner des sujets pour la vie morale.

Comme l'a bien vu Kalinowski, Jean-Paul II envisage la chasteté comme une vertu intellectuelle et pas seulement comme la vertu de l'effort moral. «La concupiscence obscurcit notre regard, ce qui nous empêche de *voir*, et, partant, de comprendre le dessein de Dieu sur nous.»[17] L'Église est un corps social qui, par ses pratiques religieuses et des œuvres de charité, exerce ses membres à la clarté du regard concernant la sexualité, les relations hommes-femmes, l'ouverture de la famille à ses responsabilités sociales. Les théologiens laïcs, qui ont l'expérience du mariage avec ses joies et ses difficultés concrètes, insistent sur l'effort éthique au quotidien dans la gestion de l'affectivité, pas seulement dans le couple mais aussi envers les enfants. Le réalisme incite à réguler l'attachement aux enfants, qui peuvent drainer toute l'énergie des époux au détriment de leur relation conjugale. Réciproquement, les enfants sont parfois tellement difficiles que les adultes doivent mobiliser le commandement chrétien de l'amour des ennemis pour trouver la force de vivre leur mission parentale.[18] La disponibilité au pardon et à la réconciliation, qui est au cœur du mariage chrétien, est moins la promesse d'effacer les dettes que l'engagement mutuel à guérir la relation, à la consolider et à la reprendre sans se lasser, quoiqu'il en soit du sentiment de culpabilité ou de la culpabilité réelle, au sein du couple ou entre parents et enfants.[19]

2. La famille comme Église domestique

S'appuyant sur l'enseignement de Jean-Paul II, les théologiens actuels prêtent attention à la manière dont l'appartenance ecclésiale soutient les croyants dans la vie familiale et les aide à rendre témoignage à la portée sociale du mariage. Cet équipement moral se forge progressivement, aussi bien dans les pratiques communautaires que dans les pratiques domestiques. La prise en compte de ce double terreau a conduit à réinvestir la notion traditionnelle d'Église domestique pour parler de la famille. Là encore, le pape polonais a donné une impulsion décisive, dont les théologiens moralistes se sont emparés de manière diversifiée. Tandis que certains sont assez optimistes sur la portée sociale d'une éthique familiale vécue dans la foi, d'autres doutent de la capacité des familles chrétiennes à aller à contre-courant dans une société de plus en plus individualiste.[20] Je m'attache ici à présenter le premier courant, bien que le second ne soit pas dénué d'ouvertures stimulantes pour la réflexion comme pour l'action collective.

2.1. Jean-Paul II redéploie la perspective de Vatican II

On trouve la notion d'Église domestique pour désigner la famille, par exemple chez saint Augustin et saint Jean Chrysostome.[21] Vatican II la réintroduit timidement dans *Lumen gentium*, à l'instigation de Mgr Pietro Fiordelli, évêque de Prato en Italie, très engagé dans le mouvement familial chrétien.[22] Cet évêque aurait souhaité un lien explicite entre la famille et l'Église locale, de telle sorte que soit attribuée aux parents «une espèce de fonction épiscopale à l'égard de leurs enfants». Le texte conciliaire se contente de les désigner comme «les premiers hérauts de la foi» dans «cette sorte d'Église qu'est le foyer» (LG 11). Vatican II circonscrit donc la mention de l'Église domestique au champ de l'éducation religieuse des enfants, rapportée à la vocation des époux à la sainteté. En inscrivant la vie conjugale dans la sacramentalité du baptême, cette ouverture prépare les avancées de *Gaudium et spes* sur la sacramentalité du mariage, qui permettent de dépasser le langage juridique issu du concile de Trente et de resituer la mission des époux dans celle de l'Église.

Dans *Familiaris consortio,* Jean-Paul II fait un usage beaucoup plus large que le concile de la notion d'Église domestique. Il la met plus résolument au service d'une morale sociale qui concerne simultanément le mariage et l'éthique des relations ecclésiales. La relation entre les personnes et la société conçue comme «communauté de personnes» est au cœur du dispositif personnaliste de Jean-Paul II.[23] Elle est enrichie par la notion d'Église domestique qui établit un rapport à double sens entre l'Église et la famille. Lisa Cahill, soucieuse de l'ancrage de la morale du mariage dans les valeurs concrètement élaborées dans les diverses cultures, observe que Jean-Paul II ne réduit pas la famille à être «le simple reflet des valeurs de rang supérieur, des charismes et des fonctions qui se réalisent plus parfaitement dans l'Église prise comme un tout».[24] Car le pape souligne la réciproque, à savoir que l'amour vécu au quotidien dans les familles est une promesse pour la croissance de l'Église en sainteté et pour la qualité de son témoignage dans le monde. Se trouve ainsi honoré le principe de subsidiarité, pilier de l'enseignement social de l'Église. «Grâce à la charité de la famille, l'Église peut et doit assumer une dimension plus familiale, en adoptant un style de relations plus humain et plus fraternel» (FC 64).

On sait que la notion d'Église comme «famille de Dieu» (cf. Ep 2, 20) marque en profondeur l'ecclésiologie et la pastorale en Afrique.[25] Cette orientation suppose une saine dialectique entre l'Église et la famille. D'un côté, la vie ecclésiale a tout à gagner des valeurs morales véhiculées par les structures familiales africaines: solidarité, responsabilité collective de l'éducation, sens du partage, recherche de consensus, sens de l'hospitalité. Mais d'un autre côté, l'expérience de la vie ecclésiale sert de point d'appui pour continuer l'œuvre d'évangélisation des familles africaines, afin qu'elles se convertissent en profondeur à une vie et à une morale conformes aux appels de l'Évangile, en accueillant notamment la force de contestation contenue dans les valeurs de fraternité et de pardon, à l'encontre de toute forme de violence tribale.[26]

17 G. Kalinowski: «La pensée de Jean-Paul II sur l'homme et la famille», in: G. Kalinowski: *Autour de "Personne et acte" de Karol cardinal Wojtyla*, 141-156, ici: 155.

18 Cf. J. H. Rubio: *A Christian Theology of Marriage and Family*, 150. L'auteur reprend ici à son compte les analyses du théologien protestant Rodney Clapp.

19 Cf. R. R. Gaillardetz: *A Daring Promise: A Spirituality of Christian Marriage,* New York: Crossroad, 2002, 127.

20 Cf. D. M. McCarthy: *Sex and Love in the Home: A Theology of the Household*, London: SCM Press, 2001.

21 Cf. J. C. Atkinson: «Family as Domestic Church: Developmental Trajectory, Legitimacy, and Problems of Appropriation», in: *Theological Studies* 66 (2005), 592-604.

22 Cf. M. A. Fahey: «La famille chrétienne Église domestique à Vatican II», in: *Concilium* 260 (1995), 115-123.

23 Cf. Jean-Paul II: *Exhortation apostolique post-synodale "Christifideles laici"*.

24 L. S. Cahill: «Commentary on *Familiaris consortio (Apostolic Exhortation on the Family)*», in: K.R. Himes (ed.): *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2005, 363-388; ici: 372.

25 Cf. Jean-Paul II: *Exhortation apostolique post-synodale "Ecclesia in Africa"*, Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1995.

2.2. Fécondité dans la théologie contemporaine du mariage

Les enjeux sociaux de l'usage renouvelé de la notion d'Église domestique chez Jean-Paul II étant bien identifiés, il n'est pas étonnant que les théologiens s'emploient à en produire une élaboration plus systématique. Florence Bourg y voit «une graine semée en terre», que la théologie morale catholique doit cultiver avec soin. Elle décide d'en faire le cœur de sa recherche en éthique du mariage et de la famille.[27] Cette option correspond, dans le climat souvent tendu de l'Église catholique américaine, entre les conservateurs et les libéraux, à la recherche d'une théologie plus pacifiée. On observe en effet que la notion d'Église domestique intéresse des chercheurs de sensibilités ecclésiales diverses, ce qui en fait un vecteur de dialogue et de communion.

Bourg est consciente de la difficulté grandissante à répondre à l'appel du mariage chrétien dans la société contemporaine et à en vivre les exigences de manière suffisamment paisible. Elle considère que la tâche principale de la théologie morale consiste à clarifier «en quoi la foi vécue aide à résoudre les tensions entre l'idéal et la vie réelle».[28] Dès lors, le recours à la notion d'Église domestique s'inscrit dans un projet plus global, visant à proposer un outil de formation pour les familles chrétiennes. Il n'y a pas de vie d'Église sans une initiation chrétienne, où catéchèse et vie liturgique vont de pair et débouchent sur une discipline de vie renouvelée par la dynamique communautaire et par les dons du saint Esprit. Par analogie, la figure de la famille comme Église domestique incite la théologie morale à ne pas se contenter de normes, mais à dégager les attitudes fondamentales qui permettent d'entretenir la vie fraternelle dans la différence des sexes et des générations: le dialogue, le respect mutuel, l'humilité, le pardon. Cette recherche participe du renouveau actuel de l'éthique théologique des vertus, par-delà les différences confessionnelles.[29] La théologie morale retrouve ainsi sa caractéristique ancienne de discipline ascétique et mystique. Les deux accents nouveaux en sont la portée sociale et, dans la mouvance de la vocation universelle à la sainteté remise à l'honneur par Vatican II, la tâche d'initier les familles à vivre leur «mission» d'Église dans le foyer et dans la société.

2.3. Une impulsion pour la vie ordinaire des familles

Une autre conviction anime la réactivation de la notion d'Église domestique: l'éthique théologique accomplit mieux sa mission dans l'Église et dans la société si le chemin d'initiation morale qu'elle dessine part des pratiques réelles de la vie familiale. De ce point de vue, le regain d'intérêt pour une notion héritée de la théologie des Pères de l'Église n'est pas une fuite hors du présent. Il traduit au contraire un effort pour retraverser la tradition dogmatique et pastorale à partir d'interrogations nées de «la vie ordinaire et imparfaite des familles»[30]. Cette orientation est typique d'un courant de théologiens laïcs qui entendent désidéaliser la vocation conjugale et familiale. Dans la même veine, la théologienne Joann Heaney-Hunter plaide pour une approche inductive du mariage à partir de l'expérience vécue de l'Église domestique. Sont érigées en lieux théologiques des initiatives aussi variées que la prière en famille et entre familles, les programmes d'évangélisation à la maison, l'assistance mutuelle entre foyers, l'hospitalité du foyer envers les pauvres et les malades.[31]

Dès lors, la notion d'Église domestique incite à une collaboration plus étroite entre les pasteurs de l'Église et les familles catholiques. Florence Bourg sait gré aux évêques américains, conduits par le cardinal Bernardin, d'avoir consulté des laïcs engagés à des niveaux élevés de responsabilité sociale pour conduire une réflexion morale sur la famille. Ce travail honorait l'appel de Vatican II à ce que l'Église, au titre même de sa mission religieuse, collabore avec la société civile pour résoudre les grandes questions éthiques de notre temps. Mais Bourg pose le problème de l'effectivité concrète des orientations pastorales des évêques si elles ne sont pas relayées par des cellules sociales de base,

à commencer par les familles chrétiennes. Augustin et Jean Chrysostome les regardaient comme une Église en miniature et le pape Jean-Paul II voit en elles «l'image vivante et la représentation historique du mystère de l'Église» (FC 49).

La thèse de Bourg est que ni l'Église, ni les familles ne peuvent exercer leur responsabilité sociale de manière indépendante. Dans un monde où aucune tradition n'est plus assurée de sa capacité à forger des sujets éthiques, il faut une action concertée pour revisiter la tradition chrétienne et pour la mettre au service d'une régénérescence du lien social. Ce faisant, Bourg ne profite pas de sa condition de théologienne mariée et mère de famille pour faire la leçon aux pasteurs de l'Église. Mais elle insiste sur le soutien que les fidèles mariés aspirent à recevoir des communautés ecclésiales pour durer dans leur témoignage concret de vie ascétique. Cela suppose que les couples chrétiens, souvent peu nombreux et dispersés, se sentent reconnus dans cette mission ecclésiale, et que l'inventivité communautaire génère des normes suffisamment concrètes pour être vivables, ainsi que des réseaux de familles qui encouragent la pratique des vertus chrétiennes.[32]

3. La portée sociale de la pastorale des personnes divorcées et divorcées remariées

Par son personnalisme éminemment social, qu'il faut éviter de trop tirer vers une phénoménologie de la conscience vécue dont le théologien Wojtyla avait perçu les limites, le pape Jean-Paul II produit une interprétation équilibrée de Vatican II. La première réception du concile avait été sensible à la mise en valeur de l'affection conjugale: «les sentiments et les gestes de tendresse», les relations sexuelles envisagées comme «des actes honnêtes et dignes» par lesquels «les époux s'enrichissent tous les deux dans la joie et la reconnaissance» (GS 49). L'effet de nouveauté risquait de faire oublier les affirmations conciliaires sur la portée sociale et politique du consentement matrimonial: «Une institution, que la loi divine confirme, naît ainsi, au regard même de la société, de l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement» (GS 48,1). Tout en continuant d'approfondir, d'un point de vue biblique, théologique et anthropologique, la portée spirituelle et mystique des échanges corporels et interpersonnels entre les époux,[33] Jean-Paul II a su remobiliser la richesse de la réflexion chrétienne sur le mariage comme entité politique. Il ne s'est pas contenté de paroles. Par son action pastorale exercée au plus haut niveau, le pape a fait valoir que le potentiel éthique de la foi chrétienne dépend de l'aptitude de l'Église à le transporter sur le front de la vie collective. Après avoir développé le versant doctrinal de son enseignement autour de la famille comme Église domestique, je m'attache dans cette dernière partie à dégager l'enjeu, pour une réflexion de morale sociale ancrée dans les pratiques chrétiennes, de quelques orientations pastorales définies par Jean-Paul II. À titre d'exemple, je me limite à celles qui concernent les personnes divorcées et divorcées remariées, car elles suscitent de multiples initiatives pastorales dans les diocèses de France.

3.1. Un effort pastoral qui déprivatise le divorce et le remariage

En finale de *Familiaris consortio*, Jean-Paul II aborde la question des situations matrimoniales irrégulières (FC 79-84): mariage à l'essai, unions

26 Cf. A. Quenum/J.-M. Kusiele Dabire: *Église, famille de Dieu, chemin de fraternité en Afrique: Essai de réflexion théologique inculturée*, Abidjan: Université catholique d'Afrique de l'Ouest, 2004.
27 Cf. F. C. Bourg: *Where Two or Three are Gathered: Christian Families as Domestic Churches*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.
28 Ibid. 53.
29 Cf. J. J. Kotva: *The Christian Case for Virtue Ethics*, Washington, DC: Georgetown University Press, 1996.
30 F. C. Bourg: *Where Two or Three are Gathered*, 50.
31 Cf. J. C. Heaney-Hunter: «Domestic Church: Guiding Beliefs and Daily Practices», in: M.G. Lawler/W. P. Roberts (eds.): *Christian Marriage and Family: Contemporary Theological and Pastoral Perspectives*, Collegeville: The Liturgical Press, 1996, 59-78; ici: 72.
32 Cf. F. C. Bourg: *Where Two or Three are Gathered*, 151.
33 Cf. Y. Semen: *La sexualité selon Jean-Paul II*.

libres, mariage seulement civil des baptisés, séparation et divorce, personnes divorcées remariées. Sa ligne pastorale consiste à déprivatiser ces situations. D'une part, le pape insiste sur la part jouée par le contexte économique et social, que les Églises locales doivent mieux analyser pour apporter, en amont et en aval, des réponses plus adéquates aux problèmes constatés. D'autre part, il affirme que ces problèmes ne sont pas la seule affaire des personnes concernées, mais de toute l'Église, dont ces personnes demeurent membres à part entière même quand leur situation objective les empêche de s'approcher de la table eucharistique. C'est pourquoi le devoir des pasteurs et de toute la communauté ecclésiale est «d'aider les divorcés remariés» (FC 84). La manière de concevoir cette aide rappelle à tous les chrétiens la dimension essentiellement sociale de la foi vécue, dans les pratiques liturgiques comme dans les œuvres de justice et de charité ou dans l'éducation chrétienne des enfants. La foi chrétienne suppose assurément un engagement personnel dans la prière et la décision de foi, mais elle ne peut être vécue de manière seulement privée.

La force de ces affirmations a provoqué un changement dans l'attitude ecclésiale envers les personnes divorcées et divorcées remariées, ou du moins aidé à prendre conscience que les comportements doivent vraiment évoluer. Du point de vue de la foi chrétienne, l'essentiel est qu'une approche privée de l'échec, qui enferme les personnes dans leur histoire et leurs blessures, est contraire à l'évangile qui annonce la portée salvifique universelle du mystère pascal. Ainsi, les orientations du diocèse de Strasbourg (2004) prévoient la création de «propositions en direction des personnes divorcées et divorcées remariées», de telle sorte qu'elles puissent y trouver «un espace de dialogue, d'amitié et de partage, car c'est seulement dans un réseau de relations authentiques qu'un chemin de guérison et de libération peut apparaître». Ou encore, l'archevêque demande «qu'un travail d'information des communautés soit mené pour rappeler que les personnes divorcées remariées ne sont pas exclues de l'Église, que la vie chrétienne leur est ouverte et que, plus que d'autres, elles ont besoin d'accueil, d'écoute et de bienveillance de la part de toutes celles et de tous ceux qui se réclament de l'Évangile du Christ».[34]

3.2. La responsabilité personnelle et les structures de péché

Concernant les divorcés remariés, une petite phrase de *Familiaris consortio* a eu un impact considérable sur l'agir des communautés chrétiennes. Elle indique que les pasteurs ont «l'obligation de bien discerner les diverses situations». (FC 84) Contrairement à ce que pourrait laisser penser une lecture rapide, un tel discernement ne se tourne pas seulement vers les situations spécifiques. Le fait qu'il soit question des époux «injustement abandonnés» ou de ceux qui ont commis «une faute grave», des personnes qui se remarient «en vue de l'éducation de leurs enfants» ou de celles qui ont «la certitude subjective» de la nullité de leur première union, n'implique pas que le discernement pastoral ne s'exerce que sur des cas particuliers. Une telle interprétation laisserait de côté les analyses sociales de Jean-Paul II qui, dans le même paragraphe, dénonce le «fléau» du divorce et du remariage. Discerner les diverses situations, c'est prêter attention au travail de la liberté personnelle dans un contexte social donné, où elle n'est ni toute-puissante, ni totalement impuissante, où elle est blessée par le péché, mais demeure capable de lui résister.

Cette attention simultanée aux personnes et à leur contexte social permet à Jean-Paul II d'éviter à la fois le moralisme, qui chargerait les personnes de fautes morales sans considération pour ce qui empêche leur liberté, et le laxisme, qui les disculperait à bon compte en raison d'un climat défavorable à la stabilité matrimoniale. Ce juste milieu préserve un espace pour la proclamation de l'appel évangélique au mariage hétérosexuel, monogame et pour la vie, sans juger les personnes qui n'ont pu lui être fidèles. Jean-Paul II adopte une attitude semblable devant les femmes qui ont choisi d'interrompre leur grossesse: les structures de péché qui poussent à l'avortement allègent le

poids de la responsabilité personnelle, mais elles ne l'effacent pas, d'où l'appel au «repentir» qui accompagne l'annonce de la «miséricorde» du Père.[35]

Comme l'exprime Mgr Marcus, l'agir pastoral a pour visée fondamentale de «faire grandir» les personnes, mais il ne saurait «perdre de vue le bien commun».[36] L'appel de Jean-Paul II à discerner les différentes situations a relancé les évêques et leurs collaborateurs dans une pastorale qui ne se contente pas d'être attentive aux personnes, mais aux effets des structures de péché sur les personnes. La dénonciation des structures de péché prend des chemins différents dans les Églises locales. Elle va de la parole publique qui critique les mentalités et les pratiques favorables au divorce, jusqu'aux gestes symboliques de miséricorde envers les personnes dont l'histoire est intimement marquée par les effets de cette «culture de mort». Par-delà ces différences d'accent observables dans les diocèses de France, le message de Jean-Paul II a rendu les communautés ecclésiales plus conscientes de leur responsabilité de créer des conditions institutionnelles qui aident chaque personne à faire la vérité dans sa vie sans crainte d'être jugée et à discerner les appels de Dieu là où elle en est de son histoire.

3.3. Le discernement pastoral des structures d'espérance

Dans un texte qui a fait date, ceux qui étaient alors les trois évêques du Rhin supérieur, Mgr Oscar Saier, Mgr Karl Lehmann et Mgr Walter Kasper, ont prolongé à leur manière l'appel de Jean-Paul II à conjuguer l'attention aux personnes et aux conditions sociales de la vie morale. Ils ont fait valoir qu'il appartenait aux pasteurs, dans un contexte social donné, de discerner non seulement les structures de péché, mais ce que j'appellerais les structures de l'espérance. En introduction à leur lettre pastorale, ils se laissent étonner par les personnes qui, espérant contre toute espérance, conservent intacte leur confiance en ce que le mariage apporte aux personnes et à la société. Tandis que beaucoup se découragent devant le taux de divorce, «nombreux sont ceux qui aspirent à une union conjugale reposant sur une inclination réciproque et préservant…la fidélité et la sécurité».[37] Après un divorce, beaucoup doutent du bien fondé du mariage: ils restent seuls ou choisissent l'union libre. Dans ce contexte difficile, l'étonnement vient de l'espérance qui subsiste malgré tout chez de nombreux fidèles chrétiens: «Bien des gens, dont le premier mariage a été brisé, recherchent aujourd'hui encore dans une deuxième union conjugale, sanctionnée conformément au code civil, un nouveau contenu à leur vie.» Cette espérance n'est pas un sentiment privé. Les trois évêques relèvent la part des motifs proprement sociaux dans le remariage de nombreux divorcés: «Ils accomplissent ce pas à la suite de relations sociales, familiales ou amicales, en raison des rapports des personnes concernées avec la foi et l'Église, en raison enfin de l'éducation religieuse des enfants.»

Cette attention aux pratiques concrètes qui maintiennent la confiance collective dans l'institution matrimoniale, de telle sorte que celle-ci ne soit pas engloutie dans la spirale de l'échec, conduit les évêques du Rhin supérieur à rechercher des solutions pastorales qui valorisent la contribution de certains divorcés remariés aux défis sociaux de la morale conjugale. Ils proposent quelques critères pastoraux pour éclairer le jugement des personnes qui s'approchent de la communion eucharistique bien que leur situation canonique soit irrégulière, de telle sorte que

34 J. Doré: «Orientations pour une pastorale des personnes divorcées et divorcées remariées», in: *L'Église en Alsace* (Juin 2004), 23-27.

35 Cf. Jean-Paul II: *Lettre encyclique "Evangelium vitae" sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, 25 mars 1995, n° 99.

36 É. Marcus: «Les divorcés remariés et la pastorale», in: Conseil pontifical pour la famille: *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Paris: Téqui, 2005, 245-261, ici: 247.

37 «Divorcés remariés: le respect de la décision prise en conscience: Lettre pastorale des évêques allemands du Rhin supérieur (1993)», in: *La Documentation catholique* 2082 (21 novembre 1993), 986-994, ici: 986.

leur discernement de conscience ne demeure pas purement privé. Ces orientations pastorales furent critiquées par une lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, au motif que le discernement pastoral des diverses situations (FC 84) ne peut entraîner de modification dans la discipline ecclésiale concernant l'accès des divorcés remariés à la communion eucharistique. L'argumentaire porte ici sur le fait que le mariage étant une «réalité publique», «le jugement de la conscience sur sa propre situation matrimoniale ne regarde pas seulement un rapport immédiat entre l'homme et Dieu».[38] Retenons de ce débat que, de part et d'autre, les considérations de morale sociale l'emportent désormais sur l'appréciation des conditions subjectives qui permettent, dans les situations matrimoniales particulières, de s'approcher de la table eucharistique. On peut y voir l'expression d'une inflexion profonde dans la morale du mariage, désormais plus soucieuse de mettre en évidence la dimension proprement sociale de l'engagement mutuel des époux. Toutefois, la théologie morale hésite encore sur les contours concrets à donner à cette vocation sociale qui prend naissance dans les sentiments les plus intimes.

En conclusion, la fermeté de l'orientation sociale de l'enseignement de Jean-Paul II sur le mariage incite les croyants et les théologiens moralistes à réfléchir aux conditions de possibilité communautaires de l'institution matrimoniale promue par la foi chrétienne dans l'espace public. Les paroisses multiplient les initiatives pastorales en direction des familles. Elles ont conscience qu'il serait irresponsable de leur part de laisser croire aux époux qu'ils pourraient, dans la société actuelle, réaliser leurs aspirations les plus profondes à faire couple et à élever leurs enfants sans s'ouvrir de grand cœur à leur vocation sociale et sans se laisser aider par les communautés chrétiennes qui les ont accueillis pour célébrer l'amour de Dieu dans le sacrement de mariage.

Quelques jeunes théologiens s'inscrivent aujourd'hui dans le sillage du tournant social de la morale de la famille. Ils n'ignorent pas les critiques adressées par les sciences humaines à l'institution ecclésiale et à ses positions doctrinales. Mais face au drame de l'éthique dans une société aux références éclatées, ils ont la conviction que la tradition chrétienne contient une cohérence qui la dispose à des interprétations fructueuses dans de nouveaux contextes. Lorsque l'augmentation drastique du célibat, les violences conjugales, le divorce, les familles monoparentales et recomposées signalent une crise du mariage en tant que vocation personnelle et sociale, la tradition chrétienne continue d'être pourvoyeuse de sens. Ces théologiens osent affronter la question des pratiques ascétiques et sociales requises par la vie conjugale, sans se limiter aux exercices privés de spiritualité. Il est permis de discerner dans ces multiples évolutions une heureuse postérité de la pensée de Jean-Paul II et de son ministère pastoral. Ces fruits sont, en retour, une incitation à relire son œuvre, ainsi qu'on vient de le faire de manière succincte.

38 Congrégation pour la doctrine de la foi: «Sur l'accès à la communion eucharistique de la part des fidèles divorcés remariés», in: *La Documentation catholique* 2103 (6 novembre 1994), 930-932; ici: n° 7-8.

Philippe Bordeyne, né à Paris en 1959, est prêtre du diocèse de Nanterre où il a exercé divers ministères depuis 1988: pastorale des jeunes, catéchuménat, pastorale du mariage et de la famille. Il est actuellement professeur de théologie morale à l'Institut catholique de Paris et doyen de la Faculté de théologie et de sciences religieuses. Ses recherches portent sur l'histoire et l'interprétation de Vatican II, la théologie morale fondamentale, l'éthique du mariage et de la famille, la bioéthique. Outre des articles dans ces différents domaines, il a publié: *Jeu d'Église: Enjeux et pratique d'une pédagogie*, Paris: Bayard/Centurion, 1993; *Croire les yeux ouverts: Quarante étapes pour découvrir la foi*, Paris: Bayard/Centurion, 1997; *Bible et morale*, Paris: Cerf, 2003; *L'homme et son angoisse: La théologie morale de « Gaudium et spes »*, Paris: Cerf, 2004; *Vatican II et la théologie: Perspectives pour le XXIe siècle*, Paris: Cerf, 2006. Il prépare un ouvrage en éthique du mariage et de la famille.

• Summary

John Paul II and the Turn to the Social in Marital Morality

Now that the evaluative phase of the intellectual and spiritual heritage of Pope John Paul II has begun, one encounters an inevitable conflict of interpretations. Theologians need to take a stand to help bring about an adequate appropriation of this heritage. With regard to the morality of marriage, the decisive point concerns what orientation to give to the personalism of the Polish Pope. If one overemphasizes the phenomenological side of his approach to sexuality, there is a risk of blotting out his correlative insistence on the social and political vocation of the human person. A person is challenged to get involved in a responsible manner in the collective history of humanity, even in the area of managing his or her affective life and family life. The passages of scripture should also be related to this fundamental axis, so as to avoid confusion with a romanticisation of love. Building on the work of several theologians, the article shows that John Paul II has played a significant role in the turn toward the social in Catholic family ethics. This occurs not only through the texts of his magisterial teaching, but also by the impetus he has given to moral theology. His redeployment of the conciliar theme of the family as a domestic church and his concern for a pastoral outreach toward those divorced or remarried extend this in the same direction. There emerges a criterion of reception, with decisive implications for theological discourse and for pastoral action. In the current context, the Church cannot allow spouses to believe that they can realize their wishes for love and for family without assuming their social vocation, which in turn supposes that Christian communities are there to help them.