

QUAND LES CHRÉTIENS NE SE MARIAIENT PAS A L'ÉGLISE

Histoire des cinq premiers siècles

Celui qui parcourt les *Actes* du concile de Trente dans l'édition critique de la *Goerresgesellschaft* ne manque pas d'être frappé par l'érudition des pères, théologiens « mineurs » et évêques. Cette érudition n'est pas sans défaut. Mais elle est très étendue : la patristique grecque est fouillée presque autant que la latine ; le haut moyen âge, si dépaysant pour un homme de la Renaissance, n'est pas éclipsé par la scolastique plus récente. Or cette vaste connaissance littéraire et historique contribua plus d'une fois à assouplir les rigueurs de mesures qu'on s'apprêtait à prendre ; elle a heureusement tempéré — quoique pas assez à notre gré — les ardeurs de la contre-Réforme. Ainsi la majorité des prélats, lorsqu'on en vint à discuter sur le mariage en 1563, aurait bien désiré la condamnation nette de qui prétendrait possible le remariage de l'époux « innocent » abandonné par un conjoint adultère. Mais on rappela l'exégèse des Pères grecs sur les textes de saint Matthieu (5,32 et 19,9), les variations de saint Augustin, les contradictions des conciles de l'époque mérovingienne, la tolérance accordée à la pratique orientale par les latins au temps de la colonisation vénitienne¹. Une solution de compromis s'imposa :

1. Cf. *Concilium Tridentinum*, t. IX, p. 675 : intervention de l'évêque d'Alife citant Origène, Basile, Lactance, Hilaire, Ambroise

on donna au canon définitif (le 7^e de la XXIV^e session) une forme négative ; de la sorte, il appuyait le respect absolu de l'Eglise occidentale pour l'indissolubilité du mariage, sans condamner l'attitude plus souple des Grecs².

De février à novembre 1563 également, on discuta beaucoup à Trente sur l'invalidation des unions clandestines. En son temps cette invalidation revenait à rendre obligatoire le mariage religieux (devant le clergé). Aussi le débat porta, quant à son fond, sur le droit de l'Eglise à imposer une forme juridique et rituelle pour l'entrée dans l'état conjugal. Selon les uns, ce droit allait de soi, les sacrements étant comme une propriété de l'Eglise. D'autres au contraire s'indignaient qu'on puisse déclarer nuls des mariages qui avaient en eux-mêmes tout ce qu'il faut pour être de vrais mariages selon la nature et selon le Christ, à savoir l'union des âmes par le consentement et l'union des corps³. L'histoire apporta son appui aux défenseurs de cette thèse. L'évêque d'Orléans, entre autres, fit remarquer que « dans la primitive Eglise, les causes matrimoniales ne relevaient pas des (autorités) ecclésiastiques »⁴. Dans l'ensemble les Pères eurent conscience d'innover grandement en fixant à l'union conjugale d'autres conditions que le consen-

(= l'Ambrosiaster) et Augustin (30 juillet 1563) ; t. VI, p. 412 : intervention des théologiens mineurs citant en faveur de la pratique orientale les conciles occidentaux d'Arles, de Vannes, de Tribur, les papes Zacharias (en fait, apocryphe) et Grégoire III (15 août 1547) ; cf. aussi t. IX, p. 409, 478, etc. Sur le sujet, cf. FRANSEN dans *Scholastik*, 1954, p. 537-560.

2. Cf. DZ 977 ; le canon défend de dire que l'Eglise erre lorsqu'elle s'oppose à la dissolution du lien, même en cas d'adultère. Cela ne revient pas à dire qu'on ne saurait en aucun cas prendre en considération le cas de l'adultère.

3. Cf. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 676, intervention de l'évêque d'Orvieto.

4. *Conc. Trid.*, t. IX, p. 660. Noter que de nombreux Pères jugent calamiteux les mariages clandestins, mais ne voient vraiment pas comment l'Eglise pourrait les déclarer invalides, car rien ne leur manque pour réaliser l'essence du mariage ; cf. p. 647, 673, 680, 687, 688, 690.

tement des époux. Il est vrai que le droit canonique, comme le droit romain avant lui, déclarait certaines personnes inaptes à contracter mariage entre elles. Aussi s'efforça-t-on de comprendre l'invalidation des unions clandestines comme un cas d'« illégitimation » des personnes. Surtout, pour ne pas contredire l'histoire, on se garda bien de douter de la valeur des mariages secrets et sans forme du passé, et l'on donna à la décision les interdisant dans l'avenir la portée d'un décret purement disciplinaire⁵.

Les scrupules des Pères de Trente sont de nos jours trop oubliés, et rares sont ceux qui possèdent l'érudition nécessaire pour relativiser les décisions qui règlent notre présent⁶. Pour la grande majorité des fidèles, mariage chrétien et mariage religieux célébré à l'église sont deux notions coextensives ; ils imaginent l'obligation d'échanger le consentement matrimonial devant un prêtre « approuvé » comme un absolu intemporel. Pour apprendre le contraire, retournons-nous vers ces premiers siècles chrétiens, si proches encore de la mémoire des auteurs du décret *Tametsi* du concile de Trente. On y verra d'abord nos ancêtres dans la foi se mariant apparemment comme tout le monde, en tout cas sans passer à l'église. Ce fait massif et son explication n'accapareront toutefois pas toute notre attention. Les premiers chrétiens croyaient que l'originalité de l'Évangile marquait leur mariage et cette croyance se traduisit peu à peu par des décisions, des faits de mœurs, des rites touchant l'entrée dans la vie conjugale. Ainsi l'histoire des débuts du mariage chrétien offre deux aspects contrastés : acceptation globale de la législation profane, prise de conscience de lois propres à l'union des croyants. L'exposé qui va suivre se structurera selon ce contraste.

5. Décret *Tametsi*, DZ 990-992. Sur l'assimilation de l'invalidation des unions clandestines à une « illégitimation des personnes », cf. l'intervention décisive du patriarche d'Aquilée, *Conc. Trid.*, t. IX, p. 643.

6. La célébration du mariage aujourd'hui dans l'Église catholique est réglée par le Décret *Tametsi*, modifié par le Décret *Ne temere* (1907), qui détermine à quels prêtres les futurs époux doivent s'adresser.

Deux précisions préalables : par premiers siècles, nous entendons ici les cinq premiers, époque où l'Eglise est encore « reçue dans l'Empire romain », selon l'expression d'Optat de Milève. D'autre part, nous nous situons au plan de l'histoire des institutions, non de la théologie ou de la spiritualité. Le mariage sera considéré au moment où il se forme ou se contracte, et pas tellement comme une vocation ou comme un état : perspective étroite, mais nous n'avons pas à craindre que le lecteur s'y laisse enfermer.

I. LES CHRÉTIENS SE MARIENT COMME TOUT LE MONDE

1. *Principe du droit romain*

Les premières générations chrétiennes vécurent dans un monde où les coutumes et les religions étaient restées locales, tandis que la culture et l'instruction étaient devenues helléniques et le droit, romain. Or pour le droit romain, le mariage était une institution bien définie, dont on peut faire apparaître les grands traits en peu de mots. Les époux entraient dans l'état conjugal par consentement mutuel. Ce consentement à lui seul suffisait à constituer le mariage. Aucune forme, aucun rite particulier n'était exigé, qui serait venu s'ajouter ou aurait donné une expression requise à l'échange des promesses. Les fiancés ne se présentaient devant aucun magistrat et, sauf exception dans les hautes sphères de la société, n'invitaient aucun magistrat à leurs noces. La cohabitation, les gestes de la procréation étaient les suites normales de l'engagement réciproque mais, juridiquement parlant, n'en étaient que les suites. On appelle « consensuelle » cette conception du mariage, que le *Digeste* exprimait avec sa concision bien connue : « *Nuptias non concubitus, sed consensus facit* » (Ce n'est pas l'union sexuelle mais le consentement qui fait le mariage). Ce principe n'avait rien d'abstrait pour un juriste, qui considérait, par exemple, comme femme mariée l'épouse par procuration d'un soldat ou d'un matelot qu'elle n'avait jamais rencontré.

Si l'Etat ne s'accordait aucun rôle créateur dans l'établis-

sement du lien conjugal, il reconnaissait ce lien et le couvrait de sa protection. Il intervenait aussi en posant certaines conditions aux « légitimes noces ». Ainsi l'union des esclaves ne pouvait être à ses yeux un vrai mariage, ni l'union d'une personne libre avec un esclave, ni même, depuis Auguste, celle d'un membre de l'aristocratie sénatoriale avec quelqu'un de rang inférieur. En ces deux derniers cas toutefois le droit admettait l'existence d'une union inférieure au mariage, mais durable et légitime. C'était le « concubinat légal », plus proche au fond du mariage morganatique que de ce que nous appelons aujourd'hui concubinat. Mais cette institution, dont nous n'avons plus d'équivalent, ne possédait ni l'éclat ni les avantages familiaux de « justes noces »⁷. Ajoutons que le droit romain interdisait le mariage entre proches parents et connaissait encore quelques autres motifs d'empêchement, si l'on peut employer ce terme ecclésiastique, qui n'avait pas cours alors⁸.

Comme on peut s'en douter, fiançailles puis mariages s'inauguraient par des fêtes et des cérémonies. Des coutumes locales et familiales en fixaient le déroulement. De manière très générale, la promesse des fiancés s'exprimait par des

7. Jusqu'à Justinien (VI^e siècle), cette sorte d'union ne donnait pas aux enfants la légitimité ni en conséquence le droit à l'héritage. La notion de concubinat ne s'appliquait pas à l'union des esclaves ; pour eux l'usage, et non la loi, reconnaissait des mises en ménage appelées *contubernium* ; mais rien ne les garantissait contre l'arbitraire des maîtres ou la dispersion en cas de partage des esclaves à la mort de leur propriétaire. Nous aurons à revenir sur le mariage des esclaves.

8. Les interdictions de mariage en droit romain étaient parfois plus rigoureuses que celles de l'Eglise ; par exemple, pour décourager l'adultère, il était interdit d'épouser son amante devenue veuve. Les interdictions du droit romain n'ont pas tout à fait le sens des empêchements du droit canonique, bien qu'elles aboutissent aux mêmes résultats. « Le droit romain, fait remarquer M. Gaudemet, prétend obliger les époux à faire cesser l'union irrégulière ; il ne se prononce pas sur la question de savoir si ce lien a ou n'a pas existé dans le passé, problème qui domine la conception, nécessairement plus doctrinale, de l'Eglise » (*L'Eglise dans l'Empire romain*, p. 524).

paroles, mais aussi par le don d'un anneau à la jeune fille et par le rituel baiser. Au jour des noces, on attachait grande importance à la toilette de l'épousée, à son voile, puis à sa présentation au futur mari par une matrone initiatrice (la « *pronuba* »), à la jonction des mains des nouveaux époux, enfin au cortège qui conduisait la jeune femme de la maison paternelle à son futur foyer (la « *deductio in domum mariti* »). Tous ces usages étaient si liés à la vision du mariage antique que la loi ne pouvait les ignorer. Ils n'étaient point pour elle des conditions indispensables à la conclusion de « justes noces » ; mais ils lui servaient de publicité et de preuves. De même pouvaient attester les mariages les inscriptions des « *tabulae nuptiales* », tablettes que gardaient les archives familiales. Faisant place à l'inspiration personnelle, elles ne laissaient pas trop pressentir le style de nos registres d'état civil ou de sacristies, dont elles sont pourtant l'origine. Le contrat de dot prit lui aussi, surtout sous le bas Empire, valeur de signe indubitable de l'engagement matrimonial. Ce fut au point qu'au v^e siècle, l'absence de dotation passa pour preuve qu'on vivait en état de concubinat ou d'union libre⁹. Dans une perspective de contestation ou de procès, on conçoit aisément que les signes extérieurs du consentement conjugal, devenus « instruments » probatoires aux mains des juristes, aient joué un rôle disproportionné à leur importance théorique. A la limite, cette attention aux rites et aux écritures constituait une menace pour le principe du consensualisme (le consente-

9. Cf. un décret de l'empereur Majorien, en 458, déclarant illégitimes les enfants de la mère non dotée. A la même époque le pape saint Léon faisait de la dotation un élément quasi indispensable du mariage (*Lettre à Rusticus*, évêque de Narbonne, P. L. 54, col. 1204). Ces mesures concertées de l'Eglise et de l'Empire, alors chrétien, s'inscrivent dans une perspective de lutte contre l'union libre, que favorisait à cette époque la difficulté de prouver le mariage. Prise isolément, la lettre du pape Léon paraît s'opposer au consensualisme pur de la tradition juridique ; mais à la fin du même v^e siècle, le pape Gélase y revient sans ambiguïté. Sur cette question, cf. L. ANNÉ, *Les rites de fiançailles et la dotation pour cause de mariage sous le Bas-Empire*, Louvain, 1941.

ment seul fait les noces). Cependant, à ce principe, Rome ne renonça jamais.

Résumons. Le mariage romain n'était pas un mariage civil, bien que reconnu par la loi. Encore moins était-il un mariage religieux, bien qu'ordinairement accompagné de prières, de sacrifices et de rites exaltant la valeur sacrée du foyer. Né d'une décision qui n'avait besoin pour se poser de l'aide ni du magistrat ni du prêtre, le ferons-nous consister en un engagement personnel ? Le rôle prépondérant des parents, du « *paterfamilias* » surtout, dans le choix du premier mari de leur fille, nous empêche d'employer cet adjectif *personnel*. Disons plutôt que le mariage romain fut pour l'essentiel une institution familiale, reposant sur le principe consensuel.

Cette structure familiale et souple du mariage traditionnel favorisa, à n'en point douter, l'accord entre le christianisme et Rome sur le droit matrimonial. Les premières générations de fidèles ne songèrent point à édifier un « mariage chrétien », juridiquement défini, en face ou à côté du mariage « romain ».

2. Les chrétiens acceptent le mariage traditionnel

Aux deuxième et troisième siècles, les chrétiens de la « grande Église » affirmaient la légitimité et l'excellence du mariage contre les sectes « encratiques » qui liaient le salut au célibat. Un des arguments les plus employés en faveur de l'union conjugale était qu'elle répondait à l'ordre du Créateur au début de la *Genèse*. Ainsi justifiait-on solidairement tous les époux, les chrétiens comme les païens, tous compris dans la bénédiction initiale. Les noces de tout homme paraissaient honorables aux yeux de ces premiers croyants, en général sévères à l'égard de leur entourage idolâtre. Tertullien, dont on sait l'étroitesse d'esprit et le souci de réduire les rapports des fidèles avec les païens, trouvait bon qu'on assistât aux réjouissances et cérémonies nuptiales, quelle que soit la religion de celui qui invitait¹⁰. A l'intérieur de la communauté, on ne fit

10. Tertullien fait quelques réserves en raison des cérémonies idolâtriques dont les noces sont l'occasion ; mais, à tout prendre, elles ne sont que l'accessoire, finit-il par conclure : *P. L.* 1, col. 685-686.

jamais de distinction entre personnes mariées après et personnes mariées avant leur conversion et leur baptême, et jamais on ne demanda aux secondes une sorte de révision de leur mariage.

Ce n'est pas seulement pour les autres, mais bien aussi pour eux-mêmes, que les chrétiens reconnaissent la valeur du mariage traditionnel. « Ils se marient comme tout le monde », assure de ses frères dans la foi l'auteur anonyme de la *Lettre à Diognète*, et à sa suite plusieurs apologètes des II^e et III^e siècles¹¹. L'assertion est vague, mais elle s'éclaire par l'intention des auteurs : montrer dans la communauté suspectée d'incivisme une école d'obéissance aux lois. Nous comprenons donc que les chrétiens entrent dans la vie conjugale selon le droit en vigueur dans l'Empire. Qu'ils s'estiment liés par ce droit, nous le saisissons au passage d'un récit de Justin : on y voit une matrone convertie, désireuse de se séparer d'un mari impossible et lui signifier pour cela le « *repudium* » prévu par le Code. Or cette soumission aux lois et ce contrôle du magistrat en une affaire matrimoniale quelque peu scabreuse semblent aller de soi aux yeux du défenseur du christianisme¹².

Au mariage conclu selon les principes du droit en cours, les premières générations chrétiennes ne donnaient pas une forme juridique et liturgique propre. Tous les historiens récents l'admettent¹³. Pour en arriver là, ils eurent à réagir contre l'imagination de leurs devanciers, qui projetaient aux origines le schème d'un mariage chrétien inauguré par la bénédiction

11. Cf. *Lettre à Diognète*, V, 6; ATHÉNAGORE, *Supplique*, XXXIII; ARNOBE, *Adv. nationes*, I, 2.

12. JUSTIN, *II Apologie*, 6 (éd. HEMMER-LEJAY, p. 151).

13. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain*, Paris, 1958 p. 514-556; ESMEIN-GÉNESTAL, *Le mariage en droit canon*, 2 vol., Paris, 1929 (2^{me} éd.); L. ANNÉ, « La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Eglise latine jusqu'au VI^e siècle », dans *Ephemerides theol. lovan.*, 1935, p. 514 ss; Le BRAS, art. « Mariage », dans le *Dict. theol. cath.*; RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen der ersten Jahrhunderts*, Münster, 1962; *Nouvelle histoire de l'Eglise*, Paris, 1966, t. I, p. 209 (DANIÉLOU).

ecclésiastique. Quelques phrases d'Ignace et de Tertullien, il est vrai, donnent un certain soutien à leur reconstitution. Dans sa *Lettre à Polycarpe*, au tout début du II^e siècle, l'évêque d'Antioche déclarait : « Il convient aux hommes et aux femmes qui se marient de contracter leur union avec l'avis de l'évêque, afin que leur mariage se fasse selon le Seigneur, et non selon la passion »¹⁴. Cette demande du futur martyr n'a cependant pas de quoi embarrasser les partisans d'un mariage libre de forme. D'abord on ne saurait confondre une demande avec la description d'un état de fait ou la position d'un règlement. Ensuite le vœu d'Ignace va vers une consultation de l'évêque au sujet du mariage, non vers un mariage célébré par devant l'évêque. De toute manière ce vœu ne fit pas loi sur le sol où il fut prononcé : au III^e siècle la *Didascalie des Apôtres*, écrit canonique syrien, ne dit rien de l'intervention du clergé, quand il est question des unions entre chrétiens¹⁵.

Dans son exhortation *Ad uxorem*, Tertullien a de belles considérations sur le mariage, avec une note rare de spiritualité et de tendresse, et, au milieu de ces considérations, cette phrase où l'on a voulu voir une description assez précise des noces chrétiennes : « (Cette union) que l'Eglise conseille (*con-ciliat*), que l'oblation confirme, que scelle la bénédiction, que les anges proclament, que le Père céleste ratifie »¹⁶. Voilà bien là, s'est-on dit, pour l'Afrique du III^e siècle, l'attestation d'épousailles chrétiennes avec messe et bénédiction du célébrant ! Mais à y regarder de près, les expressions de Tertullien n'indiquent rien de tel. L'oblation, dans la langue de l'auteur, a bien

14. *Ad Polycarpum*, V, 2. On remarquera dans le texte français de « Sources chrétiennes » la note du traducteur (CAMELOT), témoin de l'interprétation ancienne de notre phrase (p. 139). RITZER, *Op. cit.*, p. 29, l'interprète selon l'idée générale du passage, « rien ne doit arriver sans l'évêque » ; il explique la mention particulière du mariage par le souci qu'a Ignace de voir écartées, grâce à la surveillance épiscopale, les alliances avec les païens.

15. Cf. RITZER, p. 32. L'hypothèse d'une réglementation imposée au temps d'Ignace et tombée en désuétude au III^e siècle serait à contre-courant de l'évolution observée en ce temps.

16. *Ad uxorem*, II, 8, 6, *Corpus christ.*, p. 393.

un sens eucharistique ; mais le texte ne parle pas d'une messe spécialement célébrée pour les nouveaux époux¹⁷. L'intervention de l'Eglise visée par le verbe *conciliare* est impossible à préciser ; de toute façon on ne peut y voir l'affirmation d'un rôle actif de la communauté hiérarchique dans la constitution du lien. Reste la « bénédiction » : mais rien ne dit que cette bénédiction soit un geste liturgique concret ; il peut fort bien s'agir ici de la bénédiction que le Créateur dispensa sur le couple originel (*Gen.*, 1, 28). Ou bien encore l'auteur pense à la prière de louanges des seuls époux¹⁸. Ces hypothèses, à première vue peut-être trop minimisantes, sont de beaucoup les plus sûres, si l'on songe qu'au temps d'Augustin le clergé d'Afrique ne paraît pas avoir béni les mariages.

En bref, les fidèles des trois premiers siècles se marient « comme tout le monde », savent cependant que leur union est « selon le Seigneur », mais ne semblent pas lui avoir donné une forme chrétienne.

3. Accord de base avec le droit de Rome

On sait les événements qui, au IV^e siècle, modifièrent de fond en comble la situation de l'Eglise dans la société : l'Edit

17. L'explication la plus vraisemblable est que Tertullien parle de l'effet sanctificateur sur le mariage de l'eucharistie reçue par les époux aux jours ordinaires de célébration liturgique.

18. Cette dernière hypothèse est celle de Ritzer, appuyée sur le sens de *benedictio* dans des passages antérieurs de l'*Ad uxorem*. Quant à la conception selon laquelle chaque chrétien en se mariant attire la bénédiction du Créateur, nous la trouvons nettement exprimée dans un écrit du IV^e siècle, le *Liber questionum N. et V. testamenti* (autrefois attribué à saint Ambroise) : « *Quomodo ergo dici potest male fieri aut non licere quod ex Dei benedictione et eo favente augmentum facit ? Cuius rei traditio et in synagoga mansit et in ecclesia celebratur, ut Dei creatura cum Dei benedictione jungatur* » (cité par RITZER, p. 47). Après l'*Ad uxorem*, Tertullien reviendra sur le mariage ; il en présentera la célébration comme se déroulant « *in facie ecclesiae* » (*De pudicitia*, 4, 4) ; il fera de l'évêque, des prêtres, des diacres et des veuves « ceux qui donnent les épouses » (*De monogamia*, 11, 1). Mais ces textes sont de la période montaniste de Tertullien ; ils ne décrivent pas ce qui se passe dans la « grande Eglise ».

de tolérance de 313, la juridiction des évêques reconnue par l'Empire en 318, l'établissement du christianisme orthodoxe comme religion d'état en 381. Le droit de Rome reçut l'influence humanisante et moralisatrice de l'Évangile : « petits » et esclaves furent un peu plus protégés, et la stabilité du foyer consolidée contre la facilité du divorce. Or, dans ce contexte favorable, les hommes d'Église ne projetèrent, ni de modifier la contexture juridique du mariage traditionnel, ni de créer à côté de lui un mariage « chrétien » régi par des règles ecclésiastiques. Leur attitude ne peut se ramener à une omission par inadvertance ; elle fut pour une bonne part réfléchie. C'est qu'on observait entre les lois de Rome sur le mariage et les vœux de la nature ou de l'Évangile un accord profond, que des divergences dans le détail n'invitaient pas à rompre.

Du mariage romain, les Pères des IV^e et V^e siècles acceptaient et appréciaient surtout le principe de base : le consensualisme. La décision de s'épouser (« *pactio conjugalis* ») crée le lien matrimonial (« *conjugium* ») écrit saint Ambroise vers 390¹⁹. Selon saint Augustin, « le mariage chrétien ne diffère de celui des païens que parce qu'il représente mieux le mystère de l'union du Christ et de l'Église... Chez les uns et chez les autres, le mariage est contracté par échange de consentements, conformément aux lois civiles », écrit le P. Anné²⁰. A la fin du V^e siècle, le pape Gélase fera passer dans ses *Décretales* cette conception qui donne comme porte d'entrée à l'état conjugal, non la cohabitation ou l'union charnelle, non des rites ou des formes, mais la seule décision des époux. Des raisons mystiques furent plus d'une fois invoquées pour appuyer

19. *De instit. virg.*, 6, P. L. 16, col. 316 : « *Non enim defloratio virginitatis conjugium facit, sed pactio conjugalis. Denique cum jungitur puella, conjugium est, non cum viri admixtione conjugitur* ». A la même époque saint Basile fait lui aussi reposer la formation du lien sur le consentement (*Ep.* 199, P. G., 39, col. 727). Cf. bibliographie plus ample dans GAUDEMET, *op. cit.*, p. 532.

20. *Art. cit.* dans *Ephem. theol. lovan.*, 1935, p. 514, appuyé sur AUGUSTIN, *De bono conjugali*, 18, P. L. 40, col. 387 ; *De civit. Dei*, XV, 16, P. L. 41, col. 458-460 ; *De nuptiis et concup.*, I, II, P. L. 44, 421 (sur le mariage de la Vierge), etc.

d'un point de vue chrétien le consensualisme romain : la fidélité promise entre futurs conjoints et créatrice de leur union ne constituait-elle pas une analogie de la foi qui lie le baptisé au Christ ?²¹. On remarquait aussi que l'union entre Joseph et Marie n'était un vrai mariage que dans la perspective consensuelle.

Cependant les fidèles des IV^e et V^e siècles prenaient de plus en plus l'habitude de faire venir le clergé à leurs noces et, en certaines régions, de les faire bénir. Mais plusieurs des textes, qui attestent ces usages, en montrent en même temps le caractère tout spontané et la liberté qu'on maintint à leur égard. Les sermons de saint Augustin et sa *Vie*, écrite par Possidius, nous apprennent que les chrétiens d'Hippone désiraient la visite de l'évêque à l'occasion des fêtes nuptiales. Mais lui ne juge pas la présence sacerdotale indispensable, ni même toujours souhaitable²². Par contre Jean Chrysostome exhorte dans ses homélies ses auditeurs d'Antioche, puis de Constantinople, à rendre le Christ présent aux jours de leurs noces par l'invitation et la bénédiction du prêtre. Mais son ton insistant révèle qu'il parle en faveur d'une coutume encore mal implantée dans le sol de l'Orient chrétien²³. Nous reparlerons des rites

21. Cf. AUGUSTIN, *De bono conjugali*, 18, 21, P. L. 40, col. 387-388 ; *De nuptiis et concup.*, 1, 11, P. L. 44, col. 420.

22. Cf. *Sermon* 332, 4, P. L. 38, col. 1463 ; *Vita*, 27, 4-5. L'attitude de Jérôme est sur ce point à rapprocher de celle d'Augustin. Pour saisir l'importance de cette présence ou de cette absence, se souvenir qu'il n'est pas question, alors, que les époux aillent à l'église ou chez l'évêque et son clergé. Lorsqu'Augustin participe aux fêtes nuptiales, on ne nous dit pas qu'il donne sa bénédiction, mais, comme témoin, il souscrit aux *tabulae nuptiales*. Sur cette question nous recommandons des notes polycopiées de M. JOURJON, « Les Pères ont-ils quelque chose à nous dire sur le mariage chrétien ? » dans *Pour une théologie du mariage*, 1965 (Séminaire universitaire, place abbé Larue, 69 - Lyon 5).

23. Cf. Première homélie dite *sur le mariage*, P. G. 51, col. 210 : rappel de la présence du Seigneur aux noces de Cana, dont l'image est aujourd'hui la présence du prêtre aux noces des chrétiens ; 48^e *Homélie sur la Genèse*, MONTFAUCON, IV, p. 566 : l'auteur sonde les mauvaises raisons de ceux qui négligent d'inviter le prêtre à leur

qui sont à l'origine de notre liturgie du mariage. Pour l'instant retenons surtout que ces rites n'ont rien d'obligatoire. Les pauvres en particulier s'en dispensent et n'en sont pas blâmés, car, comme le dira le pape Nicolas I^{er}, « d'après les lois, le consentement de ceux dont l'union se réalise suffit à lui tout seul »²⁴.

S'il était besoin d'une preuve supplémentaire pour établir le caractère facultatif des rites dans le mariage à l'époque patristique, le sort réservé aux secondes noces nous la fournirait. Dès le III^e siècle, des auteurs chrétiens (Athénagore, Tertullien, Origène) exprimaient leurs réticences à l'égard du remariage des veufs et des veuves. Autour de 315, le concile de Néocésarée traduisait ces réticences en mesure juridique, demandant aux prêtres de ne point paraître aux festivités des secondes noces (ce qui rendait impossible leur bénédiction). Or ces noces n'étaient point tenues pour illégitimes et condamnées. Pour bien le montrer, le Concile de Nicée demanda expressément aux ex-manichéens revenus à l'Eglise de communier avec les personnes remariées. Dans la suite, les Pères purent donner sur la « digamie », la « trigamie » ou la « polygamie » (ainsi appelaient-ils les mariages successifs) des avis quelque peu différents, un fait demeure, capital pour notre sujet : l'existence pendant plusieurs siècles de mariages reconnus par l'Eglise, avec refus de leur donner une forme liturgique²⁵.

mariage ; cf. MOULARD, *Jean Chrysostome, le défenseur du mariage*, Paris, 1923.

24. *Réponse au tsar des bulgares*. Cette réponse (année 866) contient la première description générale de noces typiquement chrétiennes, ce qui ne l'empêche pas de se terminer par la profession de foi au consensualisme que nous avons citée (P. L. 119, col. 978).

25. Ce sera seulement au VII^e siècle en Occident, au VIII^e en Orient qu'apparaîtra une liturgie pour la bénédiction des secondes noces. Bon résumé de la question dans St. GIET, *Les idées et l'action sociale de saint Basile*, Paris, 1941, 1^{re} partie, chap. 2. Essayer, comme certains auteurs, d'introduire une distinction entre le mariage fait naturel et le mariage sacrement, pour expliquer ces noces non bénies, est historiquement anachronique et théologiquement malencontreux.

Le consensualisme, principe du droit matrimonial romain, si bien accueilli par l'Église était, peut-on dire, un principe de liberté ; mais la liberté favorisée était celle de la famille bien plus que celle des individus : le père mariait ses enfants (au moins ceux qui étaient encore en son pouvoir) comme il l'entendait. Sur ce point mœurs païennes et mœurs chrétiennes différaient peu. Lorsque saint Paul conseillait les Corinthiens sur le mariage et la virginité il s'adressait aux parents (*1 Cor.*, 7, 36-39). Ce que l'on sait, par les inscriptions ou par divers récits, de l'âge des chrétiennes lors de leurs fiançailles laisse penser que le choix d'un époux était affaire bien plus familiale que personnelle. Ce fait doit revenir en mémoire, lorsqu'on veut expliquer la relative réserve des premiers auteurs chrétiens sur le chapitre de l'amour conjugal, alors que la symbolique de la Révélation lui fait si large place²⁶. Toutefois, sous l'Empire, l'autorité paternelle n'avait plus le poids et la rigueur qu'on lui avait connus aux temps républicains. « L'évolution des mœurs tendait à donner plus d'importance à la volonté des futurs conjoints », écrit Gaudemet. De cette évolution, les Pères furent témoins, et même approbateurs et conseillers. Ambroise donne aux enfants le droit de refuser le prétendant de leur père. Augustin veut que la mère ait sa part dans une décision qui regarde toute la famille²⁷. Cette sagacité cependant n'a rien d'opposé à l'esprit ni à la lettre du droit civil, rien donc qui brise l'harmonie que nous avons constatée en questions matrimoniales entre Rome et l'Église.

II. AUTRES LES LOIS DE CÉSAR, AUTRES CELLES DU CHRIST

Les chrétiens des premières générations eurent un sens aigu de la nouveauté apportée à l'homme par le Christ²⁸. Il serait

26. Sur ce thème qui déborde les cadres de notre sujet, on lira les belles pages du P. REFOULÉ dans *Chrétiennes des premiers temps*, Paris, 1965, p. 29-51.

27. Références dans GAUDEMET, *op. cit.*, p. 537 et 538.

28. Sur ce sens de la nouveauté chrétienne surgissant dans un monde vieilli, nous renvoyons à un article du n° 73 de *Lumière et Vie*, « Les premiers chrétiens face à leur monde », et à sa bibliographie (p. 3-25).

étonnant que ce sens n'ait pas marqué leur engagement dans la vie conjugale, d'autant qu'il leur avait été répété depuis Ignace d'Antioche, et même saint Paul, que leurs unions étaient « dans le Seigneur ». Ils ne crurent pas nécessaire, comme nous l'avons déjà dit, d'édifier un mariage « chrétien », en marge du mariage romain, mais il y eut pour eux une manière chrétienne de se servir de ce mariage de tout le monde et d'abord d'y entrer. On ne révolutionna pas le droit, mais, jusque dans le domaine juridique, il fut manifeste que le mariage des chrétiens avait quelque chose qui le distinguait.

1. Mariages déconseillés ou interdits aux chrétiens

Libre de formes, le mariage romain n'était pas absolument ouvert à tous, puisque certaines conditions de personne le rendaient illégal, telles la parenté trop proche ou l'inégalité des situations sociales. Les chrétiens se sont donnés de nouveaux motifs à interdire le mariage, de nouveaux empêchements, serions-nous tentés de dire, si le terme n'avait pris un sens trop précis dans le langage canonique actuel.

Plusieurs conciles locaux du IV^e siècle, tant en Orient qu'en Occident, assimilèrent à l'inceste l'union du veuf ou de la veuve avec sa belle-sœur ou son beau-frère et l'interdirent en conséquence²⁹. Nul sans doute ne désire que nous épiloguions sur cette sévérité ; il faut y voir un écho de l'Ancien Testament (*Lév.*, 18, 16).

De graves discussions s'élevèrent très tôt dans l'histoire de l'Eglise à propos des mariages entre chrétiens et non-chrétiens. Les lettres des Apôtres déjà laissent supposer l'existence de tels mariages, ne leur font aucune opposition de principe, émettent le vœu que, par son exemple, l'épouse croyante soit pour le mari païen une question salutaire³⁰. Cette perspective, opti-

29. Cf. pour l'Espagne, concile d'Elvire, can. 61 ; pour l'Egypte, *Canons des apôtres*, 18 ; pour l'Asie Mineure, concile de Néocésarée, can. 2 et BASILE, *P. G.* 32, col. 724 A ; pour la Gaule, *Epist. ad gallos episcop.*, 9. Le droit romain interdisait le mariage du veuf avec sa belle-mère.

30. Cf. *1 Cor.*, 7, 12-17 ; *Tite*, 2, 5 ; *1 Pierre*, 3, 1-2. Notre sujet aurait pu nous amener à dire ici quelques mots du privilège paulin ;

miste (disons), sur les unions « mixtes », est encore au III^e siècle celle de Clément d'Alexandrie³¹. Mais Tertullien, au même moment, dépeint le mariage de la chrétienne avec un païen sous les plus sombres couleurs : il est inauguration d'une existence pleine de périls, de tourments et de trahisons. Les pages de l'*Ad uxorem* consacrées à ce thème sont outrancières et injustes, à coup sûr, en ce qu'elles supposent l'époux non-croyant nécessairement grossier et tyrannique ; mais elles sont précieuses par leurs nombreux détails pris sur le vif. Citons-en quelques lignes : « Comment une femme chrétienne peut-elle se soumettre à la disposition de l'Eglise, lorsqu'elle a auprès d'elle un serviteur du diable, fait exprès pour empêcher les fidèles d'accomplir leurs devoirs ? Si c'est un jour de station, il voudra la conduire au bain ; s'il faut jeûner, le mari l'obligera à faire un festin ; s'il y a une procession, jamais les occupations du ménage ne seront aussi pressantes. Quel est le mari (païen) qui permettra à son épouse de visiter les frères du quartier, d'aller dans les pauvres maisons des étrangers ? Qui la laissera se rendre aux assemblées nocturnes ? »³². Ce tableau fait, on conçoit la conclusion pratique : les chrétiens doivent se marier entre eux. Tertullien n'était pas un évêque ; son avis n'avait qu'un caractère privé. Mais quelques décennies après l'*Ad uxorem*, l'évêque de Carthage, Cyprien sera impératif : « Il ne faut point contracter d'unions avec les Gentils »³³. Ne confondons cependant pas sa position avec celle de l'Eglise de son temps.

mais en ses débuts il pouvait facilement s'insérer dans l'obéissance aux lois romaines. Dans les premières générations chrétiennes, les mariages mixtes étaient à peu près inévitables, étant donné le petit nombre des fidèles ; par ailleurs une forte proportion d'entre eux entraient, déjà mariés, dans l'Eglise.

31. *Stromates*, IV, 20, 127. Clément développe ce que dit saint Paul ; il sait aussi de tous les mariages mixtes ne sont pas heureux.

32. *Ad uxorem*, II, 2-6. La suite contient de nombreuses indications sur les mœurs tant païennes que chrétiennes.

33. *Testimonia*, III, 62 ; cf. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949, p. 220-260. C'est à cet auteur que nous empruntons la traduction de l'*Ad uxorem*.

Au IV^e siècle, les synodes se multiplient et nous sommes mieux éclairés sur les décisions de l'Eglise face aux unions mixtes. Le concile d'Elvire, quelques années avant la fin des persécutions, blâme les parents qui donnent en mariage leurs filles aux païens et les excuse un peu en notant que dans la communauté l'élément féminin l'emporte sur le masculin. Quoi qu'il en soit, aucune sanction n'accompagne ce blâme, alors qu'une pénitence de cinq ans est infligée à ceux qui accordent la main de leurs enfants aux juifs ou aux hérétiques. L'excommunication à vie est portée en cas de mariage avec un « prêtre des idoles »³⁴. Le concile d'Arles en 314 se montre plus exigeant encore : toutes les unions de chrétiennes avec un païen entraînent une exclusion (temporaire) de la communion³⁵. Ces mesures ne semblent pas avoir empêché chrétiens et non-chrétiens de s'épouser. Elles n'avaient d'ailleurs qu'une portée locale et temporaire. Ainsi saint Augustin, qui déconseillait le mariage avec les païens, avoue que « rien n'est prescrit sur ce point »³⁶. Par contre l'interdiction d'épouser un juif était sanctionnée par les lois de l'Eglise et aussi par celles de l'Empire (en 339 et 388).

L'Eglise lutte donc avec plus ou moins d'acharnement contre les unions mixtes qui mettent en danger la foi des chrétiennes³⁷. Selon les lieux, on la voit également s'opposer aux mariages des évêques, prêtres, diacres, vierges consacrées et

34. Can. 15, 16 et 17. On trouve ces canons dans les différentes éditions de l'*Enchiridion* de KIRSCH.

35. Can. 11 : « *De puellis fidelibus quæ gentilibus junguntur : placuit ut aliquo tempore a communione separantur* » : la sanction frappe ici les époux et non pas les parents comme à Elvire.

36. Cf. *De fide et opere*, 21, 37 : nous constatons par là que l'injonction de saint Cyprien n'était pas une loi. Un concile de Carthage en 417 porte un interdit contre les mariages avec les païens, mais seulement en ce qui concerne les enfants des évêques et des clercs ; mesure identique au concile de Chalcedoine (cf. HEFELE, *Histoire des conciles*, III, p. 114).

37. Que, dans ces mesures prises contre les unions mixtes, l'Eglise des premiers siècles ait eu surtout en vue la protection de la foi, on en a la preuve dans le fait qu'elle ne s'en prit jamais à l'union d'un chrétien avec une païenne, jugée sans péril.

veuves. Chacun sait que la première prescription en faveur du « célibat ecclésiastique » date du concile d'Elvire (autour de 310). Il y fut décidé d'« interdire tout rapport avec leurs épouses aux évêques, prêtres, diacres, clercs employés au saint ministère. Qu'ils s'abstiennent de la procréation ; s'ils ne s'en abstiennent pas, qu'ils soient démis de l'honneur de la cléricature »³⁸. A la fin du IV^e siècle, la pratique espagnole s'étend à tout l'Occident, comme en témoignent les lettres du pape Sirice et les conciles de Carthage. Au concile de Nicée l'Orient a refusé d'imposer le célibat aux clercs. Mais il connaît celui des moines, des vierges consacrées, des diaconesses, des veuves. Les canons de saint Basile annoncent un redoublement de sévérité contre ceux et celles qui prétendraient contracter mariage en dépit du vœu de chasteté : jusqu'alors on ne leur infligeait que des pénitences temporaires ; on exigera désormais d'eux la séparation d'avec leur conjoint, sous peine d'être privés à jamais de la communion³⁹. Un siècle après, le concile de Chalcédoine fait sienne la mesure rigoureuse de Basile, tout en laissant aux évêques le soin de trouver des accommodements, s'ils le jugent bon (canon 16).

L'indissolubilité du mariage est une valeur que nous nous attendons à voir défendre par l'Eglise tout autant que la virginité consacrée. Et si l'on n'est pas averti des fluctuations de l'histoire, on est plutôt surpris par la souplesse et l'indulgence des premières générations chrétiennes. Le droit à un nouveau mariage n'est refusé à l'époux trompé et abandonné sans motif par sa femme ni par Origène ni par Lactance, ni par Basile, ni par Chrysostome⁴⁰. Ils interprètent la fameuse incise de

38. Can. 13. On saisit d'emblée la différence avec la situation d'aujourd'hui : les clercs auxquels le concile s'adresse sont mariés ; on leur demande de s'abstenir de leurs épouses quand ils accèdent au diaconat, ce qui peut arriver tard dans leur vie.

39. Can. 18 des *Lettres à Amphiloque*, P. G. 32, col. 717.

40. Cf. ORIGÈNE, *Comm. sur Matthieu*, P. G. 14, col. 16-24 ; LACTANCE, *Inst. div.*, VI, 23, P. L. 6, col. 720 ; BASILE, *Lettre à Amphiloque*, can. 9 et 48, P. G. 32, col. 678 et 732 ; CHRYSOSTOME, *Comm. sur Matthieu*, hom. 17, MONTFAUCON, t. 7, p. 259. Noter qu'Origène étend à la femme « innocente » l'indulgence que Basile

saint Matthieu (5, 32) en faveur de leur concession et assimilent l'adultère à la mort de l'épouse. Leur avis sera canonisé dans l'Eglise d'Orient par le concile Quinisexte en 692. L'Eglise d'Occident, on le sait, choisira une voie plus rigide. Mais aux IV^e et V^e siècles le choix n'était pas fait. Les évêques réunis aux synodes d'Arles (314) de Vannes (465) et d'Agde (506) admettent qu'il y a de « justes motifs » de divorce, ouvrant la voie à un nouveau mariage. Saint Hilaire et l'Ambrosiaster comprennent comme les Pères grecs l'incise de saint Matthieu ; saint Jérôme n'hésite pas à appeler « veuve » Fabiola séparée d'un premier mari à la conduite scandaleuse et qui va en épouser un autre⁴¹. Saint Augustin passe pour le tenant d'une conception absolue de l'indissolubilité. C'est bien ainsi qu'il apparaît dans son *Commentaire du Sermon sur la Montagne* de 396, dans ses traités *De bone conjugali* de 401 et *De conjugis adulterinis* de 419. Mais Augustin polémique et l'historien doit enregistrer le fait que l'opinion courante des fidèles et même des prélats d'Afrique est contraire à la sienne : on ne regarde pas comme adultère l'époux remarié, s'il a été victime de l'abandon de sa première femme. D'ailleurs, dans le *De fide et operibus* en 413 (moment d'hésitation peut-être ?), l'évêque d'Hippone n'incrimine que de faute « vénielle » cet époux remarié⁴². Si le pape Innocent I^{er} et le concile d'Angers (en 453) excommunient sans distinction les divorcés remariés, on ne saurait dire qu'ils sont les témoins d'une tradition alors dominante dans l'Eglise⁴³.

Les variations de l'époque patristique sur le cas de l'époux « injustement » abandonné ne l'empêchent pas de tenir ferme

(ou les canons qui sont à son nom) restreint résolument à l'homme. Sur ce sujet, cf. BONSIRVEN, *Le divorce*, p. 84 ss ; ROUSSEAU, « Divorce et remariage. Orient et Occident », dans *Concilium*, n° 24 (1967), p. 107-125.

41. Cf. *Lettre à Oceanus*, t. 4 des *Lettres de JÉRÔME* (Coll. des Universités de France), Paris, 1954, p. 39-52.

42. *De fide et opere*, 19, 35 (trad. PEGON dans la « Bibliothèque augustinienne », t. VIII, p. 433). Dans la même collection, t. II p. 27 et 119, traduction du *De bono conj.* 3, 3 et du *De conj. adult.*, 6, 6.

43. Lettre d'Innocent I^{er} à l'évêque de Toulouse, *P.L.* 20, col. 500.

pour l'indissolubilité du mariage. Le contraste entre le païen qui admet le divorce et des motifs de divorces variés et le chrétien dont la fidélité conjugale se veut reflet de la fidélité sans repentance de Dieu est un thème cher aux écrivains ecclésiastiques. C'est en développant ce thème que Jérôme lance sa formule frappée : « Autres sont les lois de César, autres celles du Christ ». Bien avant lui, Justin opposait la « loi humaine » qui autorise les épousailles multiples et celle « donnée par notre Didascale ». Athénagore, Grégoire de Naziance, Jean Chrysostome et Augustin mettent en conflit une législation qui relâche le lien conjugal et le respect chrétien pour l'unité du couple⁴⁴. Lorsque les premières invasions au v^e siècle multiplièrent les cas de captivité, les Pères furent unanimes à condamner la solution romaine qui autorisait un nouveau mariage des époux séparés par violence⁴⁵.

Les conciles prononcent contre les divorcés remariés des peines d'excommunication à vie (ou tant que durera l'union incriminée)⁴⁶. Mais, comme de nos jours d'ailleurs, ces chrétiens en marge des règles de l'Eglise ont pour eux la loi civile. Celle-ci se modifie, il est vrai, depuis que Constantin subit l'influence des évêques. Les motifs de divorce sont ramenés à trois. Mais c'est encore trop. Les prélats aimeraient une plus grande harmonisation entre la législation civile et l'idéal ecclésiastique. Un concile de 407, à Carthage, du vivant de saint Augustin, demanda aux empereurs qu'un décret fût rendu pour obliger les époux séparés à se réconcilier ou à vivre dans la continence (canon 8). Ce vœu fut sans effet. Les évêques eurent encore beaucoup à attendre, avant que les « lois de ce monde » se confondent avec celles de leur « Didascale ».

44. Cf. JUSTIN, *I Apol.*, 15 ; ATHÉNAGORE, *Supplique*, 33 ; JÉRÔME, *Ep.* 87 (à Oceanus) ; GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Ep.* 186 ; CHRYSOSTOME, *De libello repudii*, 3, 1 ; AUGUSTIN, *De nupt. et conc.*, 1, 10.

45. Voir bibliographie de la question dans GAUDEMET, *op. cit.*, p. 542-543. Les conciles du haut moyen âge eurent parfois des attitudes plus souples que les Pères du v^e siècle.

46. Cf. can. 9 et 10 d'Elvire, can. 25 d'Agde.

Dans le cas d'un éventuel remariage des divorcés, dans quelques autres cas aussi signalés plus haut⁴⁷, l'Eglise veut manifestement voir suivre par les siens d'autres lois que celles de la Cité terrestre. S'ensuit-il qu'elle refuse de tenir pour valides des unions que reconnaît l'Etat ? Il est difficile de répondre, la question de la validité — c'est-à-dire de l'existence réelle du mariage — ne semble pas s'être posée en termes clairs à l'époque que nous envisageons. Les auteurs chrétiens se situent à un plan moral, sauf peut-être Augustin dans le *De bono conjugali* ; les conciles édictent des règlements pénitentiels. La perspective est celle des fautes à éviter ou à réparer. On constate que certains mariages, contractés selon le droit de Rome, ne sont pas acceptables pour un chrétien ; on ne s'interroge pas sur l'être réel ou apparent de ces mariages. Esmein, auteur très prudent, fait bien le point de cette attitude de l'Eglise au v^e siècle : « (Elle) ne pouvait toucher aux lois de l'Empire ; elle ne pouvait pas faire que les mariages contractés conformément à ces lois ne fussent valables aux yeux de l'Etat. Elle pouvait seulement demander compte aux fidèles, à son point de vue particulier, des mariages qu'ils contractaient contrairement à ses ordres... Si l'Eglise en vint parfois à ordonner la séparation des époux unis contrairement à ses principes, ce n'est pas qu'au point de vue légal, elle put prononcer la nullité de ces unions, mais elle faisait de cette séparation la condition même de la pénitence efficace : pour rentrer au bercail, les époux devaient s'y soumettre »⁴⁸.

Toutefois, traitant comme n'ayant pas droit à la vie conjugale des personnes légalement mariées, l'Eglise marquait par les faits une certaine distance entre l'ordre juridique ou sociologique et la réalité profonde du mariage « selon le Seigneur ». D'une part, encore proche de ses origines, la com-

47. Cas de l'union d'un veuf avec sa belle-sœur, cas du mariage avec un « prêtre des idoles », cas du mariage de la vierge consacrée après saint Basile, ensemble de cas où l'on n'admet pas la réconciliation avant la mort ou la cessation de la cohabitation.

48. ESMEIN-GENESTAL, *Le mariage en droit canonique*, 2^{me} éd., Paris, 1929, t. I, p. 2 et 3.

munauté ne pouvait oublier que le mariage avait existé avant elle, avait été défini par d'autres qu'elle. D'autre part, elle savait qu'elle apportait sur le mariage comme un dernier mot, un éclairage qui présiderait au rétablissement de l'ordre primitif⁴⁹. Ne parlant pas d'invalidation, l'Eglise des Pères n'a pas encore pris conscience des pouvoirs que lui reconnaîtront les canonistes médiévaux ; mais déjà elle se sent responsable du mariage des siens.

2. *L'union des esclaves honorée par les chrétiens*

Pour les chrétiens, avoir d'autres lois que celles de César ne veut pas seulement dire s'interdire des unions légalement reconnues. Cela consiste aussi, en sens inverse, à reconnaître la licéité et l'honorabilité d'unions auxquelles la société refuse le titre et le droit de mariage. Ce disant, nous pensons à l'attitude de l'Eglise par rapport à la vie conjugale des esclaves.

L'absence de droit à disposer de ses amours et affections fut un aspect très cruel de l'esclavage antique. Deux répliques de Plaute nous émeuvent encore, concentrant le drame d'existences condamnées à être sans cesse brisées : la jeune esclave Silenium déclare : « Mon erreur, ma folie me font cruellement souffrir. Je désire qu'il me soit possible d'aimer perpétuellement un seul homme et de lui consacrer ma vie » ; son compagnon Gymnasium lui répond : « C'est le privilège des matrones, cela, ma Silenium ! »⁵⁰. Du temps de Plaute à celui de l'expansion chrétienne, le sort des masses serviles s'améliora ; mais pas considérablement. Le droit au mariage n'existe toujours pas pour l'esclave. Sans doute il peut se mettre en ménage avec une compagne, et cette union privée — dite *contubernium* — a bien des apparences de vie conjugale, au moins tant que le maître l'agrée ; car tout reste suspendu à

49. L'idée que le chrétien est celui qui a le secret du mariage, tel qu'il fut en son commencement, et lui garde fidélité, se trouve déjà chez Athénagore : *Supplique*, 33.

50. *Cistellaria*, I, 1, 80, cité d'après ALLARD, *Les esclaves chrétiens*, Paris, 1900, p. 184, ouvrage déjà ancien mais toujours précieux.

son arbitraire : il peut disperser les familles serviles ou, au départ, s'opposer à des unions jugées inopportunes⁵¹.

Le christianisme ne sut — ou plutôt ne put — se poser la question de l'esclavage dans son ensemble. Il s'efforça cependant de moraliser, et en fait d'humaniser, la vie de l'esclave et ses rapports avec ses maîtres. On s'intéressa en particulier à ce que chacun puisse avoir une vie conjugale authentique. Pratiquement on voulait abolir la distinction entre le *contubernium* et le mariage légal. Durant les trois premiers siècles les moyens employés pour y arriver étaient purement psychologiques et n'avaient d'efficacité qu'à l'intérieur de la communauté. Les *Constitutions apostoliques* font un devoir aux esclaves eux-mêmes de respecter, comme un mariage, leurs unions de fait ; elles dressent devant les maîtres l'idéal de la maison chrétienne où l'on se préoccupe que tous les serviteurs soient mariés jeunes et honorés comme des époux et des épouses⁵².

Les esclaves chrétiens soumis à des maîtres païens devaient connaître de terribles difficultés. L'Église ne les ignorait pas. La *Tradition apostolique* d'Hippolyte par exemple, dont on sait avec quelle sévérité elle fixe les conditions d'accès au

51. Il était encore courant aux premiers siècles de notre ère que les maîtres réservent les jeunes esclaves à la prostitution ou estiment que ceux qui n'avaient pas d'union fixe étaient de meilleur rendement que les autres. Pour les esclaves qui vivaient en *contubernium*, la mort du maître était une catastrophe car les héritiers avaient le droit de diviser les familles serviles dans le partage des biens. Toutefois la loi protégeait la stabilité des foyers d'esclaves si le testateur avait exprimé sa volonté de voir respecter les *contubernia* de sa maison. Cette volonté était même présumée dans certains cas. C'est devant des faits de ce genre que les historiens parlent d'une amélioration du sort des esclaves sous l'Empire. On jugera que c'est une amélioration bien relative.

52. Cf. *Constitutions apostoliques*, III, 34 et VIII, 32. Les *Constitutions* sont une compilation du IV^e siècle mais elles renvoient à des décisions prises au temps des persécutions. Le conseil de marier jeunes ses esclaves revient sous la plume de Jean Chrysostome et d'Augustin. Avoir dans une maison de jeunes esclaves célibataires était une source de perversion pour tout le monde.

catéchuménat, admettait au baptême « la concubine de quelqu'un, si elle est son esclave, si elle a élevé ses enfants et n'a de relations qu'avec lui »⁵³. Il y a bien des chances que cette mesure ait été prise en faveur d'esclaves, auxquelles on ne pouvait tenir rigueur d'un état qui leur était imposé par violence.

La mesure la plus révolutionnaire en faveur des esclaves semble bien avoir été celle prise dans les premières années du III^e siècle par l'évêque de Rome Callixte. Il admit comme licite et honorable l'union entre les matrones et leurs esclaves ou autres gens de rang inférieur. Cette décision ne nous est connue que par les ennemis du prélat, qui, ainsi, sans le vouloir, lui rendent hommage. L'un d'eux, Hippolyte, en rend compte dans les termes suivants : « Aux femmes non mariées que l'ardeur de l'âge porte vers un homme de condition inférieure — libre ou esclave — qu'elles ne peuvent épouser sans déroger, il permit de vivre ensemble ». La hardiesse de Callixte fut, au fond, de tenir aux réalités plus qu'aux titres juridiques. Et c'est ce qui choqua en son temps le formalisme de ses adversaires : Hippolyte terminait son attaque en notant que la mesure de l'évêque faisait tenir « pour époux » ceux que n'unissaient « aucun mariage légal »⁵⁴. Malheureusement (on nous permettra de prendre ici parti) les chrétiens ne se maintinrent pas à ce degré d'audace. Aux IV^e et V^e siècles, des per-

53. Cf. *Tradition apostolique*, 16 (trad. BOTTE, « Sources chrétiennes », p. 46). On peut entendre ici *concubine* au sens d'une personne engagée dans une union inférieure ou *concubinat* légal. Mais nous pensons qu'il s'agit plutôt d'une véritable union libre, puisqu'on demande à la femme d'être fidèle, sans mentionner les dispositions de l'homme. Notons à ce propos que l'Eglise ne fera pas de distinction entre « justes noces » et concubinat légal. Ainsi le concile de Tolède en 400 autorise tout homme à « avoir une femme — épouse ou concubine — pourvu qu'elle soit unique » (can. 6).

54. HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, IX, 12 (trad. SIOUVILLE, Paris, 1928). Sur ce sujet, cf. GAUDEMET, « La décision de Callixte en matière de mariage », dans *Studi in onore di Paoli*, Florence, 1956, p. 333-344.

sonnages comme saint Ambroise ou saint Léon n'admettent plus les mariages « inégaux » que la loi ne tolère pas⁵⁵.

Depuis Constantin, l'Eglise et l'Empire tendaient à harmoniser leur législation. Les esclaves eurent à s'en louer : il fut dès lors interdit de disloquer les familles serviles. Mais les esclaves continuaient à ne pouvoir s'unir entre eux qu'avec l'agrément des maîtres.

C'est en s'intéressant au sort de l'esclave, nous semble-t-il, que les chrétiens eurent au maximum le sens qu'en parlant mariage, le droit civil et la langue évangélique n'atteignaient pas exactement la même réalité. Ils ne révolutionnèrent pas le droit, mais comprirent qu'en certains cas, il fallait se situer « au-delà des lois ».

3. Aux sources d'une liturgie du mariage

Les journées des fiançailles et du mariage se célébraient chez les chrétiens, comme dans leur voisinage païen, par des fêtes et rites que réglaient les coutumes. Un nouveau schème de célébration ne fut pas proposé aux fidèles de l'Eglise. Mais la conviction qu'ils avaient de « s'épouser dans le Seigneur » se traduisit par des abstentions, des significations nouvelles données à des gestes antiques, et même quelques rites nouveaux insérés dans la trame des festivités traditionnelles.

On demandait aux chrétiens de bannir de leurs noces toute trace d'idolâtrie. Cela allait de soi, mais devait faire quelque difficulté en cas de mariage mixte : on en a un écho dans Tertullien. Les moralistes de la communauté s'en prirent aussi aux réjouissances trop luxueuses, trop bruyantes et parfois indécentes, qui accompagnaient en particulier la « *deductio* » de l'épouse à son nouveau foyer. La « *deductio* » elle-même eut mauvaise presse chez les auteurs chrétiens. Mais le fidèle moyen en perpétuait la pratique au V^e siècle encore. Aimait-il

55. AMBROISE, *De Abrahamo*, I, 3, 19 ; LÉON, *Lettre* 167, P. L. 54, col. 1204.

vraiment la grossièreté ; ou bien sont-ce ses censeurs qui étaient trop sévères ? Les deux à la fois sans doute⁵⁶.

Certains usages choquèrent un temps dans l'Eglise, à cause de leur relent de paganisme ; mais on finit par les accepter, grâce à la nouvelle signification qu'on leur attribua. Ainsi voyons-nous Tertullien parler du couronnement des époux comme d'un geste idolâtrique que le chrétien s'interdit, alors que Jean Chrysostome, deux cents ans plus tard, fait de la couronne de l'épousée le signe d'une victoire de la chasteté ; en Orient le rite du couronnement s'est d'ailleurs perpétué jusqu'à nos jours ; en Occident il n'est guère attesté ; cependant le pape Nicolas I^{er} assure que de son temps (VIII^e siècle) on garde des couronnes dans les églises⁵⁷.

Les fiancés chrétiens semblent avoir donné une importance particulière à l'anneau qui était remis à la jeune fille. Il symbolisait la foi jurée, mais du même coup le lien entre cette foi jurée et le Christ qui préside à l'échange des promesses. En témoignent, plus que des textes littéraires, des anneaux anciens retrouvés en divers pays et dont dom Leclercq a recueilli les inscriptions⁵⁸.

Dans la célébration traditionnelle du mariage proprement dit, les chrétiens privilégièrent le rôle du voile. On l'étendait sur les nouveaux époux, ou bien, ce qui est plus attesté, sur l'épouse seule. Ambroise et le pape Sirice parlent de cette imposition du voile comme de l'élément le plus marquant des cérémonies nuptiales⁵⁹.

56. Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. in Gen.*, 48 et 56, 2 ; *In 1 Cor.*, 7, 2, P. G. 54, col. 443 et 488 ; 51, col. 210.

57. NICOLAS I^{er}, P. L. 119, col. 880 ; TERTULLIEN, *De corona*, XIII, 4.

58. Article « Mariage » du *Dict. arch. chrét. lit.* L'anneau des fiançailles devint dans la suite l'anneau du mariage. Les premiers chrétiens insistaient sur le devoir de prendre au sérieux les promesses de fiançailles.

59. AMBROISE, *Ep.* 19 (à Vigile), P. L. 16, col. 984. Le rite de la *velatio* est attesté dans le *De virg.*, 5, 26, P. L. 16, col. 272 ;

De plus grande portée dans l'histoire de la sacralisation du mariage chrétien fut l'habitude qu'on prit de plus en plus d'inviter le clergé. Nous avons déjà parlé de cette invitation pour dire qu'elle n'avait rien d'indispensable. En Afrique, au temps de saint Augustin, on attendait de l'évêque qu'il souscrive aux «*tabulæ nuptiales*», ce qui était le traiter comme un témoin de marque⁶⁰. En Asie Mineure, au temps de saint Grégoire de Naziance, l'évêque ou le prêtre joignait les mains droites des deux futurs époux. En l'occurrence, il jouait le rôle de la matrone initiatrice du mariage romain⁶¹.

La présence du clergé aux noces fut tôt liée à la bénédiction, rite spécifiquement hébraïque ou chrétien. Si l'Afrique du v^e siècle semble encore l'ignorer, l'Egypte la pratiquait du vivant de Clément d'Alexandrie⁶². Au iv^e siècle, l'Italie et l'Orient chrétiens la considèrent comme devant normalement accompagner les premières noces⁶³. Cent ans plus tard, le rite domestique évolue vers une liturgie publique : les *Statuta ecclesie antiqua*, recueil qui vit le jour dans le midi de la Gaule, nous montrent les fiancés, non plus accueillant le clergé à la maison, mais conduits à la bénédiction du prêtre par les parents ou les paranymphes (garçons d'honneur)⁶⁴. Ainsi la célébration cesse d'être familiale. Son caractère public ne va cesser

l'Exhort. virg., 6, 34, col. 346 ; dans les *Carmina* de PAULIN DE NOLE, XXV ; dans la *Lettre* du pape Sirice à Himère, P. L. 13, col. 1136 ; dans le *Sacramentaire léonien*, XXXI. Le voile de l'épousée jouait un rôle chez les Hébreux comme chez les romains ; il avait déjà un sens d'affirmation d'indissolubilité. Le geste d'imposition est peut-être spécifiquement chrétien.

60. *Sermon* 332, 4, P. L. 38, col. 1463.

61. *Ep.* 193 (à Procopios), P. G. 37, col. 315.

62. *Pedag.*, III, 11, 63, 1.

63. Pour l'Italie, mêmes références qu'à la note 59 ; bénédiction et imposition du voile semblent aller de pair pour Ambroise et Sirice. Pour l'Orient, cf. les conciles de Néocésarée et de Laodicée (qui interdisent la bénédiction des secondes noces) ; cf. aussi JÉROME, *Contre Jovinien*, IX, 40, P. L. 23, col. 270.

64. Cf. BOTTE, « Le rituel d'ordination des *Stat. eccl. antiq.* », dans *Rech. theol. anc. méd.*, 1939, p. 223-241.

de s'accroître. Le *Sacramentaire léonien*, dont Jungmann fait remonter les textes à l'année 540 environ, contient les prières d'une première messe « *pro sponso* » et des formules de bénédiction⁶⁵. La cérémonie nuptiale, telle que la décrit le pape Nicolas au tsar des Bulgares en 866, se déroule entièrement à l'église. Les fiancés y sont amenés « avec les offrandes qu'ils doivent offrir à Dieu par la main du prêtre » ; ils y reçoivent la bénédiction avec le « voile céleste », et ils sortent, la tête couronnée.

CONCLUSION

Les évêques, qui ont gardé la tradition romaine dans les temps barbares puis féodaux, voient s'amplifier leur rôle social, administratif, politique. Du x^e au xii^e siècles, les causes matrimoniales, et le droit traditionnel de l'Etat à reconnaître le mariage, passent entre leurs mains. Les théologiens savent ce que veut dire que l'union conjugale soit sacrement ; les canonistes élaborent la théorie des empêchements. Il semble que la chrétienté ne connaisse qu'un seul mariage, et naturellement un mariage religieux, liturgiquement ordonné. Pas tout à fait cependant : le principe romain du consensualisme n'est pas mort. Aussi reste-t-il admis, comme l'écrit une historienne du droit à propos du xiv^e siècle, que la « bénédiction nuptiale n'est qu'une cérémonie de piété, nullement indispensable ; les époux en échangeant leur consentement se donnent le sacrement de mariage »⁶⁶. Dans la réalité concrète du moyen âge cela veut dire que le mariage clandestin — sans témoins et sans rites — est un authentique mariage. Mal considéré, déconseillé, réprimé souvent, on le dit valide et il produit ses effets réels et juridiques.

Le concile de Trente, par le décret *Tametsi* en novembre 1563, obligea les chrétiens à annoncer leur mariage (par des

65. *Missarum solemnia*, t. I, p. 91. Pour le *Sacramentaire* lui-même, cf. note 59.

66. Juliette DE TURLAN, « Une licence de mariage au xiv^e siècle », dans *Etudes d'histoire du droit canon* dédiées à G. Le Bras, Paris, 1965, t. II, p. 1447.

« bans » à l'église), et à échanger leur consentement devant un prêtre et des témoins. La mesure, avait-on précisé, n'avait d'autre fin que de porter remède à certains abus et ne constituait pas un reniement de l'adage ancien « *consensus facit nuptias* ». Des accommodements furent souvent pris en faveur des unions qui ne pouvaient que difficilement se célébrer en présence d'un clerc (en faveur des mariages « mixtes » par exemple en pays de gouvernement non catholique)⁶⁷. Ces accommodements se sont faits de plus en plus rares et sont aujourd'hui ignorés du grand nombre des fidèles. Chez eux l'avis commun est qu'on se marie à l'église ou qu'on n'est pas véritablement marié : la dimension sacramentelle de l'acte posé est ramenée par eux, comme en sa source, à l'accomplissement de rites ou au caractère sacré des lieux et des personnages qui y président⁶⁸.

67. Cf. entre autres la *Déclaration* de BENOIT XIV du 4 nov. 1741 reconnaissant la valeur des mariages conclus en dehors de toute forme, en Belgique et en Hollande ; cette dispense de forme équivalait à autoriser les futurs époux à se marier devant le seul magistrat ou devant un ministre protestant. De nos jours on sait que la présence du prêtre n'est pas requise dans les pays au clergé rare.

68. Très certainement la fixation des esprits dans l'Eglise moderne sur le caractère religieux, clérical et liturgique du mariage est due pour une bonne part au conflit entre mariage civil et mariage « catholique ». Ce conflit n'a pas d'équivalent exact dans le passé. Dans l'antiquité chrétienne, nous l'avons vu, le mariage était essentiellement privé ou familial. Au moyen âge, il était religieux ou clandestin (et en ce cas non moins chrétien et sacramentel). Le mariage civil est apparu avec la pluralité religieuse en Hollande (1580), en Angleterre (1653) : en raison des conflits, beaucoup ne voulaient ou ne pouvaient plus se marier devant le clergé de leur confession ; et d'autre part on voyait trop d'inconvénients à revenir à un mariage purement privé. En France les origines du mariage civil sont liées aux souvenirs de la Révolution, à la laïcisation, au divorce (loi de 1792). Les catholiques lui ont longtemps porté un lourd ressentiment (est-il bien mort aujourd'hui ?). On étonnerait bien des gens en leur disant qu'un jour peut-être l'Eglise catholique déclarera que le « oui » de ses fidèles devant Monsieur le Maire suffit pour qu'ils soient mariés et sacramentellement mariés. Théologiquement, il n'y a là rien d'impossible.

*
* *

Le pèlerinage que nous venons d'accomplir aux premiers siècles de l'Eglise n'aura pas été sans leçon, j'espère. Les fidèles de ces temps de ferveur ne se mariaient pas à l'église ; ils furent lents à donner un style religieux aux célébrations nuptiales. Voilà qui relativise tout ritualisme, toute vue trop cléricalle du sacrement. Ce qui apparut d'abord chez les premiers chrétiens, ce fut la foi, foi au Christ qui donne à l'union de l'homme et de la femme toutes ses dimensions. Puis la volonté de vivre en accord avec cette foi les amena à comparer l'institution matrimoniale romaine à l'idéal évangélique. Entre principes de base du droit et exigences chrétiennes, un accord de fond se découvrit et s'exprima ; mais place fut laissée à de nombreuses contestations des lois humaines au nom de la nouveauté du Christ. La plus exemplaire fut à notre gré le refus de faire une différence entre les noces de l'esclave et celles de l'homme libre. Issues de la conscience d'une responsabilité chrétienne par rapport à l'union conjugale, ces contestations contribuèrent à nourrir cette conscience. Cependant ce n'est pas seulement par des conflits avec la loi que le croyant apprenait que le Christ touche son mariage ; le lui rappelaient la prédication courante, l'expérience intérieure, et aussi ces formes liturgiques, au début si variables et si souples, dont nous avons vu la modeste apparition.

Régis-Claude GEREST, o. p.
