

LE RITUEL FRANÇAIS DU MARIAGE

Un rituel nouveau et traditionnel

UN nouveau rituel du mariage vient de voir le jour en France, après des mois et des années de recherches, de propositions et d'expérimentations.

Ce rituel, qui veut être un rituel pour notre temps, n'est cependant pas né *ex nihilo* ; il vient prendre place à la suite de nombreux rituels qui l'ont précédé et dont il a tiré quelques leçons. Cependant, en présentant les grandes lignes et les différents chapitres de ce rituel, nous ne voulons pas faire œuvre d'antiquaire cherchant à retrouver le bijou ancien dans un écrin neuf, nous voulons seulement montrer comment les solutions d'aujourd'hui aux problèmes d'aujourd'hui ont pu bénéficier des solutions d'autrefois aux problèmes d'hier et nous verrons comment il a fallu, pour des problèmes nouveaux, trouver des solutions neuves.

Une documentation considérable.

Le rituel romain que nous utilisons jusqu'ici n'a été promulgué qu'en 1614, quelques années après le concile de Trente, et, à ce moment-là, il n'a pas été imposé. Il a laissé subsister d'autres rituels, et il en existait alors une diversité considérable.

Depuis le 12^e siècle, époque où l'Eglise commença à demander aux époux d'échanger leurs consentements *in facie ecclesiae* (c'est-à-dire devant la porte ou sous le porche de l'église), jusqu'au 16^e siècle, ces nombreux rituels ont connu une constante évolution. Et, à l'époque du concile de Trente, ces rituels étaient si nombreux que, dans certains diocèses, on n'avait pas su choisir. Les rituels de Clermont et de

Saint-Flour proposaient deux rites avec la rubrique : « *Accipe usum quem volueris.* »

De nos jours encore, il existe plusieurs façons de célébrer le mariage, non seulement en Orient, mais aussi en Europe : les rituels anglais, espagnol, luxembourgeois, suisse, sont plus ou moins différents du rituel romain tel qu'il était utilisé en France. Et plusieurs diocèses, comme Paris, Metz ou Bordeaux, ont longtemps gardé des usages locaux. Le 2^e concile du Vatican a repris les termes du concile de Trente pour réaffirmer que cette diversité des rites du mariage est légitime (*De sacra liturgia*, art. 77).

De plus, ces dernières années, plusieurs pays avaient révisé leur rituel : c'est le cas de l'Allemagne (1950), de la Belgique (1958), du diocèse de Vienne en Autriche (1964), du Canada (1964). De son côté, l'Eglise réformée de France avait révisé en 1963 l'ensemble de sa liturgie.

L'équipe chargée par la Commission épiscopale de liturgie de préparer le nouveau rite disposait donc à la fois d'une immense documentation historique¹ et d'expérimentations récentes.

Un rituel pour notre temps.

De cette documentation on a tiré une importante leçon : tous les rituels de mariage portent la marque de leur temps, y compris les rituels les plus récents, nés avant le Concile.

Ainsi les rituels anciens donnent parfois des formules splendides mais inutilisables aujourd'hui parce qu'elles supposent un contexte sociologique bien différent du nôtre. Que l'on pense par exemple au rite de la *traditio sponsae*, la « remise de l'épouse », dans les rituels espagnols : le père de la future épouse la donnait au prêtre, lequel la bénissait puis la remettait à son mari. Encore actuellement, dans le rituel de Tolède, le prêtre dit au marié : « Je vous remets une compagne et non une servante ; aimez-la comme le Christ a aimé l'Eglise. »

L'équipe chargée du nouveau rituel ne pouvait donc pas

1. La traduction française du livre de K. RITZER : *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrhunderts* (Munster, 1952) doit paraître prochainement aux Ed. du Cerf dans la collection « Lex orandi ». Nous attendons aussi la publication des recherches du Frère J.-B. Molin, que nous remercions ici de nous avoir fait part de ses travaux. J.-B. Molin a pu utiliser le travail très intéressant de l'abbé P. MUTEMBÉ : *Le rituel du mariage en France au 16^e siècle*. Thèse polycopiée de l'Institut catholique de Paris, juin 1966.

se contenter d'une documentation historique, même récente. C'est la raison pour laquelle son travail a commencé, en 1965, par une enquête auprès des fiancés. De nombreux foyers, des pasteurs, des psychologues, des sociologues sont venus apporter leur concours à ce travail. Un rituel du mariage ne serait pas fidèle aux leçons du passé s'il n'était pas un rituel pour les fiancés d'aujourd'hui, un rituel portant la marque de notre temps.

Un rituel en relation avec la pastorale.

On ne peut plus aujourd'hui se contenter de poser quelques questions aux époux au moment où ils arrivent devant l'église, comme le faisaient les anciens rituels. La pastorale de la préparation au mariage a fait des progrès, surtout ces dernières années, et un rituel pour notre temps doit en tenir compte. Réciproquement, la pastorale ne peut plus traiter le rituel comme un étranger qu'il faudra bien introduire, au moins au dernier moment. Aussi le Centre national de pastorale familiale a collaboré efficacement à l'élaboration du nouveau rite. Une des préoccupations constantes, au cours de ce travail, a été d'insérer ce rituel dans le travail pastoral, de faire de ce rite non pas quelque chose de plus à préparer, mais la célébration de ce que les fiancés préparaient déjà, non pas un travail de plus pour les prêtres qui accueillent les fiancés, mais un instrument au service de la catéchèse du mariage qui normalement doit accompagner toute enquête canonique.

C'est pour cette raison que ce rituel comporte de nombreuses notes pastorales. C'est pour cette raison aussi que ce rituel comporte un grand choix de formules, de prières, de monitions et de chants, permettant d'adapter la liturgie dans chaque cas. Donnons un exemple de ce choix : l'invitation à échanger les consentements. Le rituel propose pour cela trois formules : l'une très simple, l'autre un peu plus développée, indiquant aux époux que la grâce du mariage les accompagnera toute leur vie, la troisième plus développée encore, qui exprime, sans employer le mot, la sacramentalité du mariage :

Afin que vous soyez unis dans le Christ,
et que votre amour transformé par lui
devienne pour les hommes un signe de l'amour de Dieu,
devant l'Eglise ici rassemblée,
échangez vos consentements.

Liturgie et pastorale ne sont donc plus désormais sur deux voies parallèles, mais sur une seule et même voie.

Le choix que l'on retrouve presque à chaque page fait du livre de la célébration un livre d'un nouveau type. Cette liberté rend le rituel difficile à utiliser, quelle qu'en soit la présentation : il est désormais pratiquement impossible de célébrer un mariage sans l'avoir préparé. Mais toutes les formules ne sont pas libres. Il y a aussi dans le rituel des textes obligatoires, car la liturgie est aussi une expression de la foi de l'Eglise.

Une expression de la foi de l'Eglise.

La liturgie exprime la foi de l'Eglise. Toutefois, dans la plupart des rituels existants, il est difficile de déceler une théologie du mariage. Sur certains points, plusieurs opinions théologiques sont possibles. L'Eglise n'a pas tranché, et un rituel ne doit pas non plus trancher : il doit laisser libre ce qui est libre. Liturgie de l'Eglise, il ne peut être le rituel d'une école. Le nouveau rituel a par conséquent cherché à être un rituel théologiquement exact et « ouvert ». Il a voulu tenir compte des acquisitions de la théologie, en particulier de l'enseignement du concile, mais il n'a pas voulu aller plus loin que l'Eglise n'y oblige.

Pour cela, le travail préparatoire a été fait en contact avec le Consilium romain qui préparait de son côté un nouveau rituel, sous l'œil vigilant des théologiens et des canonistes. Au cours de cet article nous indiquerons les différences entre le rituel romain, promulgué le 19 mars 1969, et le rituel français, qui utilise d'ailleurs de nombreux extraits du nouveau rituel romain.

C'est en raison des difficultés théologiques que le rituel, au milieu de nombreuses libertés, impose quelques formules obligatoires et limite certains choix, en particulier pour la ratification. Celle-ci, en effet, pose un problème difficile : que doit dire ou ne pas dire le prêtre ? Est-il ministre du sacrement ou simple témoin d'un sacrement dont les époux sont ministres ? Les deux théologies sont possibles. Le concile de Trente n'a rien voulu définir sur le ministre du mariage. Le 2^e concile du Vatican laisse également la question ouverte.

Pour la plupart de nos contemporains, dans l'Eglise catholique, ce sont les époux qui sont les ministres. Cette

opinion qui était déjà celle de Duns Scot, au début du 14^e siècle, a été exprimée par Pie XII : « *Conjuges sibi invicem sunt ministri gratiae* ². » Cette théologie n'est pas exclue par le nouveau rituel : la première formule de bénédiction nuptiale (extrait du nouveau rituel romain) dit : « Qu'ils se donnent la grâce de ton amour. » Mais elle n'est pas imposée : on peut choisir une autre formule.

Pour d'autres, en effet, c'est le prêtre qui est le ministre du sacrement. Telle était encore la conception du cardinal Lambertini jusqu'au jour où il devint le pape Benoît XIV. Cette théologie n'a pas été interdite, et telle est aujourd'hui encore la conception des chrétiens orthodoxes, pour qui « les époux ne sauraient en aucun cas et dans aucun sens être les ministres du sacrement... son ministre est le prêtre ³ ».

Pour éviter cette difficulté, la formule de ratification ne prend pas parti, comme nous le verrons plus loin.

Un rituel expérimenté.

Enfin, un rituel qui veut être utile aux fiancés tels qu'ils sont ne peut être rédigé en chambre, même avec d'excellents principes. Il risquerait d'être trop idéaliste ou réservé aux militants et d'être inutilisable pour l'ensemble des personnes qui se marient.

Il a donc fallu de nombreuses expérimentations dans des régions et des milieux divers pour arriver au rite actuel. Grâce aux fiancés qui ont accepté cette expérimentation et aux prêtres qui les ont aidés, les divers projets qui se sont succédé ont été remis en question et sérieusement améliorés ⁴. C'est donc une expérience vécue, une liturgie réalisée « sur le terrain », et non une construction abstraite, que propose le nouveau rituel.

Il ressemble en cela aux rituels du 16^e siècle, qui représentaient l'aboutissement de plusieurs siècles d'évolution, et qui étaient parvenus à un maximum de participation des époux. Ces rituels offraient également une telle diversité que le rituel romain n'avait pas su choisir et s'était contenté de donner un schéma commun : ceux qui ont fait ce rituel ne s'attendaient sans doute pas à ce qu'on utilise

2. Encyclique *Mystici Corporis*, dans *Acta Apost. Sedis*, XXXV (1943), p. 202.

3. Paul EВДОКИМОВ : *Sacrement de l'amour*, Paris, 1962, p. 179.

4. Nous espérons que ces projets ne resteront pas documents d'archives et seront un jour publiés.

telle quelle une liturgie aussi pauvre. Le rituel qui vient d'être approuvé pour la France est par contre un rituel riche, où l'on trouvera *nova et vetera*.

Le rite d'accueil.

Un nouveau rituel serait inutile et inefficace s'il n'était qu'une réforme de textes. On a redécouvert aujourd'hui l'importance de l'assemblée : il ne suffit pas que le rite soit préparé, il faut que l'assemblée le soit aussi, sinon on risque d'aboutir à une célébration manquée, même avec des textes remarquables. Il est donc indispensable de créer un climat avant toute liturgie et plus particulièrement avant la liturgie du mariage, où les participants sont souvent peu habitués. De ce climat dépend la réussite de toute la célébration. C'est la raison pour laquelle le nouveau rituel prévoit, comme le rituel du Consilium, un « rite d'accueil ». Ce rite est très simple : il comprend l'accueil des fiancés et de leurs amis à la porte de l'église, l'entrée du cortège et, lorsque tout le monde est en place, une monition du prêtre.

Pour que cette monition soit efficace, aucun rituel, ancien ou nouveau, ne peut fournir de recette préfabriquée. L'attitude du prêtre, sa façon de parler, ont autant d'importance que les mots qu'il prononce. Et ces mots, il doit savoir les inventer ; il doit savoir trouver les paroles qui toucheront les personnes présentes.

Dans ce but, le nouveau rituel propose surtout des schémas, non rédigés, indiquant seulement quelques orientations, quelques idées que le prêtre pourra utiliser comme il le voudra. Les monitions rédigées données par le rituel sont seulement des exemples, ou des formules « de secours ». On peut dire que ce rite d'accueil, inauguré par le nouveau rituel et par celui du Consilium, s'inscrira dans l'histoire des rituels comme l'une des acquisitions importantes de la liturgie du mariage à notre époque.

La liturgie de la Parole.

Une autre acquisition contemporaine est une liturgie de la Parole adaptée à l'assemblée. On connaît le choix de lectures et la traduction simple du lectionnaire *ad experimentum* pour la célébration du mariage. Le rituel renvoie

au lectionnaire, mais il élargit considérablement les possibilités données par ce dernier : il rappelle que l'une des deux ou trois lectures doit se rapporter au mariage, mais il permet, si nécessaire, de ne prendre qu'une seule lecture. Il parle du choix de lectures du lectionnaire, mais ajoute qu'il est permis de choisir d'autres passages de l'Écriture. Il renvoie au lectionnaire pour les psaumes du Graduel (dont l'expérimentation a rappelé les difficultés), mais il parle de chants entre les lectures sans préciser davantage. Il ne reprend pas les notes exégétiques et pastorales du lectionnaire, mais il rappelle que l'homélie est nécessaire⁵, qu'elle doit commenter ce qui a été lu et introduire à la célébration du sacrement. Pour la prière universelle, qu'il place après le rite sacramentel, il renvoie aux formulaires proposés dans le lectionnaire, mais en rappelant que l'on peut prendre d'autres textes, en tenant compte des possibilités de l'assemblée.

On retrouve la même liberté dans le rituel du Consilium. Aucun rituel ancien ne donnait autant de possibilités. On peut dire que si les livres liturgiques contemporains du concile de Trente avaient obtenu une grande participation des époux, le rituel du mariage après Vatican II a cherché à instruire l'assemblée et à la faire participer le plus possible à la célébration.

Les chants.

Pour permettre la plus grande participation possible de l'assemblée, le rituel prévoit aussi le chant. Il veut ainsi rompre avec un préjugé qui excluait le chant de certaines célébrations comme c'était souvent le cas jusqu'ici pour le mariage. Bien sûr, il ne parle pas des chants de la messe, sauf à propos de la liturgie de la Parole, où il est question des chants entre les lectures. Mais à l'intérieur du rite sacramentel, après la ratification et le moment de recueillement qui la suit, il prévoit une acclamation, en précisant qu'elle doit être chantée par l'assemblée :

Avec vos témoins, vos familles et vos amis,
tous ensemble, rendons grâce à Dieu.

Il donne d'ailleurs plusieurs exemples (et, en annexe, la musique) de cette acclamation. C'est seulement en cas d'im-

5. Cf. *Instruction Inter œcumenici*, art. 70.

possibilité qu'on devra dire un texte. Ainsi, au point culminant de la célébration, l'assemblée reste présente et active.

Il est intéressant de noter que le missel gallican du 18^e siècle avait déjà introduit un chant de plus dans la liturgie du mariage, une *prosa in sponsalibus* :

... *Jam duo non eritis
unum corpus stabitis
sit et unus spiritus...*

Pourtant, l'ensemble de ce texte reste marqué par la spiritualité de son temps. Le nouveau rituel, à son tour, ouvre la voie à de nouvelles créations musicales.

Mais il n'y a pas que des innovations dans le rituel : nous allons le voir en examinant les divers éléments du rite sacramentel.

Le dialogue préalable.

Les questions de ce dialogue initial n'ont pas été inventées. Elle existent depuis fort longtemps. Déjà au 12^e siècle, avant que les époux n'entrent dans l'église, le rituel prévoyait quelques questions canoniques. Ainsi, par exemple, dans un Missel de Rennes du 12^e siècle : « *Sacerdos interrogat eos sapienter utrum legaliter copulari velint* ⁶ » ; mais on ne s'intéresse pas uniquement à la légalité des unions. Le Missel dit de Mateus, également du 12^e siècle, écrit dans la région du Quercy, demande que le prêtre interroge les époux pour savoir « *si est amor inter eos* ». Et au 16^e siècle toute une série d'interrogations sur les empêchements de mariage prendra place dans le rituel.

De nos jours plusieurs rituels ont gardé cet interrogatoire, souvent fort réduit. L'interrogatoire porte sur la liberté du consentement (dans le rituel parisien, le rituel allemand, le rituel polonais, le rituel belge) ; sur la fidélité (dans le rituel parisien, le rituel allemand, le rituel polonais) ; sur la fécondité et sur l'éducation des enfants (dans le rituel allemand et le rituel polonais).

Quelquefois aussi existait une interrogation sur la foi : ainsi dans quelques rituels normands des 15^e-16^e siècles, par exemple ceux de Coutances de 1494 et 1529. Cette inter-

6. Cf. *Ordo* II de MARTÈNE : *De antiquis ecclesiæ ritibus*, II, Venise, 1788, p. 127.

rogation était la triple interrogation baptismale ou une formule semblable. On trouve aussi, par exemple dans le rituel de Bayeux de 1503, une question sur la foi par rapport au mariage :

*Credis quia dominus Jesus statuerit matrimonium
faciendum propter salutem animarum ? — Credo.*

De nos jours, une interrogation sur la foi a été gardée par le rituel parisien.

L'équivalent de ces questions préalables avait été proposé sous forme de monition :

N. et N.,

Si vous avez réfléchi en votre cœur à l'acte que vous allez poser,

Si c'est librement et volontiers que devant Dieu vous allez vous engager l'un envers l'autre,

Si vous êtes décidés à vous aimer et à vous respecter ?...

mais cette succession de propositions conditionnelles risquait de donner l'impression d'un mariage « sous condition ».

Comme le rituel du Consilium, le rituel français a préféré un dialogue. Ce dialogue comprend trois questions : l'une sur la liberté du consentement, une autre sur la fidélité, et une troisième sur la vie commune du foyer et la fécondité, laquelle est un aspect de cette vie commune, comme le concile l'a enseigné (*Gaudium et spes*, art. 50). On a pour cela modifié le texte du rituel du Consilium, qui donne une troisième question semblable à celle du rituel allemand, sur l'acceptation et l'éducation des enfants.

Mais ni le rituel français ni celui du Consilium n'ont gardé l'interrogation sur la foi. Si l'un des deux époux est incroyant mais accepte le mariage religieux, on peut donc utiliser la même formule, et ainsi l'Eglise ne donnera pas l'impression de faire acception de personnes et de distinguer publiquement les siens et les autres.

Notre rituel n'est pourtant pas un rituel « civil ». Comme tout sacrement, le mariage est sacrement de la foi (cf. *De sacra liturgia*, art. 59), et l'affirmation de la foi, si elle n'est jamais demandée aux époux, n'est pas absente : elle est dans les paroles du prêtre, en particulier dans l'invitation

7. *La Maison-Dieu*, n° 50, p. 139.

à échanger les consentements (citée plus haut) et dans la ratification (citée plus loin).

Les trois questions ont été gardées parce qu'elles expriment les conditions humaines du mariage. Elles ne sont pas un doublet du consentement, mais seulement l'affirmation des qualités de ce consentement, qui sera donné dans un instant. Avant de demander aux époux de s'engager, l'Eglise leur demande s'ils savent à quoi ils s'engagent, si c'est bien à cela qu'ils sont disposés. Sans doute, ces questions ont déjà été posées aux fiancés au cours de l'interrogatoire canonique, et il ne s'agit pas ici de refaire l'enquête canonique. Il s'agit de faire affirmer aux époux devant témoins que leur mariage est un vrai mariage, d'affirmer aux yeux de toute l'assemblée ce qu'est pour l'Eglise un mariage. Ces questions ont donc une importance capitale, surtout de nos jours, où ces exigences essentielles sont parfois remises en question.

Même si le mariage avait lieu sans liturgie, dans un cadre purement familial, comme aux premiers siècles, l'Eglise aurait à enseigner aux époux et à toute la communauté à quelles conditions elle considère le consentement matrimonial comme valable. Et si un jour l'Eglise se contentait du consentement « civil » exprimé à la mairie, elle aurait encore à interroger les époux sur le contenu de leur engagement. On ne doit donc jamais omettre ces questions. Mais, pour une célébration plus allégée, le rituel prévoit qu'elles peuvent être remplacées par une monition suivie d'une question unique : « Est-ce bien ainsi que vous avez l'intention de vivre dans le mariage ? »

L'échange des consentements.

Le 2^e concile du Vatican a rappelé que le prêtre doit demander et recevoir les consentements (*De sacra liturgia*, art. 77). Mais, jusqu'aux 11^e-12^e siècles, le consentement n'était pas exprimé dans la liturgie. Il n'est pas de soi indispensable que ce consentement fasse partie de la célébration du mariage, et l'Eglise pourrait permettre un jour d'utiliser une formule semblable à celle du rituel de Nevers de 1582 : « N., n'avez-vous pas déjà signifié à N., ici présente, que vous vouliez la prendre pour épouse ? »

De même, il semble que d'autres rituels anciens, comme ceux de Vannes par exemple, ne comportent pas de formu-

lation du consentement : il est probable que l'on ne répétait pas le consentement, pas plus que l'enquête préalable, qui avaient déjà eu lieu *de futuro* au moment des fiançailles. Et aujourd'hui, dans l'Eglise réformée de France, le pasteur demande au marié : « Déclarez-vous avoir pris pour femme... » Mais dans l'Eglise catholique le consentement a pris place, de fait et de droit, dans la liturgie, et il en constitue aujourd'hui l'élément essentiel.

Comme le demande le Concile, l'échange des consentements est précédé d'une invitation du célébrant, dont nous avons parlé plus haut, et qui se termine par l'expression (un peu juridique) : « Echangez vos consentements. » Pour l'expression de ce consentement, plusieurs solutions étaient possibles. Dans les divers rituels existants, on trouve en effet plusieurs types de formulations. Le consentement peut être exprimé par une simple réponse à une question du prêtre, que cette question soit posée à chacun des deux époux — c'est la méthode qui avait été choisie par le rituel romain et que l'on retrouve dans les rituels d'Espagne et Amérique latine, de Tolède et de Suisse — ou par une question posée aux deux époux en même temps : par exemple dans le rituel de Paris de 1497 :

Vous, Marie et Jean,
promettez-vous et jurez-vous l'un à l'autre
de garder la foi et la loyauté de mariage
et de vous garder l'un l'autre, sain ou malade,
à tous les jours de votre vie
comme Dieu l'a établi, l'Écriture le témoigne
et la sainte Eglise le garde ?

ou dans le rituel de Tours de 1570, avec deux réponses chaque fois :

Le prêtre : Vous, N.,
prenez-vous N. ici présente à femme
et vous jurez... que vous tiendrez foi, loyauté,
vous la garderez... et lui en baillez la foi ?

Le fiancé : Oui, je lui en baille la foi.

La fiancée: Eh bien je le prends.

Le consentement peut encore être donné par une formule déclarative. Citons par exemple la belle formule du rituel de Laon de 1538 :

Marie N...
en l'honneur de notre Seigneur,

je vous prends à femme et épouse
selon l'ordonnance de Dieu et de l'Eglise
pour vivre et être inséparablement avec vous
tant qu'il plaira à Dieu,
et vous promets par serment
que je vous tiendrai foi et loyauté de mon corps
et de mes biens,
ne vous changerai pour pire ou meilleure,
et vous garderai en tel état qu'il plaira à Dieu
de vous mettre,
et ainsi je vous le promets.

Cette formule, d'ailleurs, était quelquefois fort longue (Rituels de Cambrai de 1503 et 1562).

On trouve ce genre de consentement aujourd'hui dans les rituels allemand, belge et polonais et dans celui du diocèse de Valence en Espagne. L'Eglise anglicane et l'Eglise réformée de France ont une formule du même type. C'est une formule semblable qui a été choisie pour le rituel du Consilium.

Parfois on trouve les deux formes de consentement (par réponse à une question et par une formule d'engagement) réunies dans le même rituel : ainsi dans le rite actuel des catholiques anglais, après la question du prêtre, comme au rituel romain, chacun des deux époux dit successivement (*mutatis mutandis*) :

Moi, N.
je te prends toi, N., pour mon épouse.
A partir d'aujourd'hui je te garderai
pour le meilleur et pour le pire,
soit riche, soit pauvre,
dans la maladie ou dans la santé,
jusqu'à ce que la mort nous sépare.
J'en prends l'engagement.

De même les rituels canadien, luxembourgeois et messin connaissent les deux formules d'engagement. Dans cette façon de faire, on ne peut éviter l'impression d'un doublet, et même d'un « triplé » si le mariage religieux a lieu immédiatement après les formalités civiles. Enfin une autre solution était possible : le dialogue. Ceci n'est pas récent, on le trouve déjà au rituel d'Uzès de 1500 :

Le fiancé dit : « Je, N.
donne mon corps à toi, N.
en loyal mari et époux ».
La fiancée dit : « Je le reçois »,

puis elle ajoute :
« Je N.
donne mon corps à toi, N.
en loyale femme et épouse ».
Le fiancé répond :
« Je le reçois ».

Il a semblé que le dialogue était une meilleure image de l'amour conjugal que deux réponses ou deux affirmations simplement juxtaposées. On se souvient que, dans le film *West Side Story*, Antoine et Maria, rêvant à leur mariage, disent ensemble une très belle formule d'engagement, en la dialoguant. On peut aller plus loin, en faisant terminer ce dialogue dans l'unité, les deux époux prononçant une phrase commune. Mais ceci présente une difficulté pratique : il est difficile que les deux époux parlent en même temps de façon audible.

Le nouveau rituel propose donc deux formules de consentement qui sont toutes les deux sous forme de dialogue, mais la deuxième prévoit que ce dialogue s'achève dans une phrase commune :

Pour nous aimer fidèlement
dans le bonheur ou dans les épreuves
et nous soutenir l'un l'autre,
tout au long de notre vie.

On peut objecter que le consentement sous forme d'une simple réponse aurait été plus facile. C'est vrai, mais l'habitude aidant, on peut espérer que la formule retenue, une fois connue, ne sera pas plus difficile à dire que les formules retenues dans les pays voisins. Un consentement sous forme de réponse reste cependant prévu par le rituel, pour le cas où les époux ne pourraient pas dire la formule prévue. Dans ce cas le prêtre les interroge l'un après l'autre et ils peuvent répondre par un simple oui.

On peut objecter aussi que les formules proposées referment le foyer sur lui-même. Il n'est pas question de l'ouverture du foyer aux autres foyers, à la vie de l'Eglise et du monde. Mais il faut reconnaître que, avant d'être au service des autres, le foyer doit d'abord exister, doit d'abord être constitué. La vocation du foyer dans la société et dans l'Eglise sera exprimée plus loin dans le rituel. Il n'est pas indispensable qu'elle soit exprimée dans le consentement.

Pendant cet échange des consentements, les époux se donnent la main. La *dextrarum junctio* est l'un des rites

romains traditionnels les plus anciens. Mais le nouveau rituel ne précise pas s'il s'agit de la main droite ou de la main gauche : il faut que ce geste reste naturel. Il serait dommage d'omettre ce geste : avec la remise des alliances, il est l'un des rares rites conservés dans la liturgie du mariage.

Enfin, et c'est l'une des améliorations apportées au rituel par l'expérimentation, le dialogue, si beau soit-il, n'empêchait pas les fiancés de regretter le « oui », que des siècles de pratique du rituel romain ont rendu si significatif. Le dialogue entre les deux époux commence donc par une interrogation, une double question qui permet à chacun des deux d'exprimer ce « oui » auquel les fiancés d'aujourd'hui restent très attachés.

La ratification.

L'hésitation de la théologie se retrouve dans les divers rituels, où la parole dite par le prêtre après les consentements varie considérablement d'un rituel à l'autre. Dans de nombreux rituels (par exemple Paris 1497 et Autun 1523), le prêtre ne dit aucune formule de ratification. Ailleurs il se contente d'une citation biblique : « *Quod Deus conjunxit, homo non separet* » (Mt 19, 6), ou bien de la bénédiction de Tobie : « *Deus Abraham... vobiscum sit, et ipse conjungat vos, impleatque benedictionem suam in vobis* » (Tb 7, 15) que l'on trouve dès le 11^e-12^e siècle et même avant⁸. Ces formules survivront ailleurs dans les rituels quand viendront d'autres formules de ratification. Ainsi le rituel du Consilium ajoute aux paroles de la ratification la citation de Mt 19, 6, en la mettant au présent : « *Quod Deus conjungit, homo non separet.* » Les formules proposées par les rituels anciens sont extrêmement variées, et parfois bizarres. Ainsi dans le rituel de Chartres de 1490 : « *Desponso vos in facie ecclesiae.* » Dans celui de Nevers de 1582 : « *Fiat copulatio matrimonialis.* »

Certains rituels ajoutent quelques précisions. Ainsi le rituel de Meaux de 1546 : « *Per ista verba (c'est-à-dire par les paroles du consentement que vous venez de prononcer) ego conjungo vos.* » Ou celui de Sées de 1496 : « *Hac conditione (c'est-à-dire après vos consentements) do tibi eam et conjungo vos.* » On encore le rituel de Vienne de

8. Cf. par exemple le *Liber Ordinum mozarabicus*, éd. M. FÉROTIN, Paris, 1904, col. 438.

1597 : « *Et ego, auctoritate ecclesiae Dei qua fungor, conjungo vos matrimonialiter.* » Ou encore, et déjà en français, le rituel de Vannes de 1596 : « *Et moy, comme ministre de Dieu, vous conjointts par mariage.* »

Deux formules connaîtront un grand succès. La première est : « *Ideo matrimonium per vos contractum ego ratifico, confirmo et benedico* », formule qui apparaît dans le rituel de Bâle de 1488 et que l'on retrouve, à quelques variantes près, dans les rituels d'Allemagne, de Bordeaux, d'Espagne et Amérique latine, de Tolède, de Luxembourg, de Metz, de Suisse, du Canada, de la Pologne, et dans le rituel du Consilium. L'autre formule est celle qui a été retenue par le rituel romain de 1614 et qui fut très répandue dès le 16^e siècle. Un rituel de Rodez, imprimé en 1603, y voit les « paroles sacramentales⁹ ». Mais il est probable que le sens premier de « *Ego conjungo vos* » est un sens juridique et non sacramentel. Ces mots équivalent à : « Je vous donne l'un à l'autre. » Ils veulent dire la même chose que : « Untel, je vous donne Une Telle. Une telle, je vous donne Untel », que l'on trouve dans le rituel de Sées de 1496.

Pour ne pas prendre parti dans cette discussion théologique, la formule romaine se contente d'un souhait : « Ce consentement... que le Seigneur le confirme, et qu'il vous comble de sa bénédiction. » Quant à la formule française, elle déclare simplement que c'est Dieu qui unit, sans préciser le rôle du prêtre ou celui des époux :

Désormais
vous êtes unis par Dieu
dans le mariage.

Bien que le prêtre étende la main sur les époux, cette formule n'est donc ni une bénédiction, ni une confirmation. Elle n'est ni biblique, ni théologique. C'est une raison pastorale qui a fait préférer une formule pauvre. Le rituel de mariage en effet doit pouvoir être compris par tous les époux.

Quelques limites du rituel.

Ainsi, le nouveau rituel a perdu la formule habituelle « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », qui

9. Martène connaît et critique les tenants de cette opinion. Cf. *De antiquis ecclesiae ritibus*, II, Venise, 1788, p. 124.

jusque-là était prononcée si souvent par le prêtre ou par les époux au cours de la liturgie du mariage. Il est vrai que cette formule, souvent entendue, risque d'être passe-partout et de perdre sa signification. Cette difficulté avait déjà été ressentie par les rituels anciens, qui avaient proposé une formule plus longue ; par exemple, dans les rituels de Cambrai du 14^e au 16^e siècle, le marié dit, en remettant l'alliance à la mariée :

... au nom de dieu le père qui te créa
et du filz qui te racheta
et du saint Esprit qui te enlumina.

Cette référence à une théologie trinitaire était tellement entrée dans les mœurs que la plupart du temps la messe de mariage était la messe votive de la sainte Trinité : cette coutume, attestée déjà au 11^e siècle, était très répandue au 16^e, et un historien de la liturgie doit savoir que, dans les missels de cette époque, la messe de mariage, si elle ne se trouve pas dans la table des matières, peut se trouver indiquée comme « mémoire » au dimanche de la Trinité. On peut regretter cette absence totale de référence à une théologie trinitaire dans le nouveau rituel, surtout après les expérimentations qui l'ont précédé et qui prévoyaient des formules « trinitaires » pour la ratification. Le même défaut se retrouve dans le rituel du Consilium, où « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » n'intervient que comme conclusion de la remise des alliances et risque donc de passer inaperçu.

De même la référence à l'union du Christ et de l'Eglise n'a qu'une place limitée : on ne la trouve que dans les textes *ad libitum*, comme la monition qui suit la remise des alliances, ou dans les textes au choix, comme les bénédictions nuptiales ou les lectures.

Le nouveau rituel ne fait non plus aucune mention du Saint-Esprit. En cela il n'est pas le premier : bien des rituels du mariage en Occident connaissaient la même lacune, et célébraient l'amour humain sans parler de l'Esprit d'amour. Sur ce point le rituel romain était aussi insuffisant, et dans plusieurs diocèses on y remédiait en commençant la célébration par le chant du *Veni Creator*. Ce défaut très occidental avait été remarqué dans le travail de préparation (comme le prouvent plusieurs circulaires) mais on n'a pas su l'éviter.

On pourrait reprocher aussi à la formule de ratification de ne pas faire appel à l'assemblée comme témoin, ce que

font les rituels allemands, belge et polonais. Mais l'assemblée a été mentionnée dans l'invitation à échanger les consentements. Après la ratification le nouveau rite propose à l'assemblée bien mieux qu'un rôle de témoin : plus que des assistants, ceux qui sont là sont des participants. Après un temps de prière silencieuse, ils sont invités à participer à l'action de grâce du nouveau foyer par l'acclamation dont nous avons parlé plus haut.

Les alliances.

Il est certain qu'aujourd'hui, en France, les mariés attachent une certaine importance, peut-être même une importance exagérée, à la bénédiction et à la remise des alliances. Le rituel romain ne prévoyait qu'une seule alliance, celle de l'épouse. Il était en cela fidèle à l'origine du rite : au 3^e siècle, une jeune Romaine qui portait une alliance était une promise, mais il n'y avait pas d'alliance pour le fiancé. Aujourd'hui l'époux et l'épouse portent chacun une alliance, qui est plus un signe du mariage que des fiançailles. Un rituel pour notre temps doit tenir compte de cette situation de fait.

D'ailleurs les deux « anneaux » existent depuis longtemps. Dans l'ancienne liturgie wisigothique, le *Liber ordinum* parle de « duos anulos ¹⁰ ». On retrouve ces deux « anneaux » dans tous les rituels espagnols et, depuis le 15^e siècle, dans les rituels polonais. Il en va de même dans les rituels récents : allemand (1950), du diocèse de Salzbourg (éd. 1951) ; belge (1958), du diocèse de Vienne en Autriche (1964), canadien (1964), polonais (éd. 1965), d'Espagne et Amérique latine (1966).

Où situer ce rite des alliances à l'intérieur de la célébration ? Là encore, plusieurs solutions étaient possibles. Pour un certain nombre de rituels anciens, tel celui de Laon de 1538, la remise des alliances paraît liée au consentement (*desponsare cum anulo*) :

*De cest annel te espouse
de mon corps te honore
et de mes biens te doue.*

Elle peut donc être placée immédiatement après l'échange des consentements (Lyon 1498, etc.). C'est la solution choisie

10. Ed. M. FÉROTIN, Paris, 1904, col. 434.

par le rituel suisse et le rituel canadien. Les rituels allemand et luxembourgeois ont gardé la coutume ancienne (16^e siècle) de leur pays, qui place la remise des alliances immédiatement avant l'échange des consentements. Ainsi remise des alliances et consentement sont liés sans séparer consentement et ratification.

Une autre solution consiste à placer la remise des alliances après la ratification, comme dans le rituel romain et l'actuel rituel de Metz, ou même plus tard : le rituel de Metz de 1543 la plaçait après la postcommunion. Ainsi elle n'est plus qu'un rite complémentaire.

Finalement, aucune solution ne s'impose, chacune présentant des inconvénients. Mais, quelle que soit la solution choisie, et l'importance plus ou moins grande qu'on leur accorde, les alliances existent et elles sont pour les mariés un rappel de leur mariage. Il fallait donc garder le rite des alliances dans le rituel. Et pour lui faire place, on a surtout cherché à ne pas briser le déroulement de l'ensemble de la célébration : après le climat créé par le rite d'accueil, après une liturgie de la Parole adaptée, suivie du dialogue préalable et du consentement, le rite de la remise des alliances, avec l'intervention des photographes, risquait de rompre le recueillement et l'attention de l'assemblée. On a préféré que la ratification et la prière silencieuse qui la suit bénéficient de ce recueillement. Ensuite, avec l'acclamation ou le chant, l'assemblée peut abandonner un instant son recueillement et retrouver son sourire au milieu des flashes des photographes. Le rituel du Consilium a opté pour la même solution. Le nouveau rituel français et le nouveau rituel romain suivent donc le même ordre.

Quant aux formules de bénédiction des alliances, il a semblé plus naturel de les placer immédiatement avant la remise des alliances, et non pas au début de la célébration comme dans les rituels allemand et luxembourgeois. Les trois formules de bénédiction proposées pour la France sont de simples adaptations des formules proposées par le rituel du Consilium. La première est un simple souhait, la deuxième utilise la double signification du mot « alliance » en français.

Fallait-il qu'une phrase du prêtre ou des époux accompagne la remise des alliances ? Nous pensons par exemple à la formule improvisée par Hincmar de Reims en 856 pour le mariage de la fille de Charles le Chauve :

*Accipe annulum, fidei et dilectionis signum,
atque conjugalis conjunctionis vinculum...*¹¹

ou au joli quatrain du 16^e siècle :

*Par cet anel, l'Eglise enjoint
que nos deux cœurs en soient joints
par vrai amour et loyale foi :
Pour tant je te mets en ce doigt (Reims 1530).*

Pour cela le nouveau rituel n'a rien voulu imposer : il propose seulement aux époux qui le désirent de dire alors une formule brève, qui présente les alliances comme le « signe de notre amour et de notre fidélité » (la formule romaine est « ... signe de mon amour et de ma fidélité »).

Aujourd'hui, dans certaines localités, il arrive que la remise des alliances ait lieu à la mairie pour les mariages civils, mais parfois aussi pour les autres. Si les mariés ont déjà mis leurs alliances, ou si la liturgie du mariage a lieu longtemps après le mariage civil, il serait peu élégant de leur faire quitter leurs alliances pour les bénir. Le rituel propose donc une variante de la bénédiction pour le cas où les époux auraient déjà leurs alliances au doigt.

Le rite des alliances conclut le rite sacramentel. Le prêtre peut, s'il le veut, ajouter un mot de conclusion :

N. et N. aimez-vous l'un l'autre
à l'exemple du Christ et de son Eglise.

Immédiatement après, le nouveau foyer et toute l'assemblée sont invités à revenir au recueillement pour penser aux autres foyers en participant à la prière universelle.

La bénédiction nuptiale.

Le nouveau rituel propose cinq formules de bénédiction nuptiale, au choix, et à l'intérieur de plusieurs d'entre elles certaines parties sont facultatives. Les trois premières formules sont celles du rituel du Consilium. On peut donc choisir une formule plus longue ou plus brève, plus théologique ou plus simple, plus proche du rite romain antérieur (la deuxième), ou plus moderne.

Mais, puisque le rite sacramentel est aujourd'hui ample-

11. BORETIUS-KLAUSE : *Capitularia regum francorum*, II, p. 426.

ment développé, quel peut être le rôle de cette bénédiction dans la liturgie du mariage ? Tout d'abord, elle rappelle la première bénédiction de la Bible, qui est une bénédiction nuptiale : celle que le Créateur prononça sur le premier couple humain (Gn 1, 28). Il est probable que la première liturgie chrétienne du mariage a consisté uniquement dans cette bénédiction. Saint Ambroise disait déjà que « le mariage doit être sanctifié par le voile sacerdotal et la bénédiction ¹² ». Et l'Eglise a longtemps accepté que cette bénédiction puisse être donnée plusieurs jours après l'échange des consentements.

Mais, avant l'existence de cette bénédiction, le mariage était manifesté à la communauté par le fait que les deux époux prenaient part ensemble à l'Eucharistie. Ce caractère propre de la participation commune des époux à la communion a été exprimé, entre autres, par Tertullien ¹³. Bien que les textes anciens, et le rituel romain, n'expriment pas de lien entre le mariage et l'eucharistie, on peut dire que la place de cette bénédiction avant la communion (ou après, dans certains rituels : Strasbourg 1500, Metz 1543, Châlons 1569, etc.) n'est pas fortuite. Cette bénédiction constituait donc l'essentiel de la liturgie à l'époque où le consentement n'était pas encore exprimé dans la liturgie : elle rappelait la place du mariage dans l'économie du salut et exposait l'essentiel de la théologie du mariage.

Enfin on remarque que, dans les textes connus, cette bénédiction est essentiellement une bénédiction de l'épouse, parallèle à l'oraison de la *consecratio virginum*, au point que l'épouse ne pouvait pas la recevoir de nouveau lors de secondes noces. Cette bénédiction de la seule épouse était déjà une gêne pour nos prédécesseurs : au 16^e siècle, on trouve comme titre de cette prière : *benedictio sponsi et sponsae* ou *benedictio nuptialis* au moins aussi souvent que *benedictio sponsae* ; ensuite, bien que le texte s'adressât à la seule épouse, l'époux venait se mettre à genoux devant l'autel avec elle ; bien que le rite du voile fût destiné à la seule mariée, ce voile recouvrait aussi la tête ou les épaules de l'époux ; la main du prêtre qui bénissait était étendue sur l'un et sur l'autre ; et dès les 10^e-11^e siècles, à cette bénédiction était ajoutée une prière *super ambos* ou *super hunc famulum*.

12. S. AMBROISE : *Lettre* 19, 7 ; P.L. 16, 984.

13. Texte cité dans *La Maison-Dieu*, n° 50, p. 37.

Aujourd'hui où la liturgie du mariage est beaucoup plus riche, il n'est plus nécessaire d'avoir une bénédiction aussi longue et aussi développée. C'est pourquoi les formulaires proposés sont un peu plus courts : ils ne cherchent plus à tout dire. Ensuite, si cette prière est en relation avec la communion, cette relation ne peut guère être perçue si elle n'est pas exprimée. La formule IV en particulier exprime ce lien entre le sacrement de l'eucharistie et le sacrement du mariage (elle suppose que les époux communient au calice). On peut penser que l'affirmation de ce lien est maintenant le rôle principal de cette bénédiction nuptiale, mais il ne faut pas oublier que la communion au Christ est aussi une communion à l'Eglise et à sa mission, et il serait dommage de ne pas le dire.

Enfin il est difficile d'accorder aujourd'hui plus d'importance à la femme ou à l'homme. La femme a acquis de nos jours son indépendance : les modifications introduites dans la célébration du mariage à la mairie en sont un signe. L'officier d'état-civil lit dans l'article 213 du code civil : « La femme concourt avec le mari à assurer la direction morale et matérielle de la famille... » alors qu'il lisait auparavant, dans la rédaction antérieure de cet article : « La femme doit obéissance à son mari... » Aucun des formulaires proposés pour la bénédiction nuptiale n'est donc une bénédiction de la seule épouse. Cependant, la deuxième formule, qui est une correction de l'ancienne formule du rituel romain, et la troisième, tout en affirmant les « devoirs égaux » de l'époux et de l'épouse (cf. *De sacra liturgia*, art. 77), maintiennent une certaine priorité à l'épouse.

On notera que, même en dehors de la messe, on doit donner la bénédiction nuptiale¹⁴. On n'aura donc plus à utiliser les *preces* de remplacement qui se trouvent dans le rituel romain depuis 1914. Mais on doit alors omettre ce qui concerne la communion, c'est-à-dire ce qui constitue l'une des fonctions essentielles de cette prière. C'est un problème pastoral qui a imposé ce choix : celui du mariage avec ou sans messe.

Avec ou sans messe.

De soi, il est toujours préférable de célébrer le mariage au cours d'une messe : des chrétiens qui se marient tiennent

14. Cf. *Inter œcumenici*, art. 74 d.

à participer à l'Eucharistie. Le rituel français utilisera la messe de mariage du rituel du Consilium. Comme le reste du rituel, cette messe comporte un grand choix de formules : quatre collectes, trois prières sur les offrandes, trois préfaces, un *Hanc igitur*, trois prières après la communion. On a seulement ajouté une quatrième préface.

La plupart des rituels anciens indiquaient aussi une messe de mariage ; mais le mariage pouvait être célébré aussi en dehors de la messe, dans le cadre des Vêpres par exemple¹⁵. De nos jours il arrive souvent que ceux qui viennent se marier ont perdu l'habitude de la pratique dominicale, ils ne savent plus participer à l'eucharistie et il en est de même de leurs parents, amis et invités. Il serait anormal de leur imposer une messe à laquelle ils ne savent pas participer, une messe où personne ne répond, où le prêtre communie seul devant eux, une messe qui risquerait en fait d'être une sorte de reproche implicite à leur non-participation.

Le rituel devait donc prévoir la possibilité de célébrer le mariage sans messe, mais de telle sorte que les fiancés non pratiquants ne s'estiment pas lésés, n'aient pas l'impression d'avoir une liturgie amputée ou au rabais. La liturgie prévue dans ce cas ne devrait pas faire difficulté : lorsque les fiancés ont effectivement préparé avec le célébrant les lectures, les chants et tous les éléments du rite, ils ont pu se rendre compte que toute la liturgie de la parole est maintenue, et que la question de l'Eucharistie est surtout liée à la possibilité pour les époux de communier. On n'aura pas à supprimer la bénédiction nuptiale pour une célébration sans messe. Il suffira de supprimer ce qui concerne la communion ou d'utiliser la cinquième formule.

Le rite de conclusion.

On peut se demander pourquoi ajouter encore une longue bénédiction à la fin de la célébration. Le prêtre ou le diacre qui a célébré le mariage et qui connaît les mariés tiendra sans doute à ne pas laisser partir les époux sans leur présenter ses souhaits de bonheur, ce qu'il fait sous la forme d'une bénédiction finale.

Le rituel romain ne présentait qu'une seule formule très

15. Cf. *Liber ordinum mozarabicus*, éd. M. FÉROTIN, Paris, 1904, col. 434. Voir aussi le rituel de Reims de 1530 et celui de Verdun de 1554.

brève : « *Deus Abraham...* » Mais dans les anciens rituels il existait quantité de formules¹⁶. Le nouveau rituel français cite d'abord les formules semblables proposées par le rituel du Consilium. Mais dans d'autres rituels récents, on trouve aussi de belles formules : celle des rituels belge et messin ou celle du rituel allemand¹⁷. C'est ce texte du rituel allemand qui constitue l'essentiel de la première des « autres formules » proposées par le nouveau rituel. On est en droit de trouver cette formule trop longue. Aussi une autre formule, la troisième, en donne un extrait. On peut d'ailleurs ne prendre qu'une partie des formulaires proposés. Enfin une deuxième formule, nouvelle, utilise les textes du Concile pour souhaiter aux époux que leur foyer remplisse sa vocation dans l'Eglise et dans le monde¹⁸. La bénédiction de l'assemblée est incluse dans le texte de ces bénédictions.

Les rites locaux.

On a cherché à répartir tout au long du rite, aux différents moments de la célébration, ce qu'il y avait à dire, en évitant de tout dire à chaque page. L'ensemble du rituel suit donc une certaine progression, depuis le rite d'accueil qui essaie de faire passer l'assemblée de la joie de la fête à la prière, jusqu'à la bénédiction finale qui rappelle à ceux qui sont présents ce que doit être le foyer après la célébration.

C'est dans ce mouvement du rituel que doivent s'insérer les divers rites locaux. Il en a existé autrefois des quantités : la bénédiction des arrhes (dans les rituels hispaniques et ceux du Midi de la France), la bénédiction des bijoux (Reims 1505, Verdun 1554, etc.), le baiser des époux (dans les rituels toulousains de 1526, etc.), la bénédiction et la remise de la charte de mariage (Lyon 1498, etc.), la bénédiction et le partage du pain et du vin, à l'église ou à la maison (nombreux rituels du 16^e siècle). Certains ont survécu ou ont réapparu dans les rituels actuels : ainsi le baiser des époux dans le rituel canadien, la bénédiction du treizain

16. On trouvera un grand nombre de ces formules dans le livre de K. RITZER cité à la note 1. On peut trouver aussi la traduction des formules de l'ancienne liturgie wisigothique dans A. HAMMAN : *Prières eucharistiques des premiers siècles*, Paris, 1957, pp. 256-258.

17. Texte traduit dans *La Maison-Dieu*, n° 50, pp. 55-56.

18. Les textes utilisés sont : *Gaudium et spes*, art. 52 § 7 et 50 § 2 ; *Apostolicam actuositatem*, art. 7 ; *Lumen Gentium*, art. 35 ; *Gaudium et spes*, art. 52 § 7, 67 § 2, 52 § 2 et 48 § 4.

dans le diocèse de Bordeaux. Ces dernières années, d'autres rites sont nés çà et là, par exemple : le bouquet de la mariée porté sur l'autel, la remise d'une Bible (que l'on trouve dans la liturgie de l'Eglise réformée de France) ou la signature des registres, cette signature pouvant avoir lieu soit après le rite sacramentel, soit à la fin de la célébration.

De tous ces rites, le rituel ne cite que la signature des registres, pour laquelle il laisse toute liberté. On peut souhaiter qu'une rédaction plus « pastorale » des registres permette de lire devant toute l'assemblée le texte qui sera signé. Quant aux rites locaux, le rituel demande seulement qu'ils soient conformes à l'esprit de la liturgie.

Le rituel ne s'intéresse qu'à ce qui se passe à l'église, et n'envisage pas les prolongements de la liturgie dans cette « église domestique » (*Lumen Gentium*, art. 11) qu'est la maison familiale. Bien sûr, nous ne pouvons pas proposer de reprendre l'ancienne bénédiction gallicane de la chambre nuptiale, mais le problème d'une liturgie familiale reste posé. Le rituel canadien essaie de réintroduire une liturgie à la maison en proposant une bénédiction de la table pour le repas de mariage. Peut-être faudrait-il proposer aussi une liturgie familiale pour les fiançailles. Mais revenons au rituel des épousailles pour terminer notre exposé en présentant un autre élément, lui aussi facultatif, du nouveau rituel.

La prière des époux.

Pour mettre le plus possible entre les mains des époux la liturgie de leur mariage, le nouveau rite va jusqu'à leur proposer de composer et de dire une prière. Celle-ci peut avoir lieu soit après le rite sacramentel, soit au moment de la communion. Ils peuvent aussi utiliser une prière déjà composée, dont on trouvera deux formules à la fin du rituel.

Ceci reste libre, car il peut être difficile à certains d'exprimer en public leur prière personnelle. Au cours de l'expérimentation, bien des fiancés ont accueilli avec joie cette proposition, d'autres ont préféré ne pas l'utiliser, d'autres enfin ont accepté de composer une prière mais ont préféré ne pas la dire au cours de la liturgie. Mais il faut souhaiter que de nombreux époux acceptent de faire cette prière et de la dire au cours de la célébration. Ainsi la liturgie du mariage sera leur liturgie, et pas seulement celle du prêtre qui préside. En dehors de la messe, cette première prière

du foyer sera continuée tout naturellement par la récitation de la prière du Christ avec toute l'assemblée.

Le nouveau rituel va donc le plus loin possible dans la participation des époux. Il va plus loin que tous les rituels qui l'ont précédé en permettant aux époux d'être non seulement acteurs mais aussi auteurs de la liturgie de leur mariage.



Ce rituel s'inscrit aussi dans une tradition vivante aussi attentive aux progrès de l'Eglise d'aujourd'hui qu'aux expériences de l'Eglise d'hier. Ceux qui ont eu la joie de préparer ce nouveau rituel seraient heureux d'avoir donné à l'Eglise de France un rituel permettant aux fiancés de mieux aider les jeunes à préparer leur foyer de demain. Il reste maintenant, pour améliorer encore le nouveau rituel, à attendre les réponses des prêtres et des fiancés au questionnaire qui termine le livre, « pour que l'expérience de chacun profite à tous ».

René MOURET.