

LE NOUVEAU RITUEL ROMAIN DU MARIAGE

QUATRE ans et demi après la Constitution conciliaire sur la liturgie, et trois siècles et demi après la publication par Paul V du premier rituel romain officiel (1614), selon lequel a été célébrée jusqu'à nos jours la liturgie romaine des sacrements, le printemps de 1969 a vu promulguer deux premières parties du nouveau *Rituale romanum ex decreto sacrosancti œcumenici concilii vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, à savoir l'*Ordo celebrandi matrimonium* (19 mars) et l'*Ordo baptismi parvulorum* (15 mai), et l'on annonce comme prochaine la parution du rituel des funérailles.

Dans un précédent cahier de *La Maison-Dieu*, le P. Ligier a décrit le nouveau rituel romain du baptême des enfants, et montré sa portée¹. Pour présenter celui du mariage je rappellerai d'abord brièvement comment, à la veille du concile, se déroulait dans l'Eglise latine la liturgie de ce sacrement, et quelles décisions Vatican II a adoptées pour réformer celle-ci. Ensuite j'essaierai de montrer comment ces décisions ont été appliquées dans la structure du rituel et ses différentes parties, et quelle est la signification des *Praenotanda* du point de vue des rites particuliers ou propres du mariage.

La liturgie latine du mariage avant Vatican II.

A la veille du deuxième concile du Vatican, la liturgie du mariage se déroulait de la manière suivante. Selon le

1. *La Maison-Dieu*, n° 98, pp. 7-31.

rituel romain, le mariage avait normalement lieu (sauf s'il s'agissait d'un mariage mixte) à l'église, devant l'autel, et il était habituellement suivi de la messe. Le prêtre commençait par interroger les époux sur leur consentement et à la question posée chacun d'eux répondait par un simple « oui » (*volo*). Puis il les invitait à se donner l'un à l'autre la main droite et disait : « Je vous unis en mariage » (*ego coniungo vos in matrimonium*). Il bénissait alors l'anneau nuptial de l'épouse, que l'époux remettait ensuite à celle-ci, et la messe de mariage était célébrée, au cours de laquelle, immédiatement après le Pater et avant l'embolisme *Libera me*, l'épouse recevait la bénédiction nuptiale.

Le schéma général de la liturgie du mariage était le même à travers tout l'Occident, à part deux exceptions qui semblent assez récentes : à Milan la bénédiction nuptiale est donnée après la messe² ; à Metz, depuis le 16^e siècle, l'échange des consentements a lieu à l'offertoire³. En revanche le concile de Trente, qui a amorcé l'uniformisation du missel et du bréviaire, a reconnu et encouragé la diversité des rituels propres du mariage⁴, et de fait, jusqu'à nos jours, ceux-ci se sont maintenus dans la plupart des anciennes Eglises, sauf en Italie et — depuis le 19^e siècle — en France, et même diffusés hors d'Europe, comme ce fut le cas pour le rituel de Tolède en Amérique latine, et pour les paroles anglaises du consentement (adoptées maintenant au rite romain) dans tous les pays anglophones.

Au cours des vingt dernières années les rituels du mariage se sont trouvés affectés à la fois par le passage aux langues vernaculaires, la concentration des rituels diocésains en rituels nationaux (Allemagne, Belgique) et par le profit que chaque rituel a pu tirer des rituels publiés précédemment en d'autres pays (cette dernière constatation vaut également pour le nouveau rituel romain du mariage⁵). Il faut ici relever spécialement la qualité liturgique, théolo-

2. Elle semble n'avoir été empruntée que tardivement au rite romain et n'a pas été incorporée à la messe : cf. M. Magistretti, *Monumenta veteris liturgiae ambrosianae*, I, Milan, 1897, p. 65. Quelques cas analogues sont cités par B. Binder, *Geschichte des feierlichen Ehesegens*, Metten, 1938.

3. Cf. le *Rituale matrimonii ad usum dioecesis Metensis*, Metz 1962, et l'étude d'E. Ruer, *Le rituel messin du mariage*, dans *Eglise de Metz*, 1962, pp. 148-151 : le premier document est le *Manuale curatorum civitatis et dioeceseos Metensis* de 1543.

4. Cf., dans le présent cahier, l'article du P. Duval.

5. Cf. l'article 23 de la Constitution : « En outre on prendra en considération... l'expérience qui découle de la plus récente restauration liturgique et des indulgences accordés en différents endroits ».

gique et littéraire du rituel allemand de 1950⁶, qui non seulement eut une grande influence sur les rituels publiés depuis, mais, à travers des traductions privées, se répandit ici ou là par contagion spontanée.

Vatican II et la réforme du rituel du mariage.

La Constitution conciliaire sur la liturgie, dans le chapitre III, sur les sacrements autres que celui de l'Eucharistie, traite dans les articles 77 et 78 du rite du mariage, de son contenu (77 A), de sa structure (77 C et 78) et des rituels autres que le rituel romain proprement dit (77 B et C).

Faisant sien le sentiment assez général de notre temps, le concile estime que le rituel antérieur du mariage est pauvre et qu'il « doit être enrichi pour mieux exprimer la grâce du sacrement et souligner davantage les devoirs des époux ». De fait le rituel romain de 1614 a eu, par rapport au *Rituale sacramentorum romanum* préparé par le cardinal Santori (1584-1602) mais jamais promulgué, un parti pris d'allégement (le volume de Santori a 712 pages in-quarto), et surtout la spiritualité et la théologie modernes du mariage se sont développées de façon si positive qu'elles appellent un enrichissement doctrinal de la liturgie du sacrement.

La liturgie romaine du mariage, qui anciennement ne comportait que la messe avec la bénédiction sur l'épouse, a été complétée dans la deuxième moitié du Moyen Age par l'échange des consentements et la bénédiction de l'anneau⁷, accomplis d'abord à la porte de l'église, puis dans l'église même⁸. Mais on ne pouvait sans contradiction garder le caractère d'un rite préparatoire aux paroles qui expriment l'essentiel du sacrement et il était souhaitable que, dans

6. Ce rituel a été présenté par J. Wagner, *Zum neuen deutschen Trauungsritus, Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, I, Mainz, 1960, pp. 422-429.

7. Sur cette question, et sur l'histoire du rite en général, cf. l'étude fondamentale de K. RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 38), Münster, 1962. Une traduction française de cet ouvrage est sous presse dans la collection *Lex Orandi*.

8. Le rituel de 1614 dit : « *in ecclesia* ». Santori disait encore (p. 506) : « *dicto Parocho seu Sacerdote, et duobus vel tribus testibus, qui (si in Ecclesia celebretur Matrimonium) sistant se pro foribus, vel ante altare maius, vel aliud : si alibi extra Ecclesiam, in loco decentiori domus...* »

une action liturgique unifiée, le moment essentiel ne soit pas placé au début, mais préparé dans le recueillement et par l'audition de la parole de Dieu. Le rituel allemand de 1950 prévoyait déjà la célébration du mariage après l'évangile, mais ceci ne fut pas approuvé⁹. L'idée devait être reprise par la Constitution conciliaire. Elle a été également adoptée depuis pour les ordinations et, le cas échéant, pour le baptême.

La bénédiction nuptiale après le Pater, l'*oratio super sponsam* de la liturgie romaine antique, faisait difficulté parce qu'elle traçait ses devoirs à l'épouse sans mentionner ceux de l'époux. Aussi le projet de la constitution prévoyait-il que la prière serait modifiée de façon à pouvoir être dite sur les deux époux¹⁰. Mais les Pères de la commission conciliaire pour la liturgie, prenant en considération une étude du liturgiste hollandais J.P. De Jong¹¹, modifièrent le texte de l'article pour respecter le caractère propre de cette bénédiction sur l'épouse seule comme image de l'Eglise épouse du Christ, tout en souhaitant que soit corrigé ce qui reflétait la situation inférieure de la femme dans le monde antique. Je reviendrai plus loin sur la difficulté rencontrée dans l'application de cet article.

L'insertion du mariage dans la messe renforce le lien, traditionnel en Occident, entre le mariage et le sacrifice eucharistique¹², mais il n'eût pas été bon d'exclure la célébration du mariage sans messe¹³ et la Constitution a donné à celle-ci une plus grande ampleur en la faisant précéder en pratique d'une liturgie de la parole et en y incluant dans

9. Cf. J. Wagner, *op. cit.*, p. 423.

10. « *Oratio super sponsam, ita opportune emendata ut supra utrumque coniugem recitari valeat, dicatur lingua vernacula* ». Le texte corrigé est : « *Oratio super sponsam, ita opportune emendata ut officia mutuae fidelitatis utriusque sponsi inculcet, dici potest lingua vernacula* ».

11. J.P. de Jong, *Brautsegen und Jungfrauenweihe*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 84 (1962), pp. 300-322 ; — *Nochmals Brautsegen und Jungfrauenweihe*, *ibid.*, 86 (1964), pp. 442-449. — Cf. également les remarques du P. Jungmann commentant l'article 78 de la Constitution dans l'édition du *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2^e éd., *Das zweite Vatikanische Konzil*, I, Freiburg, 1966, p. 72.

12. Dans l'Occident antique, la messe n'est attestée pour le mariage ni en Afrique du Nord ni en Gaule. En Orient les époux communient, mais la messe n'est pas célébrée. Sur tout ceci cf. K. RITZER, *op. cit.*

13. La Constitution et le nouveau rituel romain n'ont pas traité la question, propre à certains pays déchristianisés comme la France, des époux non pratiquants pour lesquels il semble en général plus indiqué de célébrer le mariage sans la messe, avec une liturgie de la parole. Mais on ne peut douter qu'il y ait là une « cause juste » selon l'expression de l'Instruction *Inter Œcumenici*, n° 70, reprise en tête du chapitre II du rituel.

tous les cas la bénédiction nuptiale, ce qui abolit la règle ancienne ne permettant à l'épouse de recevoir cette bénédiction qu'en premières noces¹⁴.

Le rituel romain du mariage, dont le concile définissait ainsi les principes de réforme, a toujours, comme on l'a vu plus haut, respecté et même encouragé l'existence en Occident d'autres rituels du mariage méritant eux aussi l'appellation de romains en ce sens qu'ils avaient une structure assez semblable et possédaient en commun certaines prières, par exemple l'*oratio super sponsam* : ces rituels étaient romains de la même manière que l'étaient la plupart des liturgies médiévales de l'Occident, sans pourtant s'identifier au rite des basiliques romaines ou de la chapelle papale. Non seulement Vatican II reprend au sujet des rituels locaux du mariage les paroles du concile de Trente, mais il y ajoute la faculté, pour les autorités ecclésiastiques territoriales (les conférences épiscopales) de créer des rituels nouveaux du mariage, pourvu que soient observées les conditions de validité du contrat sacramentel, telles qu'elles ont été redéfinies pour l'Eglise latine par le décret *Ne temere* (1907), à savoir « que le prêtre qui assiste au mariage demande et reçoive le consentement des contractants ». Je traiterai plus loin cette question à propos des *Praenotanda* du nouveau rituel.

Le déroulement du rite.

La structure générale du rite du mariage ou, si l'on préfère, la manière dont il est imbriqué dans la messe était, comme on l'a vu, déjà établie par la Constitution conciliaire, sauf en ce qui concerne la place de la bénédiction nuptiale : celle-ci n'avait pas été remise en cause par les rédacteurs de la Constitution, qui par suite ne contient aucune détermination explicite à ce sujet. J'y reviendrai en son lieu.

Le rite d'accueil.

Sans rien imposer et en laissant bien entendre qu'il n'ignore pas la grande diversité des circonstances et des

14. Cf. le rituel romain (1952), VIII, I, 18. Cette règle ne procédait pas d'une simple disposition juridique, mais de l'idée patristique selon laquelle la bénédiction nuptiale était l'invocation, faite par le prêtre, de la bénédiction divine prononcée une fois pour toutes lors de la création du couple humain (Gn 1, 28).

coutumes locales, auxquelles les familles sont souvent très attachées, le rituel considère comme normal que les époux soient accueillis par le prêtre « qui leur exprime que l'Eglise a part à leur joie » (n° 19). Autrement dit le principe même d'un rite d'accueil (ici et ailleurs dans le nouveau rituel, par exemple lors du baptême (n° 36) va de pair avec la note de sympathie humaine à laquelle on a cherché à faire une place dans plusieurs textes et avec le style général qu'on suggère au prêtre dans la célébration : celui-ci doit, sans hiératisme, accueillir les fidèles dans la liturgie, avec leurs joies et leurs peines, avec leur vie, pour que celle-ci trouve dans la liturgie son sommet et sa source.

Organisation générale des textes propres de la messe.

Ici, comme ailleurs dans la réforme de la messe ou d'autres parties de la liturgie, il y avait lieu d'appliquer le principe, énoncé à l'article 38 de la Constitution, de l'adaptation à la diversité des assemblées (*ad diversos coetus*) : le prêtre aura à choisir quelles sont les lectures, les oraisons et aussi les chants qui conviennent le mieux dans chaque cas, et très souvent il aura avantage à faire faire ce choix par les fiancés ou à le faire avec eux. De toute façon il ne doit pas être un simple exécutant, mais imaginer d'avance la physionomie générale qu'il convient de donner à la célébration, afin d'en faire, pour les participants et pour lui-même, une vraie prière de la foi. N'est-ce pas là d'abord que doit s'exercer la créativité liturgique du pasteur ?

Les oraisons de la messe.

Celles de l'ancienne messe romaine exprimaient surtout l'idée, fort belle mais nullement spécifique du sacrement, que le mariage et la bénédiction nuptiale sont des dons de Dieu. Les trois ou quatre formules proposées maintenant pour chacune des oraisons de la messe parlent de la joie de ce jour, de l'alliance nuptiale et de sa place dans le plan du salut (106, 109, 113, 114, 122), de la charité (107, 109, 114, 123), de la foi professée par les époux dans le sacrement, dans laquelle ils auront à élever leurs enfants et dont ils devront témoigner (106, 108, 123), et naturellement aussi des enfants (108 ; cf. 24 C, 33, 115, 118, 120, 121, 125). La première et la troisième postcommunions évoquent les effets complémentaires des deux sacrements du mariage et de l'Eucharistie. Ces oraisons sont complétées par les

trois préfaces dont la première indique la place des enfants dans le mystère de l'Eglise, la deuxième fait le lien entre le mariage et le mystère pascal, et la troisième rattache l'amour nuptial à la charité de Dieu lui-même.

De ces oraisons et préfaces environ un tiers sont des textes anciens, éventuellement retouchés ou même recomposés ; les deux autres tiers sont des créations nouvelles¹⁵. L'usage montrera si les uns et les autres répondent aux besoins spirituels du peuple de Dieu en notre temps. Du reste l'article 13 des *Praenotanda* permet aux conférences épiscopales de compléter ces formules par d'autres, composées directement dans la langue du pays : pour cela il est souhaitable — me semble-t-il — que les commissions liturgiques nationales s'attachent à discerner, ici et en d'autres endroits du rituel, les valeurs spirituelles du mariage qu'il convient de souligner, et les hommes capables de leur donner dans la liturgie une expression littéraire et doctrinale adéquate.

Les lectures.

Le choix proposé est abondant : aux péricopes concernant directement le mariage et sa place dans le plan du salut, on en a joint d'autres portant sur la vie chrétienne en général, par exemple sur la charité ou sur l'apostolat des laïcs. Les unes et les autres pourront aider peut-être les fiancés à se préparer au sacrement, et le prêtre en tout cas à adapter la célébration à ce qu'est leur vie de foi et celle de l'assistance. La variété des textes devrait également aider le prêtre à éviter dans l'homélie les deux périls opposés du moralisme et d'une prédication mystérique sans rapport avec la vie.

15. Voici, en suivant les numéros du nouveau rituel, la liste des textes anciens et nouveaux :

106 : oraison recomposée à partir de l'oraison de la messe de mariage du missel romain de 1570 (cf. bénédiction nuptiale du missel romain) et de la collecte du mercredi de Pâques (cf. Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, Louvain 1952, n° 334). — 107 et 108 : oraisons nouvelles. — 109 : oraison empruntée au sacramentaire de Fulda, éd. Richter-Schönfelder, n° 2608, avec des retouches. — 112 : oraison sur les offrandes de l'ancienne messe romaine (Bruylants, n° 1132). — 113 et 114 : oraisons nouvelles. — 115 : ancienne préface romaine, avec quelques retouches (cf. sacramentaire grégorien, éd. Wilson, p. 121 ; sacramentaire gélasien, éd. Mohlberg, n° 1446). — 116 et 117 : préfaces nouvelles. — 122 : postcommunion de l'ancienne messe romaine (Bruylants, n° 936) recomposée à l'aide de celle du *missale parisiense* de 1738 (« *huius virtute sacrificii* ») et de la postcommunion de Pâques (Bruylants, n° 1069). — 123 et 124 : oraisons nouvelles.

Structure du rite du mariage proprement dit.

Sous saint Pie X, le décret *Ne temere* a complété le décret du concile de Trente sur les mariages clandestins en exigeant que le prêtre « demande et reçoive » le consentement¹⁶. Importante pour la réflexion théologique sur le rôle du prêtre dans la célébration du sacrement, cette disposition n'entraîne pas pour autant que le consentement soit exprimé par une simple réponse à une interrogation et elle ne fixe pas la structure du rite : diverses structures existent et elles continuent à avoir leur intérêt et leur légitimité, même après la publication du nouveau rituel romain.

La structure de ce dernier comporte, après une triple interrogation sur les conditions nécessaires à un mariage véritable, le consentement des époux, demandé et reçu par le prêtre, et la bénédiction des anneaux de mariage. Le nouveau rite, assez semblable à l'ancien, en diffère sur deux points : d'une part il emprunte au rituel allemand le scrutin, et d'autre part le consentement est mieux centré sur les paroles des époux : ceux-ci les prononcent directement, ce qui convient mieux, même du point de vue théologique, à leur rôle dans le sacrement ; en exprimant leur consentement ils accomplissent le geste de la jonction des mains, si expressif et si important dans toute l'histoire de la civilisation occidentale, alors que précédemment l'« *Ego coniungo vos* » accompagné de la jonction des mains semblait faire des paroles du prêtre l'essentiel et du « oui » des époux un simple préalable. Quant aux paroles du prêtre entre l'homélie et le scrutin, entre le scrutin et le consentement, et même à la bénédiction des anneaux, elles ont comme but, du moins pour une part, de lier entre elles les différentes parties de l'action et donner à celle-ci son mouvement.

D'autres organisations sont possibles et offrent chacune leur intérêt : ainsi celle du rituel allemand qui, à la suite de certains rituels locaux, place la remise des anneaux entre le scrutin et le consentement, en conservant à celle-ci quelque chose de son caractère médiéval d'expression gestuelle du consentement même ; celle encore du rituel canadien, qui insère la remise des anneaux immédiatement après

16. Décret *Ne temere* de la congrégation du concile (2.8.1907), n° IV : « *Parochus et loci Ordinarius valide matrimonio assistunt... § 3 dummodo invitati ac rogati, et neque vi neque metu gravi constricti requirant excipientque contrahentium consensum* » (A.S.S. 40 [1907], p. 528) ; cf. C.I.C. 1095.

le consentement et comme liée à lui, avant les paroles du prêtre pour recevoir celui-ci. Le rituel romain, pour sa part, s'en tient à la signification que, si je ne me trompe, on attache le plus communément aux anneaux de mariage, à savoir d'un rappel de l'engagement du mariage et de la fidélité à celui-ci.

L'interrogation préalable au consentement.

Comme Mgr Wagner l'a expliqué à propos du rituel allemand, cette interrogation n'est pas une sorte de préconsentement et elle ne remplace pas non plus l'enquête préparatoire : elle a pour rôle de proclamer dans l'action liturgique, devant toute la communauté chrétienne, les conditions qui font qu'il y a vraiment mariage, conditions que l'enquête doit avoir déjà vérifiées¹⁷. Le texte des interrogations est assez proche du rituel allemand, en corrigeant toutefois la troisième question dans le sens de la doctrine conciliaire sur la responsabilité des parents dans la procréation¹⁸.

Le consentement.

La formule adoptée reprend en substance celle qui est en usage dans les pays de langue anglaise depuis le Moyen Age, et qui, dans ces pays, est commune aux catholiques, aux anglicans et, si je ne me trompe, aux autres confessions chrétiennes¹⁹. Elle a également été répandue autrefois en France en beaucoup de diocèses²⁰. On a toutefois jugé bon d'enlever l'allusion à la richesse et à la pauvreté, qui risquerait d'être mal comprise dans un monde en proie aux difficultés du développement, et aussi — ce qui est peut-être dommage — les paroles finales « jusqu'à

17. J. Wagner, *op. cit.*, pp. 424-425.

18. Cf. Constitution *Gaudium et spes*, n° 50.

19. « I, N., take thee, N., to my lawful wife, to have and to hold, from this day forward, for better, for worse, for richer, for poorer, in sickness and in health, till death do us part ». — Cf., pour la période antérieure à la réforme, le *Manuale ad usum percelebris Ecclesiae Sarisburiensis* (Salisbury), éd. A. J. Collins (Henry Bradshaw Soc., 91), Londres, 1960, pp. 47-48, et le *Manuale et processionale ad usum insignis Ecclesiae Eboracensis* (York), éd. Henderson (Surtees Soc., 63), Durham 1875, pp. 27 et (167). — Pour la période postérieure, cf. la monographie historique de H. Thurston, *Our Catholic Marriage Service*, nouv. éd., Londres 1948, les *Collectiones rituum catholiques d'Irlande et des U.S.A.*, le *Book of Common Prayer* anglican, etc.

20. Les textes ont été réunis par P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France au 16^e siècle* (thèse polycopiée de l'Institut supérieur de liturgie), Paris, 1966, pp. XXXVII-XLV.

ce que la mort nous sépare », un peu abruptes, mais qui donnaient sa netteté à l'affirmation de l'indissolubilité du mariage.

Selon une tradition remontant à la civilisation antique²¹ le prêtre guidait en quelque sorte les époux en prononçant avant eux les paroles du consentement. Une telle manière de faire paraîtrait aujourd'hui infantine et elle n'a pas été retenue : on pourra plus simplement mettre sous les yeux des époux un carton portant les paroles qu'ils ont à dire ; s'il y a une vraie difficulté le prêtre pourra transformer la formule directe en interrogation, mais il est très souhaitable qu'après un temps de transition la formule directement prononcée par les époux soit reçue partout.

La réception du consentement par le prêtre.

L'« *Ego coniungo vos* », apparu en Normandie vers le 14^e siècle avait, je crois, originellement pour but de faire passer des parents au prêtre la *traditio puellae* afin d'assurer la liberté de l'épouse au moment où elle s'engageait dans le mariage²². En usage à Rome au 16^e siècle, la formule sert, dans la discussion du concile de Trente, d'argument (dépourvu de valeur aux yeux de l'historien) à ceux qui cherchent à prouver que le prêtre est ministre du sacrement de mariage. Citée dans le décret tridentin *Tametsi* (DS 1814), elle est restée en usage dans le rituel romain jusqu'à nos jours, bien qu'elle soit inadéquate à la doctrine commune en Occident.

Le rituel allemand de 1950 s'en tenait à une formule, traditionnelle dans les pays germaniques, que plusieurs autres rituels lui ont empruntée au cours des quinze dernières années : « *Ego auctoritate Ecclesiae matrimonium per vos contractum confirmo et benedico*²³... » Tout bien pesé, on a préféré une formule satisfaisante du point de vue canonique mais exprimant l'intervention du Seigneur, dont le prêtre est le ministre, et ne tranchant pas expressément la question du rôle du prêtre dans le mariage, qui

21. Cf. F.J. Dölger, *Vorbeter und Zeremoniar. Zu monitor und praeire. Ein Beitrag zu Tertullians Apologeticum XXX, 4*, dans *Antike und Christentum*, II (1930), pp. 241-251.

22. Ainsi Duns Scot, posant le premier, dans son enseignement d'Oxford, la question de savoir qui sont les ministres du sacrement, hésite entre les époux et leurs parents, lorsque c'est eux qui, selon la pratique anglaise, prononcent les paroles contractuelles (cf. G. Le Bras, art. *Mariage*, dans *Dict. de théol. catholique*, IX, col. 2207).

23. J. Wagner, *op. cit.*, p. 427.

fait difficulté aux théologiens orthodoxes. La formule nouvelle évite de dire si le moment essentiel est dans le consentement (interprétation que favorisait le « *matrimonium per vos contractum confirmo* ») ou dans les paroles du prêtre (comme semble l'impliquer l' « *Ego coniungo vos* »). J'ajouterai que dans « *coram Ecclesia* » le mot *Ecclesia* désigne l'*ecclesia* rassemblée (ou mystiquement présente) autant et plus que l'Eglise entendue au sens d'autorité hiérarchique²⁴.

Du point de vue de la discipline de l'Eglise latine (qui constitue un fait théologique), en plus du consentement est essentielle à la validité de l'acte l'intervention du prêtre qui demande et reçoit celui-ci²⁵ : à cet égard le point de vue catholique est moins éloigné du point de vue orthodoxe qu'il ne paraît. Du point de vue de la formulation théologique je ne pense pas que l'expression de « ministres du sacrement », communément appliquée au mariage depuis le 16^e siècle, soit la plus heureuse en ce qui concerne le sacrement du mariage : mieux vaudrait dire que les époux forment eux-mêmes le sacrement²⁶.

Il faut enfin signaler que dans la tradition orientale l'intervention du prêtre n'a reçu une importance essentielle qu'avec la nouvelle 89 de l'empereur Léon VI (886-912), acceptée par le droit ecclésiastique byzantin²⁷. A considérer la tradition antique, aussi bien en Orient qu'en Occident, il est impossible de dire que l'intervention du prêtre est de soi essentielle à la sacramentalité du mariage.

24. Cf. Y. Congar, *L' « Ecclesia » ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, dans J.-P. Jossua et Y. Congar, *La liturgie après Vatican II* (Unam Sanctam, 66), Paris, 1967, pp. 241-282.

25. Cf. ci-dessus, note 15, et dans le droit matrimonial des Orientaux catholiques, le canon 85 (A.A.S. 41 (1949), p. 107). — Cf. également l'importante étude de K. MÖRSORF, *Der Ritus sacer in der ordentlichen Rechtsform der Eheschliessung*, dans W. DÜRIG, *Festschrift für J. Pascher*, Munich, 1963, pp. 252-266.

26. Cf. mes remarques dans *Le rite sacramentel du mariage et la tradition liturgique*, dans *Rev. des Sc. phil. et théol.* 38 (1954), pp. 258-263, spécialement p. 261.

27. Cette question a été renouvelée par les études des PP. Raes et Herman : A. RAES, *Le consentement dans les rites orientaux*, dans *Ephem. Liturg.*, 47 (1933), pp. 34-47, 126-140, 249-259, 431-445 ; 48 (1934), pp. 80-94, 310-318. E. HERMAN, *Die Schliessung des Verlöbnisses im Rechte Justinians u. der späteren byzantinischen Gesetzgebung*, dans *Miscellanea iuridica* (Analecta Gregoriana, 8), Rome 1935, pp. 79-107 ; — *De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum sive ecclesiasticum sive civile*, dans *Or. Christ. Per.* 4 (1938), pp. 189-234. Le texte même de la nouvelle de Léon VI semble bien indiquer que l'empereur voyait dans la bénédiction une simple confirmation de la validité du mariage : « ... nous ordonnons que les mariages soient confirmés par le témoignage de la bénédiction sacrée » (HERMAN, *De benedictione*, pp. 210-212).

La bénédiction des alliances.

Il n'est pas nécessaire de retracer ici l'histoire de l'anneau de fiançailles et de l'anneau de mariage, et la signification qu'il a eue au cours des âges. Se situant au terme d'une longue évolution, le nouveau rituel reconnaît la coutume d'un anneau porté par les deux époux et lui attribue la signification très parlante de symbole d'amour et de fidélité mutuelle. On remarquera la diversité de forme des trois bénédictions proposées : la première est une simple invocation (n° 27) ; la deuxième (n° 110) est l'oraison de bénédiction traditionnelle du rituel romain, déjà attestée aux 10^e-11^e siècles dans le bénédictionnel de l'archevêque de Rouen Robert²⁸ ; la troisième (n° 111), malgré le signe de croix qui l'accompagne, est une prière pour les époux plutôt qu'une bénédiction.

La participation des époux à la liturgie eucharistique.

Le nouveau rituel souligne celle-ci de plusieurs manières. Tout d'abord, dans le cadre du nouvel *Ordo Missae*, il indique qu'il peut être bon que les époux soient chargés d'apporter à l'autel le pain et le vin du sacrifice eucharistique (n° 30). Puis, dans le cadre de la prière eucharistique qui comporte pour le mariage trois préfaces propres (n°s 115-117), il offre un *Hanc igitur* propre qui souligne leur participation particulière à l'oblation du sacrifice eucharistique²⁹. Malheureusement, ce *Hanc igitur* ne convient qu'à la Prière eucharistique I (l'ancien canon romain) : il est souhaitable que des additions analogues soient faites aux autres Prières eucharistiques.

Enfin la place de la bénédiction nuptiale dans la messe, entre le Pater et la communion, fait de celle-ci comme une préparation à la communion ou du moins souligne le lien entre les deux sacrements, dont parlait déjà Tertullien³⁰. Il

28. K. RITZER, *op. cit.*, p. 363.

29. Il reprend, en le changeant notablement, le *Hanc igitur* propre des sacramentaires romains : Léonien (Mohlberg, n° 1107) ; Gélisien (Mohlberg, n° 1447) ; cf. Grégorien (Wilson, p. 121). Dans les sacramentaires il semble que l'oblation est apportée pour l'épouse par des amies de celle-ci. Le texte nouveau dit : « *oblationem servitutis nostrae, sed et famulorum tuorum N. et N. (les époux) totiusque familiae tuæ....* ».

30. Cf. le passage célèbre de Tertullien à son épouse : « *eius matrimonii quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio...* » (*Ad uxorem*, II, 8 ; éd. Kroymann, CSEL 70, p. 123). Sur l'interprétation du texte, cf. Ritzer, pp. 58-66.

eût été logique et beaucoup plus clair de reporter la bénédiction nuptiale dans ce que j'ai appelé le rite du mariage proprement dit, par exemple en lui donnant la place des paroles par lesquelles le prêtre reçoit les consentements, qui sont au fond un doublet de la bénédiction nuptiale. Mais il a semblé qu'une telle solution (qui serait encore à considérer pour le mariage *extra missam*) aurait, pour le mariage dans la messe, fait perdre de vue un lien important entre le mariage et l'Eucharistie : mieux valait expliciter, soit dans la bénédiction soit dans la monition qui la précède, le lien avec la communion qui n'était jusqu'à présent inscrit que dans la place de la prière : les deux premières bénédictions nuptiales et la première des post-communions ne prennent tout leur sens que si les époux communient sous les deux espèces.

Dès que le *Pater* et le *Libera* ont été dits en langue vernaculaire il est apparu que la bénédiction ne pouvait demeurer placée entre les deux, mais devait reprendre la place que lui assignent les anciens sacramentaires romains, juste avant le baiser de paix³¹. Où se trouvait-elle avant que saint Grégoire le Grand n'intervertisse le *Pater* et la fraction ? M. De Jong a émis l'hypothèse qu'elle était primitivement intégrée dans la Prière eucharistique avant la doxologie de celle-ci, mais l'ensemble des liturgistes n'admet pas cette hypothèse et estime qu'on n'a jamais béni à l'intérieur de la Prière eucharistique que des aliments et non des personnes. Le plus indiqué a paru de mettre la bénédiction après le *Pater* et avant la Paix, avec laquelle la bénédiction s'enchaîne bien, en omettant en cette circonstance le *Libera* pour alléger le rite.

Les prières de bénédiction nuptiale.

Liturgistes et biblistes se posent aujourd'hui bien des questions au sujet des bénédictions, de leur rapport à l'eucharistie, de la valeur des bénédictions de choses, de la théologie biblique de la bénédiction³². Leurs recherches ainsi que les textes patristiques recueillis par Ritzer³³

31. Cf. Grégorien (Wilson, p. 121).

32. Par exemple J.-P. AUDET, *Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive et de l'eucharistie chrétienne*, *Rev. bibl.* 65 (1958), pp. 371-399, à nuancer par la remarquable étude de R. LEDOGAR, *Acknowledgment. Praise-Verbs in the early Greek Anaphora*, Rome 1968. Cf. également les études de K. Hruby, professeur à l'Institut catholique de Paris.

33. Ritzer, pp. 52-53 et 158.

nous permettent de reconnaître la valeur biblique et patristique profonde de la bénédiction nuptiale : la fécondité nuptiale et plus largement le mariage est créé et béni par Dieu, et la bénédiction nuptiale invoque sur un mariage la parole divine de bénédiction prononcée au commencement et qui demeure éternellement³⁴.

A ce thème fondamental, auquel est liée l'idée même de la bénédiction, la prière romaine a apporté un développement avec le thème des noces du Christ et de l'Eglise, marquant ainsi le lien entre la bénédiction créationnelle et le cœur du mystère du salut, la bénédiction donnée dans la Pâque du Christ³⁵.

Si telle est la nature de la bénédiction nuptiale, il apparaîtrait clairement qu'il eût été très regrettable d'en rompre l'unité pour reporter par exemple ce qui est prière pour la vie des époux à la fin de la messe et ce qui est évocation de la place du mariage dans l'histoire du salut à la préface de la messe, même s'il y a entre la préface et la bénédiction nuptiale (et les grandes bénédictions *intra missam* en général) une part de réduplication dont la tradition ancienne ne semble pas s'être inquiétée mais au sujet de laquelle nous nous interrogeons aujourd'hui.

Le concile, on l'a vu plus haut, a décidé que la vieille bénédiction romaine *Deus qui potestate virtutis tuae* serait corrigée de façon à exprimer les devoirs de l'époux en même temps que ceux de l'épouse, mais sans perdre son caractère fondamental de bénédiction de l'épouse seule. Sans être tout à fait contradictoire, cette double prescription avait quelque chose de subtil : comment mentionner les devoirs de l'époux dans une prière de bénédiction sans prier pour lui, à défaut de le bénir explicitement ? L'addition du paragraphe « *Confidat in ea cor viri sui* » après les quatre paragraphes qui prient pour l'épouse et avant celui qui prie pour les deux époux ensemble a paru nécessaire au déroulement du texte, mais elle donne incontes-

34. Cf. la manière dont saint Jean Chrysostome, prêchant le jeudi saint sur la Cène, explique que le prêtre invoque la parole « Ceci est mon corps », prononcée par le Christ une fois pour toutes, en comparant cette parole à la bénédiction divine de Gn 1, 28 (*De prod. Iudæ I*, 6 ; PG 49, 380).

35. Le thème des noces du Christ et de l'Eglise manque encore dans la bénédiction du Léonien. Il apparaît dans le Grégorien. Cf. la comparaison des deux dans Bruylants, n° 434. De même, la péricope Eph. 5, 22-33 n'apparaît dans la messe de mariage qu'en 1570, pour justifier l'appartenance du mariage au septénaire sacramentel.

tablement à celui-ci quelque chose d'un peu sinueux : il est possible que dans les langues vernaculaires on ne puisse rendre les nuances marquant que c'est à l'épouse que s'adresse la bénédiction³⁶.

Même corrigé, ce beau texte reste difficile pour des sensibilités modernes : on a pensé en faciliter l'usage en laissant le choix entre les trois premiers paragraphes (n° 34). De même, ici et dans les autres bénédictions, une monition adressée à l'assemblée remplace l'oraison préparatoire.

L'ancienne bénédiction étant à quelque degré respectée dans sa ligne essentielle, il a paru légitime d'en proposer en plus deux nouvelles qui ont nettement le caractère d'une prière sur les deux époux (n°s 120-121). La première, qui a pour thème central la charité et le mystère nuptial du Christ et de l'Eglise, oriente vers cette idée que d'une certaine manière ce sont les deux époux ensemble qui représentent l'Eglise. La deuxième, plus simple, moins riche aussi, pourra convenir lorsque le contenu des deux autres paraît inaccessible aux époux. Il est d'ailleurs souhaitable que les Conférences épiscopales, en application du n° 13 des *Praenotanda*, ajoutent aux bénédictions nuptiales du rituel romain d'autres formules ayant le même caractère fondamental.

La bénédiction des époux à la fin de la messe.

Celle qui existait jusqu'à présent dans la messe de mariage, en écho à la bénédiction nuptiale, prend désormais place dans une forme de bénédiction empruntée à l'ancienne tradition liturgique gallicane et hispanique, où la réponse *Amen* intervient après chacune des phrases de la bénédiction. Dans le cas présent la dernière phrase s'élar-

36. « *Confidat in ea cor viri sui* » est emprunté à Prov. 31, 11 ; « *gratiae vitae coheres* » fait allusion à I Pet. 3, 7. — Parmi les corrections mineures on remarquera : le passage de « *nubat* », « *iungenda* » à « *nupsit* », « *iuncta* », eu égard à l'évolution historique du rite ; la rédaction nouvelle de la phrase sur la création de l'homme et de la femme, qui souligne davantage l'unité et moins la dépendance ; le remplacement de « *protectione muniri* » par « *benedictione muniri* », de « *iugum dilectionis et pacis* » par « *gratia dilectionis et pacis* », et beaucoup d'autres petites modifications du même genre ; la mention globale des femmes de la Bible, moins poétique assurément, mais qui permet de penser aussi à Marie et allège quelque chose de la difficulté catéchétique ; une expression effective, mais moins appuyée, du devoir de la chasteté conjugale ; enfin l'addition qui concerne le témoignage d'une vie selon l'évangile et les vertus des parents.

git en bénédiction de toute l'assemblée. Des trois formulaires proposés le premier s'inspire librement de l'ancienne bénédiction hispanique³⁷ ; les deux autres sont nouveaux et donnent intentionnellement des exemples de formes un peu différentes : l'un invoque successivement les trois Personnes de la Trinité, par un procédé littéraire qui ne prétend pas constituer une véritable appropriation théologique (n° 126) ; l'autre s'adresse au Christ et évoque les noces de Cana (n° 127). — Cf. l'évangile n° 102.

Le mariage sans messe.

Particularités du rite.

L'omission du sacrifice eucharistique mise à part, le rituel n'est pas très différent. Avant la liturgie de la parole, l'oraison pourra être remplacée, si on le juge meilleur, par une monition à l'assemblée (n° 40). On propose de faire aboutir la prière universelle à la bénédiction nuptiale, ce qui suppose que les intentions de la prière universelle soient choisies avec soin (n° 49). Enfin des indications sont données pour le rite de la communion, au cas où le mariage est célébré sans messe parce que celle-ci n'a pu être célébrée, par exemple quand c'est un diacre qui préside la célébration (n° 54).

Les mariages mixtes.

La publication du nouveau rituel permet d'améliorer la règle donnée par l'Instruction *Matrimonii Sacramentum* au sujet de la célébration des mariages mixtes³⁸. Désormais, comme le souhaitaient les œcuménistes, l'article 4 de *Matrimonii Sacramentum* se trouve modifié sur deux points notables : en premier lieu la forme normale du mariage entre une partie catholique et une partie baptisée non catholique est le mariage sans messe, et ceci sans qu'il y ait

37. Cf. *Liber Ordinum* mozarabe, éd. Férotin, col. 437 ; l'attention a été attirée sur cette formule par son emploi dans le rituel allemand : cf. Wagner, op. cit., p. 427.

38. Instruction *Matrimonii Sacramentum* de la Congrégation pour la doctrine de la foi (18.3.1966), n° IV : « *Quoad formam liturgicam, derogando cann. 1102 § 2 ac 1109 § 3, conceditur locorum Ordinariis, ut permittant celebrationem matrimoniorum etiam mixtorum, adhibitis sacris ritibus cum suetis benedictionibus et sermone* » (A.A.S. 58 (1966), p. 238).

besoin d'une intervention de l'Ordinaire (*Praenotanda* du rituel, n° 8). Ce dernier pourra autoriser la célébration de la messe, la question de l'intercommunion demeurant réservée (*ibid.*). Ces règles devraient aider le clergé à ne pas favoriser la célébration de la messe dans les cas où elle est souhaitée pour des raisons sociologiques, alors que, si une des parties est protestante, la vérité spirituelle de la circonstance conseillerait en général le mariage avec une célébration de la parole.

La deuxième modification apportée par le nouveau rituel est que celui-ci distingue complètement le mariage avec une partie non baptisée, qui fait l'objet d'un chapitre à part et ne comporte jamais la célébration de la messe (*Praenotanda*, n° 8 B et chapitre III). La structure du rite est celle du mariage sans messe, mais avec beaucoup de souplesse, puisqu'on prévoit la possibilité de ne faire qu'une seule lecture (n° 56) et d'omettre au besoin la bénédiction des anneaux (n° 62) et la bénédiction nuptiale (n° 64). Les textes sont tels qu'ils laissent *in statu quo ante* la question de la sacramentalité ou de la non-sacramentalité d'un tel mariage, question qui est discutée entre théologiens et qu'on ne peut considérer comme tranchée par la pratique du Siège apostolique.

De soi le rite « avec une partie non baptisée » s'applique aux deux catégories, pourtant fort différentes, des catéchumènes et des non-chrétiens. Dans les pays où les catéchumènes sont nombreux les Conférences épiscopales pourront introduire les distinctions qui apparaîtraient nécessaires.

Les « *Praenotanda* ».

Ceux-ci contiennent deux catégories de directives : les unes à l'intention de l'ensemble des pasteurs (n°s 1-10), les autres adressées aux Conférences épiscopales pour l'élaboration des rituels particuliers et des rituels propres (n°s 12-18) : peut-être n'est-il pas nécessaire que ces dernières figurent dans les rituels particuliers. La première catégorie au moins pose une question à laquelle il n'est pas aisé de répondre et qui pourra d'ailleurs peut-être être résolue de façons diverses suivant les différents sacrements : convient-il que les *Praenotanda* soient assez développés et multiplient les suggestions propres à aider les pasteurs ? ou convient-il plutôt qu'ils soient très sobres,

afin que les pasteurs aient tous le courage de les lire, quitte à ce qu'ils soient prolongés par des articles publiés dans les revues pastorales ?

Première catégorie de « Praenotanda ».

Conformément à la tradition du rituel romain de 1614 les quatre premiers numéros sont un rappel de la doctrine catholique sur le mariage et synthétisent l'enseignement de *Lumen gentium* et de *Gaudium et spes*. A considérer l'utilité des pasteurs et de la catéchèse (n° 5), il eût sans doute mieux valu s'éloigner davantage de la rédaction conciliaire pour que les points essentiels de la doctrine ressortent plus clairement.

Après un rappel de l'importance de la catéchèse préparatoire au mariage (n° 5 B) et une présentation sommaire de la structure du rite (n° 6) viennent plusieurs directives qui méritent d'être soulignées ou expliquées. Tout d'abord le n° 7 souligne l'importance de la foi dans la préparation au mariage et dans la célébration de celui-ci : le mariage est lui aussi un sacrement de la foi. Il ne serait cependant pas exact d'invoquer ce texte en faveur de l'opinion théologique selon laquelle sans la foi il n'y a pas mariage sacramentel : le texte dit « *expostulat* », « demande » ; il ne dit pas « *exigit* ». Le rituel romain n'entend donc pas régler le problème, relativement fréquent dans les pays déchristianisés comme la France, du mariage religieux de baptisés non croyants, et dont il est presque impossible à des étrangers de comprendre combien douloureusement il atteint et trouble la conscience des prêtres lorsqu'ils ne peuvent le résoudre dans le cadre du canon 1065.

Après le n° 8, dont j'ai déjà parlé, le n° 9 invite les prêtres à intégrer d'une certaine manière dans leur regard pastoral tous ceux qui sont conduits par la parenté, l'attachement ou des raisons sociales diverses à assister à un mariage catholique (la même chose serait vraie pour des enterrements), même s'ils ne sont pas catholiques et comme tels participants au sens fort : la parole du prêtre et aussi l'organisation de la célébration doit tenir compte de leur présence, afin qu'ils puissent rencontrer l'Eglise du Christ dans sa vérité.

Quant au n° 10, qui rappelle la volonté du concile de faire disparaître dans la liturgie les distinctions sociales, il est clair qu'il s'applique particulièrement aux mariages et aux enterrements, du moins dans un certain nombre de

pays : pour qu'il soit réellement appliqué, évêques et curés auront besoin non de brutalité, mais d'une patiente résolution, en sachant, le cas échéant, ménager les transitions.

Rituels particuliers et rituels propres.

La distinction demande à être expliquée, car elle s'applique au cas du mariage un peu autrement que dans le reste du rituel³⁹ : En vertu de l'article 63 de la Constitution conciliaire, le nouveau *rituale romanum*, bien qu'il puisse toujours être utilisé tel quel en latin, est surtout une sorte de rituel-modèle, à partir duquel les Conférences épiscopales ont le devoir de préparer pour leur territoire un rituel particulier adapté aux besoins locaux et traduit en langue vernaculaire. C'est ainsi que même en Italie et à Rome le rituel traduit en langue du pays est, selon les termes du droit, un rituel particulier. Conformément à l'article 39 de la Constitution, le rituel prévoit les adaptations dont les Conférences épiscopales auront à juger. Pour le mariage, celles-ci sont énumérées aux n° 13-16 : elles ne portent pas seulement sur des points particuliers tels que la remise d'une couronne ou d'un voile à l'épouse (n° 15 A), l'omission de la jonction des mains ou des anneaux (ou leur remplacement) là où, comme en Extrême-Orient, ces rites font difficulté⁴⁰, ou la faculté d'omettre les questions avant le consentement (n° 14). Les Conférences peuvent aussi modifier l'ordre des parties dans le rituel du mariage proprement dit, le rôle propre du prêtre étant sauf (n° 14), adapter ou compléter tous les textes (n° 13 A), en créer de nouveaux (n° 13 B). Enfin, toujours dans le cadre des rituels particuliers, il appartient aux Conférences des jeunes Eglises d'accueillir dans la liturgie les éléments des civilisations locales qui sont compatibles avec celle-ci (n° 16).

Mais la Constitution conciliaire a prévu encore autre chose, à quoi naturellement le rituel a réservé sa place, à savoir, dans le cas spécial du mariage, la faculté pour les

39. Cf dans le présent cahier l'article de Mgr B. Fischer.

40. Cf. F.X. TSUCHIYA, *Das älteste bekannte Missions-Rituale : Nagasaki 1605*, dans *Trierer Theol. Zeitsch.*, 1963, pp. 221-232 (omission de la remise des anneaux et transformation de la jonction des mains) et, dans *Liturgie en Mission* (23^e Semaine de missiologie, Museum Lessianum, S. missiol., 44) la discussion faisant suite à mon exposé, pp. 141-143. Dès 1892 le Saint-Office autorisait l'archevêque de Pondichéry à remplacer l'anneau nuptial par le « tali » tamoul, attaché autour du cou (*Collectanea Prop.* 1893, pp. 573-574). — Sur le « tali », cf. L. ADAIKALAM, *L'enrichissement pastoral et liturgique du rituel tamoul du mariage*, dans *Liturgie en Mission*, pp. 144-157.

Conférences épiscopales d'élaborer un rituel tout à fait propre, et ceci à trois conditions seulement : que les Actes de la Conférence soient confirmés par le Siège Apostolique (cf., dans l'article 77 C de la Constitution, l'incise « *ad normam* art. 63 »), que le prêtre demande et reçoive les consentements (*ibid.*) et qu'il y ait une bénédiction nuptiale (cf. l'art. 78 de la Constitution). Le rituel indique tout cela dans le n° 17. Du même coup sont garantis les droits des rites propres antérieurement en usage, mais peut-être eût-il mieux valu faire une mention expresse de ceux-ci.

Pierre-Marie Gy, o.p.