

*La Maison-Dieu*, 127, 1976, 64-105.  
Louis-Marie CHAUVET.

## LE MARIAGE UN SACREMENT PAS COMME LES AUTRES

LE concept de sacrement, on le sait, est analogique : il ne se vérifie pas de la même manière pour chacun des sept rites que l'Eglise range sous ce vocable. Le titre de cette étude porte donc une ambiguïté : aucun sacrement n'est « comme les autres ».

Cela est néanmoins vrai à un titre tout à fait particulier pour deux d'entre eux, la pénitence et le mariage, bien difficiles à analyser selon les catégories de l'hylémorphisme sacramentel, puisque leur « matière » est constituée par les actes humains eux-mêmes<sup>1</sup>. Ils se sont toujours présentés comme une sorte de défi à la théorie classique du « de sacramentis in genere ».

Ce défi, le mariage le porte à son comble en raison de sa *densité anthropologique singulière*. Il réalise en effet une *alliance des contraires* : celle des sexes, dont la différence est comme le paradigme de toute différence<sup>2</sup> ; celle de l'instituant « amour », dont l'homme n'a cessé de chanter le caractère subjectif, spontané

1. Il ne s'agit pas à proprement parler de « matière », mais plutôt de « quasi-matière » : les actes humains « tiennent lieu de matière » (« sunt loco materiae », « pro materia »), prend soin de préciser S. THOMAS (*Somme Théologique*, III, q. 84 a. 1, ad 1 et 2 ; a. 4, ad 3).

2. G. ROSOLATO, *Essais sur le symbolique*, Paris: Gallimard, 1969, chap. 1 : « La différence des sexes », pp. 11-35.

et irrationnel, et de l'institution « Loi », objective, programmée et censurante ; celle enfin des *clivages sociaux*, qu'il régule et dont il permet de réduire les tensions internes. Le mariage se manifeste ainsi comme l'un des signifiants majeurs de la contradiction ou de l'écart originnaire dans lequel advient l'homme social.

Ce n'est sans doute pas un hasard si la Bible en fait le signifiant privilégié de cette autre alliance de termes apparemment contraires : celle de Dieu avec l'humanité. Mais, par là même, le mariage est un signifiant *sur-saturé*, aux points de vue biblique et anthropologique. On devine déjà pourquoi il est tout particulièrement différent des autres sacrements.

Dans une première partie, cette étude essaiera de dégager la place centrale du mariage comme signifiant 1. *biblique* et 2. *anthropologique*. Ce parcours débouchera sur une seconde partie où, 1. nous référant à l'histoire, nous tenterons de saisir les motifs pour lesquels le mariage s'est toujours trouvé en position *frontalière* dans la pratique rituelle de l'Eglise et dans la réflexion théologique sur les sacrements ; 2. nous en verrons alors les incidences possibles sur le *concept de sacrement* et sur la pratique pastorale.

### I. LE MARIAGE SIGNIFIANT BIBLIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE CARDINAL

#### A) UN PIVOT DE LA REVELATION BIBLIQUE

Le lien conjugal entre Dieu et son peuple est bibliquement plus important encore que le lien paternel. Non pas quant au nombre de pages, relativement modeste, qu'y occupe ce thème, mais quant à sa fonction : une fonction de *pivot*, de gond (« cardo »), sur lequel viennent s'articuler les autres aspects de la Révélation.

#### 1. Amour et fidélité : le mariage, figure de l'Alliance

• *Au commencement, le couple exemplaire...* : voilà ce que nous présente le récit *yahviste* de la création (Gn 2). L'intention

de Yahvé de donner à l'homme (« ish ») une partenaire (« ishah ») qui soit « comme son vis-à-vis » et qui comble sa solitude et son manque (Gn 2, 18) ; le cri d'émerveillement de l'homme : « Voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair », devant la compagne tirée par Dieu de sa côte ; la sentence finale de l'auteur, qui fait « prendre » tout le récit, et qui subordonne les liens parentaux « d'os et de chair » au lien conjugal du « devenir une seule chair » (2, 24) : tout ici exalte la mystérieuse et puissante attirance amoureuse de l'homme pour la femme qui, accordés l'un à l'autre, « s'agglutinent »<sup>3</sup> pour devenir comme une seule personne physique, morale et spirituelle<sup>4</sup>. Le Yahviste ne nie pas, bien sûr, la place de la fécondité dans le mariage ; mais pour lui, l'horizon de la sexualité est d'abord celui de l'accomplissement des personnes. La charge de la procréation est subordonnée à la joie de la communion amoureuse.

Le récit sacerdotal (Gn 1) a une visée assez différente. D'une part, c'est d'emblée « comme couple sexué que l'espèce humaine est posée dans l'existence »<sup>5</sup> (Gn 1, 27). D'autre part, ce couple sexué est destiné d'abord à la fécondité, comme l'indique la bénédiction dont Dieu le marque au v. 28. Non que la finalité procréatrice fasse ici l'objet d'une sorte d'« impératif catégorique » qui ressortirait à la « nature » de la sexualité en soi... Située dans la tradition sacerdotale particulièrement sensible à la descendance comme signe de la bénédiction divine (Gn 17, 20 ; 28, 1-4 ; 35, 11) et à la procréation d'enfants mâles destinés à perpétuer le peuple choisi marqué par la circoncision (Gn 17, 10), la bénédiction du v. 28, « formule-clé pour comprendre le message de toute la tradition sacerdotale », doit s'interpréter d'abord comme « l'antithèse de l'expérience faite par la communauté exilique » : fécondité, multiplication, domination... sont toujours promises par Dieu à son peuple stérile et asservi par l'exil<sup>6</sup>. Quoiqu'il en soit, en Gn 1, la communauté d'amour, contrairement au récit yahviste, n'occupe pas le premier plan.

3. C'est le sens fort du verbe « dâbaq », v. 24.

4. Le sens sémitique de « chair » désigne ici « l'homme en sa totalité concrète », « le fond de la personne » [X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulaire de Théologie Biblique* (V.T.B.), 2<sup>e</sup> éd. rev. et augmentée, Paris: Cerf, 1970, col. 146-152].

5. P. ADNÈS, *Le mariage*, Tournai: Desclée, 1963, p. 10.

6. Cf. J. BRIEND, *Une lecture du Pentateuque*, Paris: Cerf (« Cahiers Evangile », 15), 1976, pp. 52-53.

• C'est pourtant elle qui sert d'image, notamment chez les *Prophètes*, pour manifester l'ardeur passionnée et la fidélité jalouse de Dieu pour les siens. Dans sa malheureuse expérience conjugale, *Osée* assume symboliquement l'histoire des relations entre Dieu et son peuple. Il y découvre le *mystère de l'Alliance* : non pas un simple pacte social ; mais une véritable union conjugale, brisée par l'adultère d'un Israël idolâtre. Si désespérément infidèle qu'il soit pourtant, à l'image de l'épouse prostituée du prophète, Israël ne détruira pas l'amoureuse fidélité (*hesed*) de son Seigneur pour lui : en parlant au cœur de son épouse, celui-ci la séduira de nouveau et conclura avec elle de nouvelles fiançailles au désert qui ne seront plus jamais brisées (Os 2, 16-22). Alors Israël « connaîtra le Seigneur », comme un époux amoureux « connaît » son épouse (Os 2, 22 ; cf. Gn 4, 1 ; 19, 8...).

L'influence d'Osée, et notamment du Dieu qu'il décrit, un Dieu passionné dont, malgré la déception et la colère, la tendresse et la fidélité ont toujours le dernier mot, fut considérable. On retrouve sa veine spirituelle chez *Jérémie* : lui aussi rappelle le premier « amour de la jeune mariée » pour son époux (2, 2), « l'intime de sa jeunesse » (3, 4) au temps du désert, et accuse Israël-l'Apostasie et Juda-la-Perfide de s'être prostituées et d'avoir mérité la répudiation (3, 6-10) ; mais lui aussi croit en la force de la tendresse de Dieu qui « ne tient pas rigueur pour toujours » et est animé d'« un amour d'éternité » (3, 12 ; 31, 3). C'est pourquoi Dieu « bâtura » la vierge d'Israël (31, 4) — comme il a « bâti » jadis la femme (Gn 2, 22) — et il conclura avec elle une alliance nouvelle (31, 31). La tradition oséenne se retrouve aussi au cœur du message d'*Ezéchiel* (16 et 23). Mais chez le prophète de la Gloire du Seigneur et des abominations des prostitutions d'Israël, elle y apparaît sous des images violentes et crues. La force de l'amour de Dieu aura raison des plus horribles débauches de Jérusalem avec ses amants : moi, dit le Seigneur, « je me souviendrai de mon alliance avec toi, aux jours de ta jeunesse : j'établirai avec toi une alliance éternelle » (Ez 16, 60).

La perspective de la fin de l'Exil, puis les premiers retours vers la terre des ancêtres amènent le *second et le troisième Isaïe* à célébrer en accents particulièrement vibrants l'amour de l'époux et créateur d'Israël (Is 54, 5). Dieu pourrait-il abandonner la femme des jeunes années (54, 6) ? Dans sa tendresse sans fin

(54, 8), il conclura une alliance éternelle (61, 8). « Telle une promise qui se pare de ses atours » (61, 10), l'Épouse, malgré ses infidélités, sera restaurée dans sa virginité première. On ne l'appellera plus « l'Abandonnée », ni « la Désolée » : « on t'appellera « Celle en qui je prends plaisir », et ta terre « l'Épousée », car le Seigneur mettra son plaisir en toi et ta terre sera épousée » (62, 4). Comblée « de l'enthousiasme du fiancé pour sa promise » (62, 5), l'Épouse pousse des cris d'exultation (54, 1 ; 61, 10) : abandonnée, elle sera reconquise par la tendresse de son époux ; stérile, elle deviendra la mère d'une postérité innombrable (54, 1-8).

• Même s'il n'emploie pas directement l'image de l'union conjugale, le *Deutéronome*, « le livre de l'Alliance », se situe bien dans cet esprit. Israël s'est « prostitué » en suivant les dieux des étrangers (31, 16) ; il a transgressé, rompu l'alliance (5, 23 ; 17, 2 ; 29, 24), cette alliance que Dieu conclut « aujourd'hui » (plus de 70 fois) avec lui (5, 3), non pas en raison de quelque mérite de sa part, mais en vertu du seul amour de Dieu qui « garde son alliance et sa fidélité durant mille générations » (7, 7-8). Le Dieu du Deutéronome est le Dieu de l'amour gratuit et fidèle.

## 2. Le poids des mentalités et des coutumes

« *Ahabah* », l'inclination spontanée et passionnée qui pousse l'homme à aimer la femme ; « *émounah* », la fidélité dans l'engagement ; « *hesed* », à la croisée des deux premiers concepts, la tendresse amoureuse jointe à la solidité juridique d'une alliance : tels sont les termes majeurs qui courent tout au long de la tradition biblique que nous venons d'évoquer. Une telle thématique semblerait devoir, a priori, soit refléter, soit influencer la mentalité concrète relative au mariage en Israël. En fait, le poids des coutumes ancestrales laisse celui-ci bien en-deçà de l'harmonie conjugale du mariage-prototype de Gn 2 et de la sollicitude amoureuse de Dieu pour son peuple...

Certes, la Bible nous fournit maints exemples de mariages où

les exigences sociales cèdent le pas à la communion d'amour<sup>7</sup>. Pourtant, aucun d'entre eux, pas plus que celui du couple primordial, ni celui du choix amoureux que Dieu fait d'Israël ne semble avoir ébranlé les mentalités et les coutumes par rapport au mariage et à la condition de la femme. Les exigences du bien social priment celles des individus ; *l'institution ne rend pas à l'amour conjugal ce qu'elle lui a enlevé*. Le mariage, dans l'Ancien Testament, demeure plus l'affaire d'une postérité à assurer et d'un patrimoine à faire fructifier que d'un accomplissement dans l'amour mutuel à réaliser<sup>8</sup>. Les mesures de protection juridiques dont la femme est l'objet ne font que mieux souligner *l'infériorité* dans laquelle elle est tenue et les abus de pouvoir que le mari peut exercer à son égard. Malgré la régression de la polygamie, fréquente au temps des patriarches, la femme demeure toujours la propriété de son maître de mari

7. Les sept longues années de travail que dut faire *Jacob* chez *Laban* pour obtenir *Rachel* « lui parurent quelques jours, tant il l'aimait » (Gn 29, 20). *Samson* n'hésite pas à s'opposer à son père pour épouser une femme issue de chez les Philistins, « car c'est celle-là qui me plaît » (Jg 14, 3). A sa seconde épouse, *Pennina*, *Elqana* préfère *Anne*, malgré sa stérilité ; il s'emploie à l'en consoler en faisant appel à son amour pour elle : « Est-ce que je ne vaudrais pas mieux pour toi que dix fils ? » (1 S 1, 5-8). La fidélité de la belle et riche *Judith*, la jeune veuve, à la mémoire de son époux, malgré les nombreuses demandes en mariage qui lui sont faites, est devenue légendaire (Jdt 16, 22).

La version de la Vulgate, œuvre de S. Jérôme, de ce « roman populaire à prétention didactique et sapientielle » qu'est le livre de *Tobit* nous renseigne « sur la personnalité ascétique du traducteur et sa conception du mariage » [Traduction Œcuménique de la Bible (T.O.B.), p. 1950]. Elle insiste sur la procréation comme fin assignée par le Créateur à l'union conjugale (cf. notamment Tb Vulg. 8, 5, 9 ; 3, 18 s. ; 7, 15). La version grecque, plus ancienne, elle, se montre surtout sensible à l'amour passionné et fidèle du jeune *Tobias* pour *Sara* (Tb 6, 19) et au rôle d'« aide semblable » et de « soutien » dévolu par le Créateur à la femme dans le mariage (8, 6 ; Gn 2, 18).

Enfin, qui n'est sensible à la délicatesse du poème d'amour qu'est le *Cantique des Cantiques* ? « Sorte de commentaire de Gn 2, 23-24 », il célèbre la passion amoureuse comme un don de Dieu. Il la chante « avec le langage de l'alliance pour montrer dans l'amour de Dieu pour son peuple le modèle de tout amour — ainsi que Paul le redira selon Ep 5, 25. Le sens spirituel du Cantique est dans son sens littéral » (T.O.B., p. 1595).

8. Il serait anachronique de vouloir mettre sous l'idée d'amour mutuel les valeurs intersubjectives que nous y plaçons aujourd'hui : celle d'égalité notamment... L'amour mutuel, en Gn 2, et jusque dans le Nouveau Testament (Ep 5, 25), demeure toujours à l'initiative du mari, qui est le maître, la « tête » dira S. Paul, auquel l'épouse répond par le respect (la « crainte », la « pietas »).

(« baal »), soumise à lui comme ses enfants, souvent maltraitée, toujours à la merci d'être abandonnée pour des motifs parfois futiles, traitée religieusement en mineure... Sa situation est même allée en se dégradant. Car, comme le remarque A. DUMAS, « au lieu de combattre le paganisme comme le fera le christianisme, la tradition juive s'était de plus en plus fermée à son influence, à tous les ferments de corruption mais aussi d'évolution qu'il contenait. C'est pourquoi, dans le judaïsme post-exilique, la femme se trouvait plus défavorisée encore qu'au temps des patriarches, des rois et des prophètes »<sup>9</sup>. Jugement confirmé par J. JEREMIAS : à l'époque de Jésus, « au total, la situation de la femme dans la législation religieuse est exprimée au mieux par la formule qui revient sans cesse : 'Femmes, esclaves (païens) et enfants (mineurs)' »<sup>10</sup>. Les femmes n'ont plus le droit de lire la Torah en public ; à la synagogue, on construit pour elles une tribune avec entrée particulière ; au plan matrimonial, on évolue vers la prévalence du point de vue hilléliste, défendu par Philon et Josèphe, qui réduit « à une totale fantaisie le droit unilatéral de divorce détenu par le mari » et représente « une grande dégradation pour la femme »<sup>11</sup>. La littérature sapientielle n'avait rien arrangé ; à côté de quelques sentences flatteuses<sup>12</sup>, la femme est frappée généralement de jugements dédaigneux : n'est-elle pas « à l'origine du péché » et donc de la mort (Si 25, 34)<sup>13</sup> ? Le rabbinisme postérieur ne sera pas plus tendre, ni Philon, ni Josèphe<sup>14</sup>. « La prière quotidienne du juif le dit encore aujourd'hui avec ingénuité : 'Béni sois-tu notre Dieu de ce que tu ne m'as fait ni gentil, ni femme, ni ignorant' !, tandis que la femme se résigne : 'Loué sois-tu, Seigneur, qui m'as créée selon ta volonté' »<sup>15</sup>.

9. A. DUMAS, *Le mariage dans l'Eglise ancienne*, textes choisis et présentés par F. QUÉRÉ-JAULMES, Paris: Centurion (coll. « Lettres Chrétiennes », 13), 1969, « Introduction », p. 11.

10. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire, Paris: Cerf, 1967, ch. « La situation sociale de la femme », p. 490.

11. Cf. Id., *op. cit.*, pp. 484-490.

12. Cf. Pr 18, 22 ; 31, 10-31. Si 36, 24-25.

13. « Des vêtements sort la teigne et d'une femme la méchanceté de femme. Mieux vaut la méchanceté d'un homme que la bonté d'une femme (Si 42, 13-14 ; cf. 25, 16-19, etc.). »

14. H.L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. IV, München, 1928, Index à « Frau ».

15. Cf. X. LÉON-DUFOUR, art. « Femme », V.T.B., col. 357.

En définitive, le poids de l'institution semble avoir passablement étouffé la joie de l'amour du couple primordial que la Genèse présentait comme l'exemple idéal de la volonté du Créateur instituant le mariage.

### 3. L'amour fidèle du Christ pour son Epouse, l'Eglise

Le Nouveau Testament retrouve et renouvelle l'émerveillement de la communion d'amour exalté par la Genèse et les Prophètes. « La Bonne Nouvelle de Jésus, Christ, Fils de Dieu » (Mc 1, 1) est en effet celle des *noces de Dieu avec l'humanité*. Le Christ est l'Epoux (Mt 9, 15 ; Jn 3, 29) qui invite au festin nuptial non seulement le peuple juif, mais tous les hommes, et particulièrement ceux que la tradition juive considérait comme marginaux et pécheurs (Mt 22, 1-10). Encore faut-il répondre à l'invitation et porter le vêtement de noce (Mt 22, 11-14). Mais quand sonnera l'heure de ces festivités définitives ? Nul ne le sait, et chacun est appelé à la vigilance dans la fidélité pour que, lors de sa venue, l'Epoux trouve les vierges prêtes à participer au banquet nuptial (Mt 25, 1-13).

Car il viendra ce « Jour seigneurial » où la grande Prostituée sera jugée (Ap 19, 2), et où l'Eglise, la Jérusalem nouvelle, sa robe nuptiale achevée (19, 8), sera « prête comme une épouse qui s'est parée pour son époux » (21, 2). A l'appel que l'Esprit inspirera à l'Epouse : « Viens, Seigneur Jésus » (22, 17-20), l'Epoux répondra. Les Noces de l'Agneau seront alors célébrées dans l'allégresse du festin eschatologique (19, 7-9) : la manne (2, 7) et l'eau vive (19, 7) combleront à jamais ceux qui, comme l'Epouse, aspirent à communier à la vie et à l'amour du Seigneur Jésus.

Ainsi, la Bible s'ouvre et se clôt dans la joie des noces : joie de l'Homme et de la Femme au jardin d'Eden ; joie du Nouvel Adam (Rm 5) et de la Nouvelle Eve (cf. Ap 12) à la consommation des temps. La première est la figure de la seconde. C'est dans cette tradition que *S. Paul* s'inscrit. Citant, à propos du mariage, Gn 2, 24 (« ... Et tous deux ne seront qu'une seule chair »), il ajoute : « Ce mystère est grand : je déclare qu'il concerne le Christ et l'Eglise » (Ep 5, 32). Raccourci saisissant de toute la tradition biblique sur l'union conjugale ! Le « mys-

terion » en question, c'est-à-dire, selon le sens du terme dans l'apocalyptique juive dont hérite S. Paul, la révélation du dessein caché de Dieu, trouve dans le mariage sa figure symbolique. C'est d'ailleurs pourquoi celui-ci doit se modeler sur l'amour du Christ et de l'Eglise : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle » (Ep 5, 25). L'union conjugale d'un chrétien et d'une chrétienne, « membres du corps du Christ » (5, 30), tirés de sa chair et de ses os, comme l'ajoute une variante ancienne, ou, selon la tradition johannique, créés avec l'Eglise à partir du côté transpercé (cf. Jn 19, 34), a pour vocation d'être le reflet de l'amour du Christ qui se livre pour son Eglise. *Le mariage chrétien se situe au cœur du Mystère du Christ.*

Mais par là même, il est sur-saturé de sens. Cette sorte de *trop-plein* se déverse alors sur la condition de chaque croyant, « fiancé » au Christ comme « à un époux unique » (2 Co 11, 2). Le thème de ces noces spirituelles alimentera de nombreux courants mystiques dans l'Eglise. Mais c'est son signifiant premier, le mariage, qui, spontanément relégué dans la zone impure du charnel, en fera les frais...

#### 4. La libération religieuse de la femme et la priorité de l'amour conjugal dans le Nouveau Testament

Par rapport à la mentalité juive et à l'enseignement rabbinique, sur le mariage, le christianisme effectue une certaine rupture. L'union de l'homme et de la femme n'est plus dominée par le devoir religieux d'une descendance à assurer, mais par la constitution d'une *communauté d'amour et de fidélité* modelée sur celle du Christ et de l'Eglise. « L'insistance continue sur le couple dans toutes les épîtres et l'absence presque totale d'exhortation à la procréation sont des faits capitaux de l'éthique du Nouveau Testament<sup>16</sup>. »

La femme, en christianisme, devient religieusement majeure : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ » (Gal 3, 28). Certes, comme le montrent

16. A. DUMAS, *op. cit.*, p. 16.

ce verset et son contexte, ainsi que l'épître à Philémon, ce n'est pas une révolution sociale, mais *religieuse* qui est opérée : la femme et l'esclave découvrent l'affirmation bouleversante de leur dignité en Christ. Mais cela a des conséquences éthiques, à commencer par la manière de participer au repas du Seigneur (1 Co 11, 20-29), et un impact social et politique qui ne tardera pas à se manifester : comment une religion qui reconnaît concrètement la dignité de ceux que le monde antique écrasait (femmes, esclaves, pauvres) ne représenterait-elle pas pour eux une espérance de libération ? On sait l'importance du recrutement que fit le christianisme des premières générations parmi les couches sociales les plus basses, et l'alternance d'admiration et d'ironie que ce fait provoqua chez les païens<sup>17</sup>. Mais, trop minoritaire au temps de sa ferveur première, trop affadi ensuite lorsqu'il deviendra majoritaire, le christianisme aura toujours du mal à concrétiser sur le plan social la promotion de la femme et du couple qu'il affirme au plan religieux. Le mariage des chrétiens demeurera dans les faits bien en-deçà de l'« agapè » conjugale dont l'amour du Christ pour l'Eglise est le modèle.

#### 5. Le sacrement de l'« agapè », ou de l'amour fidèle

Le terme d'« agapè », mineur dans l'antiquité grecque où il désigne une bienveillance sympathique, prend une force tout exceptionnelle dans le Nouveau Testament où il s'applique et à la relation de Dieu à l'homme (Jn 3, 16 ; 1 Jn 4, 8 ; Ep 5, 25) et à celle du mari à son épouse (Ep 5, 25). Il y hérite du grand principe qui, dans l'Ancien Testament, nourrit l'Alliance : le « hesed », terme qui désigne d'abord la force d'un engagement ou d'un pacte qui attache deux êtres l'un à l'autre, et de là la fidélité de Dieu à son alliance, une fidélité que la comparaison avec l'union conjugale place au niveau de l'amour. Joint aux deux autres termes déjà signalés d'« émounah », la fidélité, et d'« ahabah », l'inclination amoureuse passionnée dont l'homme a l'initiative, « hesed » combine la *solidité* de ce qui est sanctionné

17. Cf. A. HAMMAN, *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197)*, Paris: Hachette, 1971, notamment le chapitre : « Le milieu social », pp. 47-67.

juridiquement et la *gratuité* du choix auquel porte le désir d'amour. L'« *agapè* » du Nouveau Testament connaît ces diverses nuances. Marquée par les élans ardents du désir, elle se disjoint du juste milieu de la « *philia* » aristotélicienne ; elle est « folie » (1 Co 1, 18-25). Mais elle ne tombe pas non plus dans le piège de l'idéalisation où conduit la folie amoureuse ; elle se disjoint de l'« *erôs* » platonicien, ce désir ascensionnel qui vise à refaire en sens inverse le chemin de la chute pour remonter vers l'Un ; elle reconnaît la finitude — le péché — de l'aimé et requiert de ce fait bienveillance et fidélité.

C'est de cette « *agapè* » divine, c'est-à-dire de l'*amour qualifié comme gratuit et fidèle*, que le mariage est appelé à devenir la figure. Il appartient à l'amour de *se risquer dans une alliance* : l'amour du Père n'est-il pas allé jusqu'au bout de la fidélité dans le sang de son Fils pour sceller l'alliance nouvelle (Jn 3, 16) ? Le Christ, visage humain de l'« *agapè* » divine, n'est-il pas l'« *Amen* » de Dieu (Ap 3, 14) ? Sa vie « n'a jamais été que oui » (2 Co 1, 19-20), et « si nous sommes infidèles, lui demeure fidèle, car il ne peut se renier lui-même » (2 Tm 2, 13). C'est ce « *oui* » définitif et sans cesse à redire, celui de Dieu à l'humanité, celui du Christ à l'Eglise, que figure et auquel participe le mariage des chrétiens dans la foi. Celui-ci est le *sacrement* non pas simplement de l'amour, mais *de l'amour qui s'engage à la fidélité*, de l'amour qui se risque et qui se livre dans le « oui ».

### B) AU CARREFOUR DU DESIR ET DE LA LOI

Pour parler aux hommes, Dieu emprunte leur langage. S'il a privilégié, comme nous l'avons vu, le langage du mariage pour se révéler, et si ce langage parle tant au cœur de l'homme, n'est-ce pas parce que la communauté conjugale est un signifiant anthropologique particulièrement riche ? Particulièrement retors aussi. Au carrefour du Désir et de la Loi, il est constitué par ce qui apparaît à la fois comme le plus « subjectif » et le plus instable — la puissance de l'attraction amoureuse — et comme le plus « objectif » et le plus stable — la fidélité qui s'incarne dans une alliance publique et donc dans une institution sociale —.

### 1. La demande d'amour

— L'amour n'est pas un simple mode de relation à autrui parmi d'autres. Il est le *lieu où s'origine toute relation humaine*. Car il n'est de rapport signifiant à autrui, c'est-à-dire de *reciprocité intersubjective* ou d'échange symbolique, que moyennant la reconnaissance de la différence entre soi et autrui — je ne suis pas l'autre — et donc entre soi et soi-même — je ne suis pas ma propre origine —. L'aveu de cette différence ne va pas de soi. La psychanalyse freudienne a en effet montré qu'il ne s'opère qu'à travers une crise, la crise œdipienne, dont le dénouement requiert la mort sacrificielle du père idéalisé, projection fantasmée du Moi idéal qui aspire à être tout, à posséder sa propre origine, à coïncider immédiatement avec soi-même. Cette castration symbolique est le lieu signifiant du manque-à-être qui ouvre le *désir* constitutif de l'humain. Mais ce désir n'existe que comme spécifié par l'un et/ou l'autre des deux pôles sur lesquels il s'articule : le « *besoin* », qui n'exige pas plus que sa satisfaction immédiate et qui ne s'adresse qu'à des « *objets* », au rang duquel il réduit autrui ; la « *demande* » qui, elle, est appel à l'autre en tant que présence<sup>18</sup>.

Toute relation humaine, et donc signifiante, à autrui comme présence est demande, et, de ce fait, comme l'écrivit J. LACAN, « *demande d'amour* ». « Dans la demande, l'objet n'est intéressé qu'au titre d'un signe d'amour »<sup>19</sup>. L'amour, qui vectorise la quête du désir humain, est l'originnaire de tout rapport signifiant.

— Mais une première contradiction anthropologique émerge ici. Relation d'un sujet manquant à un autre sujet manquant, l'amour, selon la paradoxale formule de Lacan encore, est « *don de ce qu'on n'a pas* »<sup>20</sup>. Loin de combler le manque-à-être fondamental, comme le plaisir en donne l'éphémère illusion, il le

18. « Ce que la demande met en cause, c'est l'autre en tant que tel. C'est là sa visée. Loin de se limiter à l'objet dont elle fait son prétexte, c'est le sujet à qui elle s'adresse qui la constitue en tant que demande. » (S. LECLAIRE, « L'obsessionnel et son désir », dans *Evolution psychiatrique* 3, 1959, p. 386.)

19. C. CONTE et M. SAFOUAN, art. « Phallus », *Encyclopaedia Universalis* 12, Paris, 1973, p. 914.

20. *Ecrits*, Paris: Seuil, 1966, p. 691.

creuse, au contraire, puisqu'il est de la nature même du désir d'être infini et indéfini, et d'« aspirer à ce qu'il refuse : se boucler sur une possession »<sup>21</sup>. Cette « *antinomie anthropologique* » du désir et du plaisir<sup>22</sup> n'existerait pas si la demande d'amour était autre chose que l'offre de ce que, précisément, nous ne possédons pas. L'amour renvoie donc « de façon décisive à l'expropriation fondamentale opérée par l'entrée dans le langage »<sup>23</sup>.

— Cette contradiction se double d'une seconde qui en est comme le corollaire obligé : « Je t'aime » veut dire : « *je t'aime m'aimant* ». Le demandeur se fait toujours demandé ; désirer l'autre, c'est vouloir être désiré par lui<sup>24</sup>. La demande d'amour n'est jamais simple oblativité ; elle est d'abord *requête de revalorisation narcissique*. L'autre joue la fonction d'un miroir dont on attend de recevoir sa propre image embellie pour pouvoir la lui offrir. Pour aimer, il faut se savoir reconnu aimable. Certes, la castration symbolique vécue dans l'Œdipe porte un coup décisif aux prétentions imaginaires de toute-puissance absolue du narcissisme infantile primaire. Mais celui-ci n'en continue pas moins de subsister sous sa forme secondaire. Son existence est même nécessaire : sans lui, en effet, le sujet ne serait plus poussé par l'idéal du moi à dépasser ses propres limites ; autant dire qu'il serait comme mort.

— Mais c'est évidemment dans la relation amoureuse *au sein du couple* que nous découvrons le paradigme de la contradiction

21. A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris: Seuil, 1974, p. 153.

22. J.-M. POHIER, *Au Nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris: Cerf, 1972, p. 183. « Il y a une contradiction entre le caractère achevant et fini du plaisir et le caractère indéfini, inachevable, jamais fini de ce que l'on appelle le bonheur : bonheur qui n'est pas seulement le plaisir mais qui serait le comblement de l'indéfini qui fait place au désir » (*ibid.*).

23. R. SUBLON, *Le temps de la mort*. Savoir, Parole, Désir ; Strasbourg: Cerdic, 1975, p. 85.

24. P. CASTORIADIS-AULAGNIER, « Demande et identification », dans *L'Inconscient* 7, 1968, p. 23. Selon l'auteur, la demande de cure analytique fait l'objet de la « règle » d'interprétation suivante : « Ce qui est demandé est identifié par le demandeur à ce qu'il est supposé offrir. » Car une telle demande n'est jamais que « réponse à ce dont l'analyste se porte garant ».

dans laquelle la demande d'amour installe toute relation humaine. Au-delà de la lecture superficielle qui rattache le poids anthropologique du mariage aux résonances affectives de l'amour, nous découvrons l'écart structural constitutif de l'homme, dont celles-ci ne sont que les symptômes déguisés. La demande d'amour conjugal est un signifiant typique de la situation originellement contradictoire de l'homme, « crucifié »<sup>25</sup> entre les géants Erôs et Thanatos ; « aimer, c'est dire : toi, tu ne mourras pas », écrivait G. MARCEL. Rêve impossible, mais rêve nécessaire pour que vive l'amour. C'est cela même qui est mis en scène dans le mariage ; c'est cela qu'il tente de combler par le plaisir ; c'est cela qu'il ne cesse de creuser, puisque le désir, qui traverse de part en part la demande amoureuse, est déchiré par sa propre contradiction interne.

## 2. La loi de fidélité

« Il ne peut y avoir pour l'homme d'instituant que déjà — et dès le début — institué » : ce que R. BASTIDE affirme à propos du « Sacré sauvage » qui se voudrait pure effervescence, pur « baptême de l'Esprit »<sup>26</sup> vaut aussi pour l'amour conjugal. Malgré la spontanéité et le jaillissement qui le caractérisent au niveau de la conscience affective, il n'est jamais un pur instituant. Il n'advient en effet qu'à passer par la mort, dont la figure fondamentale, est la Loi de la *prohibition de l'inceste*. Au cœur de l'Œdipe, le désir infantile se heurte au barrage de cet interdit social et culturel, dont le père est le représentant métaphorique. Comme l'a montré C. LÉVI-STRAUSS, cette prohibition de l'inceste, « règle qui seule entre toutes les règles sociales possède en même temps un caractère d'universalité », est moins une règle parmi d'autres que « *le fait de la règle* » lui-même<sup>27</sup>. C'est la Loi par excellence, racine de toute loi et de toute vie sociale. Le système

25. Nous empruntons l'image à P. NEMO, *L'Homme structural*, Paris: Grasset, 1975, pp. 214-216.

26. R. BASTIDE, *Le sacré sauvage, et autres essais*, Paris: Payot, 1975, p. 235. Dans le même sens, H. DESROCHE, *La religion de contrebande*, Paris: Mame, 1974, pp. 189-220.

27. C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: P.U.F., 1949, p. 10.

d'échange des femmes, c'est-à-dire celui des alliances matrimoniales, en est la contrepartie positive directe. « Institution universelle » — il faut se laisser étonner par ce fait —, le mariage apparaît « comme la régulation sociale par excellence de la sexualité »<sup>28</sup>. Directement associé à la prohibition de l'inceste, il n'est pas d'abord une institution sociale particulière, mais le *fondement même de toute institution sociale*.

Dans la chanson, « amour » rime avec « toujours ». C'est là l'indice du *vœu de durée*, de fermeté, de fidélité qu'il porte en soi, quelles que soient par ailleurs les déterminations culturelles relatives dans lesquelles s'inscrit concrètement ce *vœu*. C'est pourquoi, du strict point de vue anthropologique, qui exclut tout jugement de valeur moral, nous pouvons dire : « *Le mariage est la vérité de l'amour* »<sup>29</sup>.

• Vérité difficile... Car elle est l'objet d'une *négociation sociale permanente* entre deux forces qui apparaissent comme contradictoires et qui sont, de fait, toujours en tension : la ferveur de l'amour et la froideur de l'institution. C'est pourquoi le mariage a connu et connaît encore tant d'avatars. Au terme de son étude sur « *Les Structures élémentaires de la parenté* », C. LÉVI-STRAUSS exprime bien cette difficulté : « La reconnaissance sociale du mariage (c'est-à-dire la transformation de la rencontre sexuelle à base de promiscuité en contrat, cérémonie ou sacrement) est toujours une angoissante aventure ; et on comprend que la société ait cherché à se prémunir contre ses risques par l'imposition continue, et presque maniaque, de sa marque. » La société vit toujours selon le principe de l'économie de ses forces : favorisant ce qui renforce l'ordre établi, réprimant ce qui le met en cause, elle cherche comme spontanément à réduire son « angoisse » en *censurant* ou tout au moins en contrôlant le premier pôle du mariage, celui de l'amour quelque peu sauvage, au profit du second : celui de l'institution. Dans bien des sociétés en tout cas, « le mariage recouvre un échange de femmes, une alliance de clan à clan (...), un système de parenté, non un

28. R. DADOUN, art. « Sexualité humaine, 3 : Les régulations sociales de la sexualité », *Encyclopaedia Universalis* 14, Paris, 1974, p. 927.

29. M.O. MÉTRAL, art. « Mariage et couple, 2 : Dialectique du mariage et du couple », *Encyclopaedia Universalis* 10, Paris, 1971, p. 523.

couple à proprement parler »<sup>30</sup> ; il est même parfois le royaume de la non-communication ou de l'indifférence<sup>31</sup> ; c'est un système de parenté, plus qu'une femme, que l'homme « épouse ». Il ne faudrait cependant pas en conclure — c'est le piège de l'ethnocentrisme occidental — que l'amour entre époux soit forcément absent dans ces sociétés. Mais on peut reconnaître au minimum qu'elles ne lui accordent pas la même place que chez nous, où le « couple » est premier par rapport au « ménage », et qu'elles ne lui donnent sans doute pas les mêmes chances...

• Oui, c'est une « angoissante aventure » pour la société que l'institution matrimoniale. Rien de plus aventureux, parce que rien de plus dense mais aussi de plus fragile au plan psychique (nous l'avons vu) et au plan social : que de conflits dans les sociétés fermées à ce propos ! *La société occidentale contemporaine* a tout autant de peine que les cultures traditionnelles à maintenir l'équilibre. Mais pour des raisons inverses : l'amour du couple, chez nous, tend à saper l'institution et ses aboutissants familiaux, sociaux, politiques. « Ne signons pas nos noms au bas d'un parchemin », chante G. BRASSENS. Le mariage-institution, dans la mesure où il soustrait l'amour à la pure liberté, et donc à la liberté de ne plus aimer, n'est-il pas aliénant ? Toute promesse de fidélité n'est-elle pas traversée, comme l'a si bien analysé G. MARCEL, par une contradiction interne : ou bien « je me mens à moi-même », dans la mesure où il n'est pas en mon pouvoir de garantir la permanence de mes sentiments, ou bien « c'est à autrui que par avance je consens à mentir ». Bref, « *peut-il exister un engagement qui ne soit pas une trahison ?* »<sup>32</sup>. Pour de multiples raisons, que nous n'avons pas à analyser ici, nos contemporains sont particulièrement sensibles à ce genre de soupçon. Non que l'amour, aujourd'hui comme hier, ne porte

30. M.O. MÉTRAL, *art. cit.*, p. 520.

31. Cf. *ibid.* Le lien entre mariage et couple est rendu particulièrement difficile par les très diverses formes de mariage que l'on rencontre un peu partout : polygamie ; sororat (l'homme épouse un groupe de femmes) ; lévirat (l'homme épouse la femme de son frère défunt) ; et même, comme chez les Nuer, le « mariage avec fantôme » (l'homme est contraint d'épouser une femme pour son frère défunt, lequel reste le mari en titre et le véritable père des enfants). Voir R. DADOUN, *art. cit.*, p. 927.

32. Cf. G. MARCEL, *Etre et Avoir*, Paris: Aubier-Montaigne, 1935, pp. 70-72.



pas en soi le vœu de durer toujours ; mais quand il n'y a plus d'amour...

• De quelque façon que ce soit, à partir du moment où le couple veut être reconnu *comme tel* dans le champ social, il devient *institution*, mariage. Certes, les modèles de cette institution sont toujours relatifs aux transformations culturelles. Mais cette variabilité ne peut s'exercer qu'à l'intérieur des deux exigences fondamentales d'où naît alliance matrimoniale : la régulation sociale de la sexualité, et la reconnaissance sociale du couple.

L'amour du couple n'est *jamais une affaire purement privée*. « Le couple, à cause de la dimension historique et sociale de l'amour, se veut d'emblée institution, car on n'est pas un couple si on ne fait pas son histoire à deux, et si on n'est pas reconnu ensemble par le regard des autres. » Si bien que « l'institution est à la fois condition de l'histoire du couple, et son histoire même »<sup>33</sup>. L'enfant sera comme l'inscription sociale indubitable de l'intimité du couple.

C'est cette inscription sociale visée par l'amour que symbolisent et effectuent *les rites* du mariage. Le couple naît comme une sorte de corps étranger dans la société. Il la menace et l'« angoisse » tant qu'elle ne l'a pas digéré. Le rituel est précisément, comme l'a montré V. TURNER, cette mise-en-scène sociale qui permet de « surmonter les clivages », de résoudre symboliquement et effectivement les conflits qui menacent l'équilibre social, de refaire « la santé du corps social »<sup>34</sup> ; par là même il accomplit le vœu de reconnaissance sociale que porte en soi le couple. Mais la séquence rituelle du mariage, si dépouillée soit-elle chez nous (échange des consentements, remises de l'anneau, signature), exprime aussi symboliquement le désir du « toujours » qui est en gestation dans l'amour et le porte à son terme : le « oui » mutuel est performatif ; le *serment* conjugal — quelles qu'en soient les modalités culturelles — fait la vérité dernière de l'amour. Il en fait aussi tous les risques : parce que l'amour peut être amené à payer très cher son vœu de fidélité ; mais aussi, inversement, parce que la fidélité peut devenir une simple façade qui masque la mort de l'amour...

33. M.O. MÉTRAL, *art. cit.*, p. 523.

34. V.W. TURNER, *Les tambours d'affliction*. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie, Paris: Gallimard, 1972, pp. 300-315.

## II. LE SACREMENT DE MARIAGE

Au terme du parcours biblique et anthropologique que nous venons d'effectuer, nous pouvons nous étonner qu'un signifiant aussi riche de l'homme et aussi révélateur de la relation de Dieu à l'humanité n'ait pas été reconnu d'emblée comme sacrement, voire comme premier sacrement ! Mais, qui trop embrasse mal étreint : peut-être le mariage est-il précisément *trop riche* ; trop chargé, un signifiant tend à se banaliser. C'est bien en tout cas le sort que la théologie, mal à l'aise en face du mariage, semble lui avoir réservé. Pourtant, nous allons le voir, les forces qui ont poussé à sa reconnaissance comme sacrement ont eu raison des difficultés théoriques non négligeables qui s'y opposaient. Mais est-on allé jusqu'au bout de ce processus ? C'est le concept de sacrement qui, sous certains aspects, pouvait en être ébranlé...

### A) UN SACREMENT VRAIMENT PAS COMME LES AUTRES

#### 1. Le mariage dans le septénaire sacramentel

L'apparition du septénaire sacramentel, vers le milieu du 12<sup>e</sup> siècle, a bien sûr partie liée avec la définition que l'on donne alors des sacrements. A l'époque, ce concept tire sa pertinence de la différence qu'il entretient, d'une part avec les sacrements de l'Ancienne Loi — signes, mais non causes efficientes intrinsèques de la grâce<sup>35</sup> —, d'autre part avec les « sacramentaux », simples dispositions qui ordonnent aux sacrements<sup>36</sup>. On regroupe donc sous le concept de « sacrement de la Loi nouvelle » un certain nombre de pratiques rituelles de l'Eglise dont on dit

35. C'est seulement par la foi en la Passion du Christ à venir, donc par une cause extrinsèque, que la circoncision, par exemple, avait une vertu justifiante (S. THOMAS, *Somme Théologique* III, q. 62, a.6).

36. Cf. *ibid.*, q. 65, a.1, ad 6.

qu'elles « confèrent » et « causent » la grâce qu'elles signifient, grâce déterminée selon le mode même de signification du rite : « efficiunt quod figurant »... « Significando causant »...

Si important et nécessaire pourtant que soit cette définition théologique, et notamment le critère de causalité<sup>37</sup>, ne suffit pas à lui seul à expliquer l'émergence du septénaire sacramentel. Celui-ci n'a pas été déduit à priori à partir d'une opération intellectuelle abstraite. *La pratique de l'Eglise* en effet a été déterminante, comme le montrent bien les deux cas de la pénitence et du mariage.

Selon l'ensemble des théologiens du 12<sup>e</sup> siècle, et selon P. Lombard lui-même qui donne la liste des sept sacrements, la pénitence ne remet ni la « coulpe », ni la peine éternelle qui lui est immanente. Celles-ci en effet sont remises par la contribution. Le sacrement de la pénitence n'est qu'une déclaration, une manifestation (« ostendit », écrit Lombard<sup>38</sup> que Dieu a déjà pardonné ; l'Eglise, par son ministre, remet simplement une partie de la « peine temporelle » due au péché et impose une satisfaction en guise de réparation. Rien donc ne préparait les théologiens à admettre la pénitence parmi les sacrements qui confèrent la grâce divine. C'est la pratique de l'Eglise qui a prévalu, une pratique où l'on reconnaissait comme spontanément dans la foi l'un des signes majeurs de la mission dévolue par le Christ à son Eglise : celle d'annoncer aux hommes la victoire pascale sur le péché. Quant à la théorie, on essaya avec plus ou moins de bonheur de l'adapter à cette conviction fondamentale.

De même, pour l'ensemble des théologiens du 12<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>,

37. On sait que, pourtant, à la fin de sa vie, c'est-à-dire dans la Somme, S. THOMAS rejettera au second plan la notion de « medicamentum » souvent liée à celle de grâce sacramentelle, au bénéfice de celle de « sanctitas ». Par là, il pourra donner une définition du sacrement qui ne sort pas du genre « signe » et qui ne fait pas directement appel, comme chez P. Lombard, au critère de causalité : « signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines » (III, q. 60, a. 2). La causalité ne peut pas, en effet, être constitutive d'une essence. Elle n'interviendra qu'à la q. 62. Cf. H.D. DONDAINE, « La définition des sacrements dans la Somme Théologique », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31, 1947, pp. 213-228.

38. *Sent. IV*, d. 18, 6.

39. Hugues de Saint-Victor est l'un des très rares théologiens de son époque à donner la « dilectio » mutuelle comme la « principalis causa » du mariage. C'est dans ce sens qu'il interprète Gn 2, 23-24. La procréation n'est que la fin seconde de l'union conjugale [*De B. Mariae virgin.*, 1

le mariage signifie la grâce, mais ne la confère pas. Il n'a qu'une fonction médicinale : « in remedium tantum », dit P. Lombard, qui distingue cet effet de la « gratia »<sup>40</sup>. Pierre le Chantre, qui énumère les sept sacrements, se voit conduit à conclure que le mariage « constitue une exception à la règle des sacrements, qui est qu'ils confèrent la grâce »<sup>41</sup>, et le canoniste Rufin qu'il n'est que « signum repraesentativum » et non « effectivum » de l'union du Christ et de l'Eglise<sup>42</sup> ; cette dernière opinion est d'ailleurs proche de celle de la plupart des théologiens qui, comme P. Lombard ou S. Thomas, qualifient l'union du Christ et de l'Eglise signifiée dans le mariage de « res significata sed non contenta »<sup>43</sup>. Cependant les scolastiques emploient leurs efforts à essayer d'harmoniser le mariage avec la théorie générale des sacrements. Il donne une certaine grâce, reconnaît S. Bonaventure, mais elle est d'ordre exclusivement médicinal : c'est un remède qui excuse l'union sexuelle<sup>44</sup>. Ce n'est qu'avec S. Albert le Grand, puis S. Thomas, que s'opère la pleine reconnaissance d'un « donum gratiae » ordonné au bien de la fidélité mutuelle et de l'éducation religieuse des enfants<sup>45</sup>. Mais on verra encore Duns Scot n'accepter la sacramentalité stricte du mariage qu'en raison de l'autorité de l'Eglise qui « le tient communément pour tel »<sup>46</sup>.

Là encore, la pratique de l'Eglise a eu raison des difficultés théoriques qui se présentaient. Ce n'est pas à partir d'une réflexion abstraite sur la causalité exercée par les sacrements de la Loi nouvelle que le mariage est entré dans le septénaire ; sur ce plan là, il semblait bien plutôt s'y opposer. C'est la vive conscience de l'Eglise que ce rite était l'un des signes majeurs où elle se dit et se fait qui a été déterminante. Signe majeur...

(P.L. 176, 861-864)]. La grâce du mariage est destinée d'abord à l'aide mutuelle et à l'union spirituelle des conjoints comme chemin vers l'amour de Dieu. Mais cette théologie est marquée par l'esprit de l'amour courtois, qui est une dénéiation de la valeur de la sexualité dans sa dimension proprement charnelle.

40. *Sent. IV*, d. 2, 1.

41. *Verb. abbr.*, 37 (P.L. 205, 126).

42. *Sum. Decr.*, c. 32, p. 2.

43. P. LOMBARD, *Sent. IV*, d. 26, 2. — S. THOMAS, S. T., *Suppl.*, q. 42, a. 1, ad 5.

44. *In IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 2, concl. : « Dicendum quod suscipientibus hoc sacramentum detur remedium (...), quod excusat coitum et facit illud esse veniale, sive non esse peccatum, quod alias esset peccatum. »

45. *In IV Sent.*, d. 26, a. 14.

46. *In IV Sent.*, d. 26, q. un., n. 12-13.

et pourtant, comme le montrent les hésitations des théologiens, toujours relégué vers les frontières. D'où viennent donc les difficultés ?

## 2. Les obstacles à la reconnaissance du mariage comme sacrement

### *Peu de considération accordée à l'amour*

a) Le premier obstacle, culturel, s'enracine dans le peu de considération que la civilisation gréco-romaine accordait à l'amour dans le mariage. P. ADNÈS définit le mariage antique comme « l'association de deux personnes d'inégale valeur sociale — l'homme, qui choisit son épouse, et la femme, dont le père choisit pour elle un mari — association établie en vue de la bonne gestion d'un patrimoine et de la procréation d'enfants qui continueront la famille et peupleront la cité »<sup>47</sup>. Ces grands traits, nous l'avons vu, ne sont pas propres à la civilisation gréco-romaine ; on les observe, « mutatis mutandis », dans la plupart des sociétés traditionnelles. Pour ce qui concerne l'Occident, on les retrouve *jusque vers le 17<sup>e</sup> siècle* : selon P. ARIÈS, ce n'est en effet qu'à partir de cette époque que « la famille est devenue un lieu d'affection nécessaire entre les époux et entre parents et enfants, ce qu'elle n'était pas auparavant »<sup>48</sup>. E. LE ROY LADURIE nous dépeint d'ailleurs sur le vif cette situation, dans son étude sur le petit village de Montaillou, en Haute Ariège, au début du 14<sup>e</sup> siècle : « Même et surtout dans ce village, on épousait une 'domus', autant et plus qu'un partenaire conjugal. Le mariage d'amour, pour les jeunes hommes, était donc loin d'être toujours possible. Il était simplement concevable, et pas très rare. » Quant aux Montalionaïses, « il est rare » qu'elles emploient « le verbe aimer dans sa modalité romantique ou d'inclination ('adamare' ou 'diligere'). » L'amour de dilection « ne s'épanouit guère en mariage ; il donne lieu surtout à des

47. P. ADNÈS, *Le mariage*, op. cit., p. 44.

48. P. ARIÈS, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris: Seuil (coll. « Points, Histoire », 20), 1974, p. 8, et toute la 3<sup>e</sup> partie.

conjonctions passagères »<sup>49</sup>. Sans doute y eut-il de tout temps, à Montaillou (l'auteur le relève) comme ailleurs, de vrais mariages d'amour, mais c'était loin d'être la règle générale. Le système matrimonial reposait fondamentalement sur un choix social de femmes<sup>50</sup>, en vue de la perpétuation du lignage et de la gestion du patrimoine. La priorité des avantages sociaux, économiques, politiques que l'on escomptait retirer des alliances matrimoniales était telle au Moyen Age que le mariage se décidait souvent très tôt, parfois dès sept ans. Il se réalisait par étapes échelonnées dans le temps, marquant progressivement l'établissement du lien. D'où la question tant débattue alors par les canonistes et les théologiens : quel est l'élément générateur du lien indissoluble, le « consensus » des fiançailles ou celui du mariage ? Et si c'est le mariage proprement dit, est-ce le seul consentement qui est décisif pour l'indissolubilité, ou la « copula carnalis ? »<sup>51</sup>.

On comprend mieux, dans ces conditions, que l'Eglise ait fait preuve de tant de circonspection au 12<sup>e</sup> siècle à l'égard de la sacra-

49. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, Paris: Gallimard (coll. « Bibliothèque des histoires »), 1975, pp. 273-274.

50. Il faut préciser ici que le choix du partenaire conjugal, même dans notre société, n'est jamais purement individuel. Comme le montre A. GIRARD [art. « Sociologie du mariage », *Encyclopaedia Universalis* 10, 515-518], l'âge, le pourcentage de mariages, l'appartenance sociale, raciale, religieuse, « culturelle », la saison même, etc... sont autant de facteurs de pression sociale sur la formation des couples. Le choix du conjoint exprime en fait « les mobiles profonds » du milieu dont on est issu. « S'il y a loterie, les billets ne sont pas distribués indistinctement à toute la population, mais seulement à l'intérieur des groupes plus ou moins restreints que dessinent les structures sociales du moment, c'est-à-dire à des garçons et des filles déjà socialement appariés. »

51. J. GAUDEMET, « Le lien matrimonial : les incertitudes du Haut Moyen Age », dans : *Le lien matrimonial*, Strasbourg: Cerdic, 1970, pp. 81-105 ; C. FRANSEN, « La formation du lien matrimonial », *ibid.*, pp. 106-126.

Yves de Chartres tient pour déterminant le consentement des fiançailles. Avec Anselme de Laon, à la fin du 11<sup>e</sup> siècle, s'établit une distinction entre « fides pactionis » et « fides coniugii » qui, précisée par Gratien comme « matrimonium initiatum » et « matrimonium perfectum », aboutira à la doctrine qui deviendra classique : on distingue entre la promesse de mariage (« sponsalia per verba de futuro ») et le consentement actuel, seule cause efficiente du mariage (« sponsalia per verba de praesenti ») (P. LOMBARD, *Sent. IV*, d. 27, 3). Quant à la question de la « copula carnalis », on sait qu'elle sera longtemps encore débattue (sur la toile de fond du mariage de la Vierge Marie). Voir G. LE BRAS, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. IX/2, Paris: Letouzey, 1927, col. 2134-2154.

mentalité du mariage : où, concrètement, apparaissait-il comme le signe vivant de l'« agapé » du Christ pour son Eglise ? L'amour n'était-il pas banni le plus souvent au dehors, pour trouver son expression soit dans le concubinage, soit — aux 12<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> siècles — dans l'amour courtois qui survalorisait l'affection amoureuse réciproque sans jamais aller jusqu'à l'union sexuelle ? Si coupée qu'elle ait été des préoccupations pastorales concrètes<sup>52</sup>, la 'Sacra Doctrina' scolastique ne pouvait demeurer indifférente à ces faits massifs.

### *Jugement pessimiste de l'Eglise sur la sexualité*

b) Mais, même quand l'amour existait au sein du couple, le problème n'était pas résolu pour autant. Car cet amour tend normalement à s'exprimer sexuellement. Et sur ce point, l'Eglise porte un jugement assez pessimiste.

• On le rencontre dès l'époque patristique. Certes, les Pères ont toujours rejeté le pessimisme doctrinal issu des philosophies dualistes à l'égard de la sexualité : encratisme, gnosticisme, manichéisme, puis montanisme. Ils ont vigoureusement affirmé, contre tous les sectateurs d'une Eglise de purs, que le mariage est bon parce que voulu par Dieu (Gn 1 et 2 ; Mc 10, 6 ; Ep 5, 22-32) ; quand ils commentent notamment ce passage de l'épître aux Ephésiens, ils écrivent d'admirables pages sur la sainteté du mariage<sup>53</sup>. Ils ne laissent pourtant pas d'être pessimistes au plan moral. Pouvaient-ils ne pas l'être dans une société marquée par la décadence des mœurs, la multiplication des divorces, la promiscuité des thermes, l'érotisme partout affiché ? Les chrétiens étaient évidemment tentés eux aussi, surtout lorsque, après les persécutions, les conversions se multiplient ; amer, S. Jérôme constate : « Au temps des princes chrétiens, l'Eglise grandit en puissance et en richesse, mais diminue en vertu »<sup>54</sup>. Les mises

52. Cf. P. CHAUNU, *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Eclatement (1250-1550)*, Paris: Fayard, 1975, pp. 101-107.

53. Voir, par exemple, les homélies de S. JEAN CHRYSOSTOME traduites dans *Le mariage dans l'Eglise ancienne, op. cit.*, notamment l'Homélie 20 sur Ep 5, 22-24, pp. 79-103.

54. *De vita Malchi monachi* (P.L. 23, 53).

en garde des Pères et les canons disciplinaires florissent au 4<sup>e</sup> siècle ; la vigilance est d'autant plus nécessaire qu'il faut faire face, à la fin de ce siècle à plusieurs courants laxistes, nés dans l'Eglise, qui tenaient le mariage pour supérieur à la virginité<sup>55</sup>.

Car à la suite de 1 Co 7, les Pères, tout en reconnaissant que mieux vaut un mariage vécu honnêtement qu'une virginité hypocrite, ne cessent d'affirmer la supériorité du second état de vie sur le premier. « Moins bon » ne dit bien sûr pas « mauvais ». Mais l'exaltation de la virginité, notamment au 4<sup>e</sup> siècle où se développe le monachisme, par réaction contre le relâchement des mœurs chez les chrétiens et par substitution au martyre qui, jusque-là, avait donné à maints d'entre eux l'occasion de vivre dans toute sa radicalité le renoncement évangélique, eut pour effet de dévaloriser l'amour conjugal au profit de l'amour « parfait » du célibat. Le « moins bon » risquait de basculer vers la théorie du moindre mal... Tertullien catholique, dans son *Ad uxorem*, en dépit de fort belles pages sur l'union conjugale, frôle la barre ; il la heurte franchement dans sa période montanisme. L'Eglise ne se contentera jamais, comme ce dernier, d'affirmer que si le mariage n'est plus un crime, en raison de l'autorisation qu'en donne S. Paul, il demeure cependant une tache. Au 4<sup>e</sup> siècle, l'ensemble des Pères pourtant, avec des nuances diverses, regardent le mariage comme une concession à la faiblesse de la chair, une condescendance à l'égard de ceux qui ne peuvent résister à l'appétit sexuel, un remède à la concupiscence<sup>56</sup>. S. Jérôme a même dû rétracter certaines de ses affirmations trop vigoureuses. Quant à S. Augustin, s'il apporte à la théologie du mariage l'éclairage des trois biens — « proles », « fides », « sacramentum » — qui deviendra traditionnel, il demeure très pessimiste sur la valeur morale de l'acte conjugal, toujours présumé au moins péché véniel, dans la mesure où une

55. S. Jérôme, à lui seul, combat vigoureusement trois des principaux représentants de ce laxisme : Helvidius, Jovinien et Vigilantius [Cf. L. GODEFROY, art. « Mariage », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. IX/2, Paris: Letouzey et Ané, 1927, col. 2085-2086]. Ce climat explique en partie la sévérité de certaines de ses pages à l'égard du mariage ; le fougueux Docteur dut d'ailleurs par la suite mitiger certaines de ses formulations, proches des théories encratites.

56. Voir les témoignages patristiques que rapporte P. ADNÈS, *op. cit.*, pp. 50-59.

certaine recherche de volupté s'attache à sa fin première, la procréation.

Cette attitude négative est évidemment conditionnée par des facteurs culturels. Le platonisme notamment, ou plus exactement l'interprétation que font les Pères de la métaphysique platonicienne, marquée par le mythe de la chute de l'âme dans la « prison » du corps qui était déjà au cœur de l'orphisme au 6<sup>e</sup> siècle avant J.-C., n'a pas été pour rien dans cette affaire. Sans doute, la théologie de l'Incarnation de Dieu et de la Résurrection de la chair devait-elle corriger sensiblement ce pessimisme. Mais on sait combien S. Augustin eut de mal à la concilier avec le dualisme platonicien dont son esprit était pétri. Y réussit-il jamais ? E. Gilson en doute : « S. Augustin n'a jamais eu la métaphysique de son expérience chrétienne » ; A. MANDOUZE, qui cite l'auteur précédent, parle d'« impasse anthropologique »<sup>57</sup> ; et G. MARTELET nous fournit une très belle illustration des conséquences du « dualisme redoutable de l'anthropologie néo-platonicienne » qui inspire Augustin, à propos de l'« écart grandissant » entre le corps ressuscité du Christ et sa présence dans l'eucharistie<sup>58</sup>. La sexualité semble bien avoir fait les frais d'une « archéologie du savoir » imprégnée par l'idéal platonicien de l'arrachement ascétique aux réalités sensibles.

Au niveau des attitudes pratiques, il ne faut pas négliger non plus l'influence du stoïcisme, particulièrement vigoureux au 2<sup>e</sup> siècle de notre ère, avec Epictète, l'esclave affranchi, et Marc-Aurèle, l'empereur de Rome. Ce courant ascétique, dont l'idéal était l'« apatheia », était hostile au plaisir sexuel, qui fait perdre le contrôle de la raison, mais favorable à la procréation, qui augmente le nombre des êtres raisonnables. Aussi l'acte sexuel n'est-il permis que dans la mesure où il est ordonné à la procréation. Il y avait là, en vérité, un beau rival à dépasser pour les chrétiens !

• Le Moyen Age s'inscrit dans la voie tracée par les Pères, d'autant que « l'opposition fondamentale entre une élite qui pra-

57. A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1968, p. 525.

58. G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris: Desclée, 1972, pp. 131-160.

tique l'ascèse sexuelle et la masse s'est accrue »<sup>59</sup>. Cependant, le facteur démographique du « monde plein », dont l'importance a été fortement soulignée par P. CHAUNU, va infléchir quelque peu la doctrine traditionnelle à partir du 13<sup>e</sup> siècle. Alors que P. Lombard, dans la droite ligne des Pères, ne voit la relation sexuelle licite que comme « remedium concupiscentiae »<sup>60</sup>, S. Thomas, un siècle plus tard, ne craindra pas d'enseigner qu'elle peut être accomplie « par charité » et, de ce fait, être méritoire, à condition bien sûr qu'elle procède de l'intention de procréer<sup>61</sup>. Mais lui aussi reconnaît qu'elle a besoin d'excuse (les biens du mariage) « parce que la raison est absorbée par la véhémence de la délectation »<sup>62</sup>. La déculpabilisation de l'acte sexuel à l'égard du péché véniel, commencée au 15<sup>e</sup> siècle par Denys le Chartreux, puis au début du 16<sup>e</sup> par Jean Mair, sera favorisée par « la méfiance à l'égard de saint Augustin dont l'autorité est sans cesse invoquée par les courants réformés » : ainsi voyons-nous Cajetan, Dominique de Soto, Pierre Canisius, Robert Bellarmine réhabiliter pour une part le plaisir sexuel<sup>63</sup>.

• Cette libéralisation nous paraît aujourd'hui bien minime. Il nous est difficile de ne pas projeter les catégories mentales de notre époque sur celles des Pères et des théologiens médiévaux. Aussi devons-nous demeurer critiques à l'égard du jugement de « pessimisme » que nous avons porté sur leur propre vision de la sexualité. Ce soupçon ne doit pourtant pas nous faire sous-estimer le poids psychologique que dut exercer la conviction que le mariage a besoin d'« excuses » et qu'il est d'abord un remède à la concupiscence ; il est difficile de ne pas admettre qu'il y eut là un obstacle culturel de taille à la pleine reconnaissance de la sacramentalité du mariage. S. Thomas, d'ailleurs, dans sa troisième objection à la question : « Le mariage est-il un sacre-

59. P. CHAUNU, *op. cit.*, p. 67.

60. *Seni. IV*, d. 26, 1-4.

61. *S.T., Suppl.* q. 41, a. 1.

62. *Ibid.*, q. 49, a. 1.

63. Cf. P. CHAUNU, *op. cit.*, pp. 67-77. Il est probable aussi que le retard de l'âge au mariage, qui atteint pour chaque sexe jusqu'à une moyenne de sept ans, du 14<sup>e</sup> au 19<sup>e</sup> siècle, et qui promouvait chaque fidèle « du moins durant une fraction de la vie, à une discipline de clercs » (p. 71), a aussi favorisé, pour sa part, ce courant plus libéral. — J.T. NOONAN, *Contraception et Mariage. Evolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, Paris: Cerf, 1972.

ment ? », le note : *comment considérer comme productive de la grâce méritée par les souffrances du Christ une réalité marquée par le plaisir de la chair ?*<sup>64</sup> Objection courante à l'époque sans doute, que l'auteur, dans la logique de sa théologie de la passion du Christ, repousse en faisant appel à la charité : c'est elle, en effet, qui a donné aux souffrances du Christ leur valeur méritoire<sup>65</sup>. L'argument emporte l'objection ; il n'en demeure pas moins directement tributaire de la manière dont le christianisme antique et médiéval a posé le problème du plaisir et de la sexualité<sup>66</sup>, et qui aboutissait à ce paradoxe que le mariage est d'autant plus chrétien qu'on en use moins...

### *Difficulté venant de la pratique de l'Eglise*

c) Pourtant, cette anthropologie de la sexualité ne vient pas en première ligne dans les objections à la sacramentalité du mariage. La première difficulté relevée par S. Thomas concerne la pratique de l'Eglise dans la célébration du mariage : puisque la « forme » du sacrement réside dans l'expression du consentement matrimonial, la bénédiction sacerdotale n'est qu'un « sacramental »<sup>67</sup>. Contrairement aux six autres sacrements, le mariage ne relève pas directement, ni même d'abord, de la compétence de l'Eglise. Le « sacramentum ecclesiae » a ici pour « matière » l'« officium naturae ». Voilà qui complique sérieusement la question.

• Lorsque le Nouveau Testament parle du mariage, ce n'est jamais à propos de sa célébration, mais à propos des problèmes moraux qu'il soulève. Il eût d'ailleurs été étonnant que Jésus ait pris quelque initiative ritualiste en la matière, puisque le mariage

64. S.T., *Suppl.*, q. 42, a. 1, Praet. 3.

65. *Ibid.*, ad 3. — Cf. III, q. 48.

66. S. THOMAS a cependant opéré en ce domaine des discernements que l'on a bien oubliés depuis. Le plaisir appartient au second « niveau » de l'âme, le niveau « sensible », que nous appellerions aujourd'hui psychique. Tout jugement sur la moralité du plaisir qui se baserait sur sa réduction au premier « niveau » de l'âme, le « végétatif » (le biologique) ou au troisième « niveau », le « spirituel », ne le respecte pas dans son ordre propre. Cf. sur ce point : J.-M. POHIER, *Au Nom du Père*, op. cit., pp. 175 et 185-186. — S. THOMAS, S.T., I, q. 78, a. 1 et 2.

67. S.T., *Suppl.*, q. 42, a. 1, ad 1.

juif, à son époque, bien qu'ayant une dimension religieuse marquée par une bénédiction prononcée par le père de la fiancée, n'était sanctionné par aucun acte sacerdotal ni aucun rite sacrificiel<sup>68</sup>. C'était fondamentalement une affaire « civile » et familiale.

En Grèce, par contre, où l'on connut très tôt des rites de type sacrificiel, rehaussés, à l'époque hellénistique, par la présence de prêtres et prêtresses, puis à Rome, où la participation sacerdotale était plus fortement marquée, le caractère religieux du mariage contractuel était nettement manifesté<sup>69</sup>. Les chrétiens, durant les trois premiers siècles, n'ont, semble-t-il, fait que reprendre les coutumes gréco-romaines du mariage, à l'exclusion bien sûr des sacrifices et de tout ce que les usages en vigueur pouvaient comporter d'inconciliable, ou simplement de choquant, au regard de leur foi et de leurs mœurs. Mais, par là même, « les Pères étaient préparés à voir dans le mariage une chose sacrée »<sup>70</sup>. Aussi allait-il de soi que les familles chrétiennes éprouvaient le besoin d'invoquer la bénédiction divine sur le jeune couple par la prière des parents, ou même par celle de l'évêque ou du prêtre invité, bien qu'il n'y eût pas alors d'institution qu'on pourrait désigner comme mariage proprement ecclésiastique<sup>71</sup>. Il serait anachronique de considérer la bénédiction de l'évêque, quand elle avait lieu, comme ayant le caractère public de « forme » du mariage qu'on lui reconnaîtra plus tard en Orient. Néanmoins, la présence d'un ministre de l'Eglise, dans l'esprit des Pères grecs, n'était

68. Cf. K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes*, du 1<sup>er</sup> au 11<sup>e</sup> siècle, Paris: Cerf (coll. « Lex Orandi », 45), 1970, pp. 60-62.

69. Cf. *ibid.*, pp. 63-79.

70. P. ADNÈS, op. cit., p. 71.

71. L'exhortation de S. IGNACE D'ANTIOCHE à contracter mariage avec l'assentiment de l'évêque semble n'être restée qu'un souhait. En tout cas, celui-ci n'est pas passé dans le droit ecclésiastique [K. RITZER, op. cit., pp. 81-84 ; cf. IGNACE, *Ad Polyc.* 5, 2]. Quant à TERTULLIEN catholique, *Ad ux.* II, 8, J. MOINGT, [« Le mariage des chrétiens. Autonomie et mission », dans « Mariage et divorce », *Recherches de Sciences Religieuses*, 1974, pp. 225-228] apporte de bons arguments linguistiques et juridiques contre K. RITZER (op. cit., pp. 110-121) en faveur du contrôle des mariages entre chrétiens par les ministres de l'Eglise et de la participation de ceux-ci par la bénédiction liturgique. Mais celle-ci n'avait pas le caractère d'obligation canonique, ni, comme l'Orient le soutiendra plus tard, de « forme » sacramentelle. Augustin « ne participait aux mariages de ses fidèles que sur invitation formelle », note RITZER (p. 115).

pas étrangère à la dimension « sacramentelle » du mariage, comme le pense J. MOINGT : la fonction du ministre n'est-elle pas, dans leur esprit, représentative de celle du Christ qui, à Cana, a sanctifié le mariage par une action symbolique, comme il avait sanctifié le baptême en le recevant ? Le mariage des chrétiens n'est-il pas ordonné à la procréation d'enfants destinés à la régénération baptismale ? Ainsi, par son lien avec l'économie de la nouvelle création, le mariage, institution naturelle faisant l'objet, chez les chrétiens comme chez les païens, d'une célébration domestique et familiale, appartient-il à l'ordre sacramental<sup>72</sup>.

La participation du prêtre à la célébration familiale du mariage, en Orient, se développe au 4<sup>e</sup> siècle. Le ministre ne se contentera plus bientôt de prononcer une bénédiction à caractère privé, mais il accomplira lui-même de plus en plus fréquemment les rites du couronnement et de la jonction des mains des époux, réservés jusque-là au père ou au tuteur de la mariée. Mais cette évolution se fait différemment selon les provinces ecclésiastiques : bien établie à Alexandrie et en Arménie dès la fin du 4<sup>e</sup> siècle, elle ne deviendra vraiment usuelle à Constantinople que deux siècles plus tard<sup>73</sup>.

Dans l'Eglise de Rome, la bénédiction nuptiale par l'évêque est attestée dans l'*Ambrosiaster* (v. 360-380) ; au siècle suivant, c'est également le ministre qui accomplit le rite traditionnel de la « velatio » des époux. Selon l'auteur du *Praedestinatus* (v. 430-440), ce rituel est inséré dans une liturgie eucharistique ; la célébration religieuse passe alors de la maison à l'église<sup>74</sup>.

Ces rites religieux sont plus une question de droit honorifique que d'obligation ; si obligation il y a, c'est d'honneur, et non pas de droit ecclésiastique. L'Occident fut profondément marqué par le principe fondamental du droit romain selon lequel *seul le consentement est strictement nécessaire au mariage*, quelle qu'en soit la forme, les diverses coutumes nuptiales qui l'accompagnaient étant jugées secondaires : leur seul intérêt, dans la pensée juridique romaine, était de manifester le consentement qui y était impliqué. Ainsi, Gélase I<sup>er</sup> voit-il dans la « velatio » la

72. Cf. J. MOINGT, *art. cit.*, pp. 229-233.

73. Cf. K. RITZER, *op. cit.*, pp. 134-141.

74. Cf. *Ibid.*, pp. 222-226.

preuve évidente du consentement mutuel<sup>75</sup>. C'est donc en plein accord avec le droit romain classique que le Pape Nicolas I<sup>er</sup>, en 866, rappelle aux Bulgares le grand principe : « seul le consentement fait le mariage » ; du moment qu'il y a consentement, l'absence des autres usages, y compris ecclésiastiques, ne porte pas atteinte au mariage (Dz, 643).

Cela ne veut pourtant pas dire que les rites de l'Eglise soient alors considérés comme simplement facultatifs. Car, en ce 9<sup>e</sup> siècle, celle-ci tend à affirmer de plus en plus sa compétence juridique en matière matrimoniale. L'exemple de la Gaule est typique. Depuis longtemps, on y connaissait la coutume de la bénédiction « in thalamo » le soir des noces, au moment où l'on introduisait les époux dans la chambre nuptiale ; mais ce rite « n'est pas mentionné dans les sources du Droit Canon gallican de l'époque romaine et mérovingienne ; aucun synode n'en parle »<sup>76</sup>. Jusque-là, les décisions synodales en matière de mariage s'attaquaient surtout à l'inceste, au rapt et au mariage de chrétiens avec des infidèles, juifs notamment. Avec la réforme carolingienne — un Capitulaire de Charlemagne, en 802, notamment — relayée, vers 845, par les faux pseudo-isidorien placés sous le patronage usurpé de papes de l'Eglise primitive, c'est la forme même du mariage qui fait l'objet de décisions juridiques de la part de l'Eglise : la publicité est requise, et l'observation du rite ecclésiastique de bénédiction dans le cadre de la messe romaine de mariage devient condition de licéité<sup>77</sup>. Cette affirmation progressive de la compétence juridique de l'Eglise connaîtra un premier sommet au 4<sup>e</sup> Concile de Latran (1215), où les mariages clandestins sont déclarés illicites (Dz, 817), puis un second dans le Décret *Tametsi* du Concile de Trente qui les déclare invalides en frappant d'incapacité à contracter mariage les personnes qui n'échangeraient pas leur consentement « in facie Ecclesiae », en présence du prêtre légitime et de deux ou trois témoins (Dz, 1813-1816).

En Orient, l'évolution est à la fois plus rapide et plus radicale. Nous savons par la réponse de Nicolas I<sup>er</sup> aux Bulgares que

75. Texte dans K. RITZER, *op. cit.*, p. 228, n. 50.

76. *Ibid.*, p. 278.

77. Cependant, comme le relève J. GAUDEMET (*art. cit.*), le vocabulaire, à la fin du 10<sup>e</sup> siècle encore, demeure imprécis. On ne distingue pas encore, par exemple, entre nullité et divorce (p. 105).

ceux-ci, à la suite des Grecs, considéraient l'omission des rites ecclésiastiques du mariage comme un péché. Le désaccord du pape (« *sufficiat secundum leges solus consensus* ») est sans effet, puisque, à la fin du 9<sup>e</sup> siècle, l'empereur Léon le Sage rend obligatoire la réception de la *bénédition sacerdotale, sous peine de nullité de mariage*<sup>78</sup>. Cette prescription est profondément éloignée de l'esprit qui anime, six siècles plus tard, le Décret « Tametsi » en Occident : en affirmant la nullité du mariage conclu sans les conditions de publicité requises, celui-ci prend bien soin de ne pas toucher au contrat lui-même, essence du mariage, sur lequel l'Eglise reconnaît n'avoir pas pouvoir, mais seulement aux personnes, qu'elle déclare inhabiles ; la loi de Léon le Sage, au contraire, vise le fondement même du mariage, qui lui apparaît comme lié au rite ecclésiastique.

Institué par le Créateur « *in officium naturae* », le mariage a ceci de particulier par rapport aux autres sacrements qu'il ne relève pas de la seule compétence de l'Eglise. Il n'y a pas simple correspondance ou simple rapport analogique entre le mariage humain et le mariage sacrement comme, par exemple, entre la naissance naturelle et la régénération baptismale : c'est la *réalité humaine même* du mariage qui est « matière » du sacrement. C'est pourquoi, durant de longs siècles, l'intervention directe de l'Eglise ne fut pas jugée nécessaire : la référence globale à la communauté vivante de la foi était considérée comme suffisante pour insérer le mariage dans l'économie sacramentelle de l'Alliance nouvelle.

• Que l'Eglise ne soit pas maîtresse absolue du mariage comme elle l'est des autres sacrements pose un problème particulier par rapport au *ministre*. Qui est ministre du sacrement de mariage ? Le prêtre ? Compte tenu de la place centrale qu'il accorde à la bénédiction nuptiale, l'Orient penche pour cette solution. Pas l'Occident, toujours très attaché au contrat : la bénédiction sacerdotale n'est qu'un sacramental, selon S. Thomas ; Duns Scott est

78. D'où, au 19<sup>e</sup> siècle, la *'sententia communissima'* dans l'Eglise grecque orthodoxe : « c'est uniquement le rite ecclésiastique du couronnement nuptial qui fonde véritablement le sacrement de mariage ». [M. JUGÉ, « De sacramento matrimonii », *Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum Expositio de sacramentis seu mysteriis, Theologia dogmatica christiana*, t. III, Paris, 1930, p. 452. Cité par K. RITZER, *op. cit.*, p. 172.]

formel : « les ministres de ce sacrement sont les contractants eux-mêmes »<sup>79</sup>. Largement dominante au Concile de Trente, qui s'est cependant bien gardé de trancher la question, cette opinion n'était pas partagée par tous. On sait que Melchior Cano tenait le prêtre pour ministre, puisqu'il considérait la bénédiction sacerdotale comme la « forme » du sacrement, le contrat naturel en constituant la « matière ». Le gallicanisme régalien des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles donnera à cette thèse une nouvelle vigueur : l'Eglise a charge de la forme ; l'Etat a compétence exclusive sur la matière, le contrat civil. Le jansénisme poussera alors la logique jusqu'au bout : le sacrement n'est plus qu'une cérémonie extrinsèque, étrangère au contrat, lequel est du seul ressort de l'Etat. La porte est désormais ouverte au mariage civil.

Il est caractéristique que le rituel du mariage soit le seul où il n'est pas question de ministre. Dans l'esprit du Décret *Tametsi*, qui cherche à mettre fin aux mariages clandestins, l'une des plaies sociales de la fin du Moyen Age, le prêtre n'est jamais que le témoin officiel de l'Eglise — et même, tant que le mariage civil ne sera pas reconnu comme tel, de la société. La formule « *Ego coniungo vos* » peut, sur ce point, induire en erreur. Elle apparaît pour la première fois dans un missel de Rouen de la fin du 14<sup>e</sup> siècle. Elle y est « absolument l'équivalent du 'do eam tibi' ou du 'trado eam tibi' »<sup>80</sup>, formule par laquelle le prêtre, et non plus seulement les parents, remettait l'épouse à son mari, et que nous trouvons attestée dans l'Ordo de Rouen de la première moitié du 13<sup>e</sup> siècle<sup>81</sup>. Après le décret « Tametsi », le « *ego coniungo vos* » s'introduit en France dans un grand nombre de diocèses qui ne la connaissaient pas ; si bien qu'à la fin du 16<sup>e</sup> siècle, elle « doit être sentie comme déclarative d'un acte d'autorité quasi sacramentel, alors qu'au début du siècle, on percevait probablement encore en bien des endroits qu'elle équivalait au 'do tibi eam' ou 'trado vos invicem' »<sup>82</sup>. Du point de vue théologique, « *ego coniungo vos* » n'a donc *pas le sens sacramentel* du « *ego te baptizo* » ou du « *ego te absolvo* », formule égale-

79. S. THOMAS, *S.T., Suppl.* q. 42, a. 1, ad 1. — DUNS SCOT, *Report.* Paris. IV, d. 28, q. un., n. 24.

80. J.B. MOLIN et P. MUTEMBE, *Le rituel du mariage en France du 12<sup>e</sup> au 16<sup>e</sup> siècle*, Paris: Beauchesne, (coll. « Théologie historique », 26), 1974, p. 124 et 127. Texte du missel de Rouen, pp. 303-305.

81. Texte, *Ibid.*, p. 294.

82. *Ibid.*, p. 129.



ment assez récente qui ne se généralise qu'après 1250<sup>83</sup>. Le concept de « ministre », qui ne s'applique strictement dans le mariage ni au prêtre ni aux contractants, ne fonctionne pas, pas plus que celui de « sacrement », de la même manière que dans les autres rites classés sous ce dernier vocable...

#### *Lien entre contrat matrimonial et sacrement*

d) La question de la compétence juridique de l'Eglise dans le mariage en soulève une autre qu'elle entraîne immédiatement avec elle et qui aujourd'hui se pose avec une acuité toute particulière : quel est le lien entre le contrat matrimonial entre baptisés et le sacrement ? Le canon 1012, § 2, suppose, on le sait, l'identité entre ces deux réalités<sup>84</sup>. Or, le Père A. DUVAL, dans l'article qu'il consacre à la question du « contrat et sacrement de mariage au Concile de Trente » dans ce même cahier, montre que si les Pères tridentins parlent de « mariage » et non de « mariage des fidèles » dans le canon 1 « De sacramento matrimonii » (Dz, 1801), ce n'est « pas par inadvertance », mais pour laisser ouvert un débat, que théologiens et papes du 19<sup>e</sup> siècle, devant les prétentions nouvelles du pouvoir civil en matière matrimoniale, ont interprété, à tort, comme clos : « le canon 1 du Concile veut affirmer l'existence dans la Loi nouvelle d'un sacrement de mariage, — mais non que le mariage, dans la Loi nouvelle, soit toujours sacrement... Loin d'énoncer implicitement l'inséparabilité absolue du contrat et du sacrement (les Pères de

83. GUILLAUME D'Auvergne ne connaissait encore, au début du 13<sup>e</sup> siècle, que la formule déprécative : « Dimittat Deus peccata quae confessus es mihi » (*De poen.*, c. 19). S. BONAVENTURE, qui connaissait la formule indicative « ego te absolvo », s'en tient pourtant à l'absolution « per modum deprecantis et impetrantis » (*In IV Sent.*, d. 18, p. 1, a. 2, q. 1). Ce n'est qu'en 1270 que S. THOMAS rejettera la suffisance de la forme déprécative qui, dit-il, « était encore seule en usage il y a à peine trente ans » (*De forma absolutionis*, c. 5). C'est sa position dans la *Somme* (III, q. 84, a. 3), d'ailleurs tout-à-fait dans la logique de la conception de l'efficacité sacramentelle qu'il met alors en œuvre. Cf. A. MICHEL, art. « Pénitence : du 4<sup>e</sup> Concile de Latran au Concile de Trente », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XII/1, Paris: Letouzey et Ané, 1933, col. 952.

84. « Entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit pas par le fait même sacrement. »

Trente), ont *délibérément* laissé la question ouverte »<sup>85</sup>. Cette conclusion est évidemment capitale : elle n'interdit plus la reconnaissance de vrai mariage entre baptisés qui ne soit pas sacrement. Le sacrement est lié à la foi.

Mais quel est le *critère de la foi* ? La théologie courante, qui détermine largement encore la pastorale actuelle du mariage, estime que *l'intention* explicite de recevoir le rite accompli par l'Eglise, indépendamment de l'adhésion de foi à sa signification et à son contenu, suffit pour la validité du sacrement. Cet « *extériorisme* » dans le domaine de l'intention du sujet penche manifestement du côté de celui que Catharin et Salmeron ont mis en vogue au 16<sup>e</sup> siècle : « Deux chrétiens qui se marient sans savoir que le mariage est un sacrement veulent néanmoins recevoir ce sacrement, parce qu'ils veulent ce qui est l'essence même de ce sacrement, c'est-à-dire le contrat de mariage. C'est pourquoi, affirment Catharin et Salmeron, nul besoin d'une intention englobant à la fois le caractère sacré du rite et ses effets »<sup>86</sup>.

Peut-être cette présomption de foi implicite à partir de la simple demande du rite ecclésial était-elle cohérente avec une Eglise en situation de chrétienté. Certes, les J. TOUSSAERT, J. DELUMEAU, ou plus récemment encore, P. CHAUNU ont dénoncé, statistiques à l'appui, le mythe du Moyen Age chrétien, exutoire idéal pour l'Eglise de la fin du 19<sup>e</sup> et du début du 20<sup>e</sup> siècle qui digérait mal sa perte d'influence sur toute une partie du peuple, celui du monde industriel. Ceci n'empêche, comme l'a magistralement montré naguère L. FEBVRE à propos du 16<sup>e</sup> siècle, que *l'incroyance ne pouvait alors être qu'exceptionnelle*, — exceptions qu'il serait en outre « absurde et anachronique » de confondre avec l'athéisme actuel<sup>87</sup>. On comprend dans ce contexte, comme le note L. VILLETTE, que, pour S. Thomas, « une certaine foi, au moins inchoative ou implicite, est toujours présente de quelque manière dans le sujet lors de la réception valide d'un sacrement. Elle y est introduite par le biais de l'intention, et (...) par la réception préalable du baptême »<sup>88</sup>.

85. Cf. dans ce même numéro A. DUVAL, pp. 50, 62.

86. B. LEEMING, *Principes de théologie sacramentaire*. Tours: Mame, 1961, p. 635.

87. Cf. L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au 16<sup>e</sup> siècle*, Paris: Albin Michel, 1942 et 1948 : « Conclusion », pp. 419-428.

88. L. VILLETTE, *Foi et sacrement, II : De Saint Thomas à Karl Barth*, Paris: Bloud et Gay, 1964, p. 38.

Il n'en va plus de même dans le contexte actuel d'indifférence religieuse, d'agnosticisme, voire d'athéisme radical. Les pasteurs le savent bien, qui rencontrent de plus en plus fréquemment des demandeurs de mariage dont la crédulité religieuse est si vague qu'elle n'a rien à voir avec quelque besoin de salut de Dieu, ou même qui affirment nettement n'avoir aucune croyance religieuse. Comment peut-on considérer encore de tels mariages comme de vrais sacrements, valides, même si, bien sûr, on reconnaît avec toute la tradition de l'Eglise qu'ils ne sont pas « fructueux » ? La distinction que fait J.-M. TILLARD entre « demande d'un acte religieux » (qui peut être vrai et chargé de signification) et « demande-du-sacrement », laquelle suppose « une référence au moins minimale et embryonnaire au mystère du salut », doit s'imposer<sup>89</sup>. On ne peut plus déduire comme autrefois de l'intention de se soumettre au rite de l'Eglise l'existence « d'une certaine foi, au moins inchoative et implicite ». La théologie de l'intention du sujet pour la validité du sacrement est « à revoir attentivement »<sup>90</sup>, et, en ce qui concerne le mariage notamment, il faudra bien reconnaître un statut particulier aux baptisés non croyants.

La question est évidemment délicate. Nul ne peut juger de la foi d'autrui au for interne ; les pasteurs en font souvent l'expérience concrète, lorsque, dans le dialogue avec les fiancés, ils découvrent l'incohérence interne du discours de croyance ou d'incroyance qui leur est livré. Mais demeurent des critères externes de la foi. De ce point de vue, le principe pastoral proposé par H. DENIS « pas de sacrement sans foi professée », principe à appliquer avec tout le tact pastoral auquel l'auteur attache une importance de premier ordre<sup>91</sup>, ne résoudrait sûrement pas tous les problèmes, mais contribuerait à assainir une situation difficilement supportable par les pasteurs.

Mais, si importante et urgente que soit cette question dans le débat pastoral actuel, elle ne doit pas nous obnubiler au point de nous faire oublier que c'est la notion même de sacrement qui, à partir du cas très particulier du mariage, est en jeu.

89. Cf. J.M.R. TILLARD, « A propos de l'intention du ministre et du sujet des sacrements », *Concilium* (31), 1968, p. 110.

90. *Ibid.*, p. 111.

91. H. DENIS, *Des sacrements et des hommes*. Dix ans après Vatican II, Lyon: Chalet, 1975, p. 72.

## B) INCIDENCES SUR LA THEOLOGIE SACRAMENTAIRE

La charge signifiante du mariage aux points de vue biblique et anthropologique que nous avons dégagée dans la première partie de cette étude, les difficultés très particulières auxquelles sa théologie a dû faire face tout au long de l'histoire, sont symptomatiques. Le sacrement de mariage est un *complexe de forces qui semblent opposées* : l'homme, dans ce qu'il a de plus charnel, et Dieu, dans la plus haute révélation de son « agapè » ; l'amour, dans ce qu'il a de plus subjectif, et l'alliance légale, dans ce qu'elle a de plus objectif ; la création, dans ce qu'elle a de plus « mythique », et la rédemption, dans ce qu'elle a de plus historique ; la foi avec sa dynamique existentielle, et l'appareil ecclésial, avec le juridisme de ses registres paroissiaux. De cet écheveau, trois maîtres fils nous paraissent importants à suivre parce qu'ils ont une incidence sur tout ce qui relève de la médiation sacramentelle.

### 1. La place de la création dans l'économie du salut

K. BARTH l'a beaucoup souligné : *la création relève de l'économie de la grâce*<sup>92</sup>. Le risque de cette lecture théologique, chez le grand théologien réformé, est de méconnaître l'autonomie et la consistance propre du monde, dont l'« être véritable » ne se trouverait plus que dans la signification de la rédemption<sup>93</sup>. Mais son mérite est de rappeler que la foi biblique regarde la création comme le présupposé de l'alliance. Ce n'est pas, en effet, une simple réponse au problème des origines que les premiers chapitres de la Genèse veulent livrer. Car eux aussi procèdent de la foi proprement juive : c'est le Dieu d'Israël qui crée. La création

92. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/1. Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, t. II, Paris: Aubier-Montaigne, 1957, pp. 188-206.

93. Il plane sur une telle exégèse « une lueur platonicienne caractérisée », écrit R. PRENTER. Cité par H. BOUILLARD, *op. cit.*, p. 194.

est le point de départ et le premier des hauts-faits de l'histoire d'Israël ; elle est le premier chaînon de l'alliance. C'est donc le Dieu de l'alliance qui, aux origines, donne la femme à l'homme.

Cette perspective permet à Israël de désacraliser le mariage. Parce qu'il est « un don personnel relevant déjà du salut divin »<sup>94</sup>, il ne peut plus apparaître, comme dans les cosmogonies des peuples environnants, comme un reflet de l'union d'un dieu et d'une déesse dans le temps primordial, ni faire l'objet des pratiques cultuelles et des rites de fécondité des païens : aussi le célèbre-t-on en Israël comme une réalité terrestre qui a sa consistance propre, en dehors de tout rituel religieux réservé aux prêtres ou aux lévites<sup>95</sup>. Mais en même temps, parce qu'il a son origine dans le don gratuit du Dieu qui fait alliance avec Israël, le mariage « naturel » est le signe du « mystère » de Dieu, et plus précisément, comme le dira S. Paul, de l'amour sauveur du Christ pour son Eglise.

Le mariage met ainsi vivement en lumière que la désacralisation est la condition de la « sacramentalisation » des réalités « naturelles », cosmiques et humaines. C'est en tant qu'éléments terrestres autonomes et profanes que l'eau du baptême, le pain et le vin de l'eucharistie, etc., peuvent devenir la médiation où se révèle et se réalise le « mystère » de la grâce de Dieu en Jésus-Christ. Les sacrements de l'Eglise sont, en définitive, le lieu privilégié de l'affirmation de l'autonomie et de la responsabilité de l'homme dans les affaires de ce monde.

## 2. La réintégration de l'humain dans les sacrements

La théologie s'est toujours méfiée de l'introduction de la subjectivité humaine dans la réflexion sur les sacrements. Elle a appris cette prudence dès les premières batailles ecclésiologiques et sacramentaires entre Etienne I<sup>er</sup> et S. Cyprien, puis entre S. Augustin et les Donatistes, à propos de la « validité » des baptêmes et des ordinations conférés par les hérétiques. Tout l'enjeu était de préciser le rôle respectif de l'Eglise, simple dépo-

sitaire « ministérielle » des sacrements, et du Christ, qui en est le seul propriétaire et le seul principe d'action ; d'où la célèbre formule de S. Augustin : « Pierre baptise, c'est le Christ qui baptise... ; Judas baptise, c'est le Christ qui baptise »<sup>96</sup>. La théologie sacramentaire restera à jamais marquée par ces débuts : les sacrements, ne cessera-t-elle d'affirmer, sont le lieu privilégié où s'exprime et s'effectue la gratuité du salut en Jésus-Christ, et où, par conséquent, se manifeste l'inanité de toute prétention de la subjectivité humaine à avoir barre sur elle.

Un tel principe est évidemment absolument central. Encore faut-il bien le monnayer. Or, il est révélateur que ce sont les signifiants les plus denses du point de vue anthropologique, la pénitence et le mariage, que la théologie scolastique a eu le plus de mal à intégrer dans ses catégories sacramentaires. Soucieuse avant tout de sauvegarder l'efficacité de l'action divine dans le « hic et nunc » de la célébration, elle n'a laissé à l'humain que la portion congrue : négativement, comme matière à guérir ; positivement, comme simple condition 'sine qua non', à savoir l'absence d'« obex », à l'action divine. En poussant le théocentrisme vertical à son extrémité, elle a privé le rite de ses significations proprement humaines et elle a préparé une reprise anthropologique du rite fermée à son intelligence théologique<sup>97</sup>.

Comme il fallait s'y attendre en effet, cette réflexion sacramentaire menée sous l'angle presque exclusif de l'efficacité ponctuelle du don de Dieu a engendré récemment sa contrepartie tout aussi contestable : le sacrement ne serait jamais que la célébration des dons déjà reçus de Dieu dans l'existence sous la foi. Nous retrouvons ici la théologie barthienne du sacrement-réponse à l'action de Dieu. Mais par un biais et avec une intention bien différente : la lutte de K. Barth contre les relents de magie qu'exhale un sacramentalisme excessif et trop punctualiste est menée au nom de l'efficacité souveraine de la seule Parole de Dieu, qui anéantit toute prétention de la part de l'Eglise et des croyants à exercer quelque influence que ce soit sur Dieu à travers l'agir humain

96. P.L. 43, 76, 250, 435. — Sur cette question, voir notamment : Y. CONGAR, *Introduction générale à Saint Augustin, Traités antidonatistes I*, Paris: Desclée De Brouwer (coll. « Bibliothèque augustiniennne, Œuvres de S. Augustin », 28), 1963, pp. 7-133.

97. A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris: Seuil, 1974, p. 201.

94. E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, I, Paris: Cerf, 1966, p. 87.

95. Cf. *Ibid.*, pp. 40-42.

dans les sacrements<sup>98</sup> / la réaction plus récente est menée au nom de la prise en compte du « vécu » humain et de la dynamique existentielle de la foi dans les sacrements.

Une telle revendication nous paraît non seulement légitime, mais nécessaire. A condition toutefois qu'elle ne dénature pas la consistance propre du rite sacramentel en méconnaissant l'actualité du don que Dieu y propose. Car une telle méconnaissance, outre les conséquences très graves qu'elle peut entraîner aux points de vue ecclésiologique — l'élitisme — et sotériologique — le « pélagianisme » du sacrement-récompense —, repose sur le même postulat métaphysique non critiqué que le théocentrisme qu'elle veut dénoncer. Elle présuppose en effet le sacrement comme une sorte d'objet, d'« outil », dont on se servirait pour poser devant soi une expérience subjective déjà toute constituée et dont on serait en possession immédiate. Elle donne en plein dans les illusions d'une conscience subjective centrale qui se considère comme le tribunal superbe devant lequel le monde défile comme un tableau, fermant ainsi les yeux sur la révolution culturelle que la psychanalyse freudienne et les recherches sur le langage ont opérée depuis le début du siècle en débusquant le sujet. Elle oublie que l'expression langagière n'est pas un simple outil que l'homme inventerait, comme il a inventé la brouette, et dont il se servirait pour traduire une vérité existentielle toute faite, ni un simple revêtement autour d'un noyau existant déjà par soi ; elle est constitutive de l'expérience humaine elle-même<sup>99</sup>. Le « langage » rituel, dans les sacrements, est la médiation signifiante dans laquelle s'effectue la réalité humaine qu'il exprime, dans sa relation à Dieu.

La réintégration de l'humain dans les sacrements est nécessaire et possible. Possible, à condition de bien s'entendre sur sa nature. Le mariage que, en raison de l'analyse que nous en avons faite plus haut, nous pouvons considérer comme le premier analogué du nécessaire investissement anthropologique dans les sacrements, est précieux pour faire le discernement essentiel qui s'impose ici. Au carrefour de deux dimensions fondamentales de l'humain, celle de la relation ou de l'échange symbolique toujours vectorisée

98. Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, IV/4.

99. Cf. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966, p. 259.

/ par la demande d'amour, et celle de la Loi, pierre angulaire de toute existence sociale, il nous fait apparaître que l'humain à prendre en compte n'est pas d'abord de l'ordre de ses expériences conscientes ou de ses problèmes de vie, mais de l'ordre de sa structure archaïque. Sans doute, celle-ci n'existe jamais qu'en se manifestant à la surface de la conscience par des signifiants symptomatiques qui sont de l'ordre des « problèmes de vie », des sentiments, des intentions ; sans eux, rien ne pourrait se passer dans la célébration sacramentelle ; les pasteurs n'ont donc pas tort d'investir leurs forces pour plus de vérité en ce domaine. Néanmoins, du point de vue d'une théologie à la recherche de la convenance anthropologique de la sacramentalité, le fond du problème n'est pas là. On le trouve dans la mise en scène socio-symbolique des éléments archaïques, individuels et collectifs, qui structurent l'Homme : c'est cette symbolique primordiale de l'homme<sup>100</sup>, ou plutôt ses grandes manifestations métaphoriques concrètes<sup>101</sup>, qui est reprise dans les sacrements, et qui, dans la foi, est l'espace possible d'avènement de Dieu.

En raison de ses résonances bibliques et anthropologiques tout à fait remarquables, le mariage est particulièrement significatif de cette reprise de l'homme social dans sa relation à Dieu. Mais l'analogie sacramentelle joue aussi, et même d'abord, à ce niveau. De fait, les autres sacrements effectuent aussi, chacun à sa manière, une telle reprise de certaines composantes originaires de l'humain : le baptême « pour le pardon des péchés », de même que la pénitence, est la médiation expressive qui brise le carcan de la culpabilité originelle et effectue le passage à un nouveau statut d'existence ; l'Eucharistie a également un enracinement anthropologique très significatif : le pôle sacrificiel, et, par conséquent, communionnel de l'existence humaine dans ses régions les plus profondes<sup>102</sup>...

L'intérêt de cette théologie fondamentale des sacrements est de ne plus parler contre la culture de ce temps, mais avec et selon elle. Ce faisant, elle renvoie dos à dos le théocentrisme de la

100. M. BELLET, *Naissance de Dieu. Proposition du possible*, Paris: Desclée De Brouwer, 1975, pp. 109-125.

101. Cf. *Ibid.*, pp. 126-132.

102. Nous nous permettons de renvoyer, sur ce dernier point, à notre article : « La dimension sacrificielle de l'Eucharistie », *La Maison-Dieu* (123), 1975, pp. 47-78.

métaphysique classique et l'anthropocentrisme de la théologie existentielle, rejetant, au nom de la foi en ce Dieu qui, en Jésus Christ, se manifeste comme si humain dans sa divinité, toute perspective de concurrence entre Dieu et l'homme. Elle essaie de discerner dans l'Humain, en tant précisément qu'il est autonome et responsable, le lieu où peut retentir la Parole de Dieu. *Si la « chair » et l'« esprit », le péché et la grâce sont bien contradictoires, il n'en est pas de même du terrestre et du céleste, de l'humain et du divin*<sup>103</sup> : c'est ce que les grands signes de la rencontre de l'homme avec Dieu que sont les sacrements de l'Eglise devraient sans cesse rappeler à la conscience chrétienne.

### 3. Foi et sacrement

Tous les sacrements sont sacrements de la foi. Mais dans le mariage, réalité fondamentale qui relève directement de la « nature » de l'homme et de la société, où l'humain constitue la « matière » même du sacrement, il apparaît plus nettement que c'est la foi seule qui peut faire la différence. Ceci vaut également pour la pénitence, sacrement également très « subjectif ». L. Villette souligne à juste titre que, pour S. Thomas, « c'est par la foi que les actes de pénitence du sujet sont constitués matière valable du sacrement »<sup>104</sup>. *C'est par la foi aussi que le contrat de mariage, avec toutes ses implications anthropologiques, devient matière valable du sacrement...*<sup>105</sup>.

Ce n'est certes pas la foi du sujet, pas plus que celle du ministre, qui fait le sacrement. Mais lorsque, comme dans la pénitence et le mariage, ce sont les actes mêmes du sujet qui sont assumés

103. ...Ni de la sexualité par rapport au monde à venir, comme le montre J.-M. POHIER, *Au nom du Père*, op. cit., pp. 171-223.

104. L. VILLETTE, *Foi et Sacrement*, t. II, op. cit., pp. 55-56.

105. Pourtant, dans le cas du mariage, c'est le caractère baptismal, et non la foi, qui est déterminant, selon S. Thomas, pour que les actes du sujet deviennent matière sacramentelle. N'y a-t-il pas là une certaine incohérence avec sa réflexion sur la pénitence ? Compte tenu de l'évolution de sa théologie entre le *Commentaire des Sentences* et la *IIIa pars* de la *Somme* — c'est là seulement que, précisément, il reconnaît les actes du pénitent comme appartenant à l'essence même du sacrement dont ils sont des « parties intégrales » (III, q. 90, a. 3) —, on est amené à pouvoir légitimement se demander si sa théologie du mariage n'aurait pas connu une évolution parallèle s'il avait eu le temps d'achever la *Somme*.

au niveau sacramentel, il faut bien considérer *la foi*, de quelque manière, comme un *élément constitutif du sacrement*. *L'analogie sacramentelle* doit jouer sur ce plan encore. L'eau du baptême, le pain et le vin de l'eucharistie, ne sont « matière » du sacrement que parce qu'ils sont des signifiants de l'homme, et en tant qu'ils sont destinés à l'homme. On n'a pas toujours suffisamment souligné cette dimension anthropologique des éléments matériels, qui n'interviennent jamais dans les sacrements à titre de pures « choses » cosmiques. L'eucharistie pourtant, avec son épiclese sur l'assemblée, manifeste bien que les participants sont, eux aussi, et précisément dans leur relation avec le pain et le vin, « matière » à consacrer.

La réintégration, avec l'humain, de la foi dans le constitutif même des sacrements que nous esquissons ici ne remet pas en cause la notion capitale, bien que toujours minimale, de « validité » : c'est le Christ qui baptise ; c'est lui qui se propose. Mais l'homme, pas plus que la grâce, n'est une « chose »...

Il est finalement heureux que le mariage ait donné tant de fil à retordre aux théologiens !

Louis-Marie CHAUVET.

#### CENTRE THOMAS MORE Sciences humaines des religions

Du programme des sessions 1976-1977 du Centre Thomas More, dont les lecteurs de la Revue trouveront une présentation dans LMD 125, 1976, pp. 110-111, nous extrayons quelques titres intéressants plus directement le domaine de la liturgie.

##### Table ronde sur l'initiation, 2-27 février 1977

Avec la participation de : G. Avanzini (Lyon II), G. Broyer (Lyon II), G. Calame-Griaule (C.N.R.S.), D. Ginet (Lyon II), J. Girard (Lyon II), N. Le Guérinel (psychiatre), J.-Y. Hameline (C.N.P.L.), R. Luneau (I.S.T.R.), P. Vidal-Naquet (E.P.H.E.).

##### Magie et sacrements, 12-13 février 1977

Session animée par Fr.-A. Isambert, directeur d'études à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

##### Le désir religieux. Enracinement et déviations, 26-27 mars 1977

Session animée par A. Vergote, professeur à l'Université de Louvain.

★

Tous renseignements et programme détaillé au Centre Thomas More, La Tourette-Eveux, B.P. 110, 69210 L'ARBRESLE.