

FOI ET SACREMENT DANS LE MARIAGE

A propos du mariage de baptisés incroyants

UN grand nombre de questions que soulève la pastorale actuelle du mariage proviennent de la diminution ou de la perte de la foi chez de nombreux chrétiens, subissant l'influence d'une société déchristianisée que ne régent plus l'Eglise. C'est ce problème qu'a abordé, dans sa deuxième partie, la *Déclaration sur la Pastorale des fiancés* de l'Assemblée de l'Episcopat français, en novembre 1969 (*Doc. cath.*, 1969, col. 1075-1077), et que la parution du nouveau Rituel du mariage a contribué à poser avec plus de précision.

Cet article veut simplement aider la réflexion pastorale sur cet important problème, en s'attachant d'abord à en préciser les données et la genèse historique, puis à rappeler l'originalité du rapport foi-sacrement à propos du mariage, en montrant que tout n'est pas résolu par une conception juridique de ce rapport, enfin à tenter de dégager les implications théologiques dont l'examen peut seul permettre d'envisager quelques solutions possibles.

LES DONNÉES DU PROBLÈME

Ces données sont complexes et s'expliquent en grande partie par le poids d'un passé qui se survit dans nos institutions. Avant d'y venir, précisons le problème de façon concrète ; il peut être décomposé en deux instances.

D'abord celle posée par l'absence de foi chez de futurs conjoints pouvant entraîner de la part de l'Eglise le *refus de la forme canonique* (présence active du prêtre, à ne pas confondre avec la forme sacramentelle assurée en soi dans l'échange des consentements) ; resterait alors intacte la sacramentalité d'un tel mariage, conclu devant des témoins autres que le prêtre habilité, par exemple devant l'autorité civile. Ensuite, celle posée par l'absence de foi, envisagée plus radicalement, comme pouvant entraîner cette fois la *nullité du sacrement* de mariage, qu'il soit conclu avec ou sans la forme canonique. Et alors se pose la question plus fondamentale : l'absence du sacrement, par manque de foi suffisante, entraîne-t-elle de soi l'immoralité de telles unions entre baptisés ?

Devant une impasse pastorale.

Pour préciser le problème, disons tout simplement que, dans l'état actuel de la législation, des baptisés n'ayant plus la foi n'ont devant eux aucune issue honorable s'ils désirent se marier ; ils se trouvent devant un dilemme difficilement acceptable. En effet, s'ils demandent ou acceptent le mariage religieux, auquel par définition ils ne croient pas, leur mariage apparaît alors comme une sorte de concession à une pure convention sociale ou mondaine, ou quelquefois même à une sorte de folklore religieux. Si beaucoup, peu regardants sur cet aspect de la question, l'acceptent comme la seule solution socialement acceptable, pour beaucoup d'autres, à la conscience plus exigeante, un tel mariage apparaîtra comme plus ou moins hypocrite, quand il n'équivaudra pas à un sacrilège par risque de rendre un sacrement invalide ; en tout cas, une telle union sera très souvent un contre-témoignage de foi.

Aussi, comprend-on que des baptisés n'ayant plus la foi, mais animés d'un réel amour respectueux de la finalité et des exigences de toute union conjugale naturelle, se voient amenés à l'autre solution : renoncer par souci de sincérité à une cérémonie religieuse qui n'a aucun sens pour eux, qu'ils y renoncent d'eux-mêmes ou sur les conseils d'un prêtre attirant leur attention sur ce qu'un tel mariage comporterait d'illogique et d'hypocrite, sans parler aussi de sacrilège. Cette solution signifie alors en fait qu'on en reste au

simple mariage civil. Or, dans l'état actuel des idées et des institutions, pour des baptisés, non dispensés de la forme canonique, ce mariage est considéré comme n'ayant aucune valeur, étant assimilé à un pur concubinage et assorti d'une sorte d'infamie sociale, du point de vue de la société chrétienne traditionnelle. Et cela pour la raison bien simple que, de par l'identification du sacrement au contrat, dès que le premier n'existe pas (par manque de forme canonique), le second n'a pas de valeur pour les baptisés. De tels baptisés incroyants sont alors réellement enfermés dans une impasse ; rien n'est prévu pour eux, car tout est fait dans l'hypothèse qu'un baptisé ne peut pas perdre la foi.

Notons que nous n'envisageons ici qu'un cas limite : celui où l'absence de foi, particulièrement sur le sens religieux du mariage, est certaine et s'exprime dans *le refus des fiancés de se marier à l'église*. Le problème envisagé porte alors précisément sur ce que devient le pur mariage civil de tels baptisés incroyants, supposé que ce mariage possède les qualités requises par le droit naturel en fait de sérieux et de densité humaine ; doit-on ou non continuer à le considérer comme un concubinage, alors qu'on ne le fait pas pour ce même mariage entre non-baptisés ?

Le cas envisagé ici est donc tout à fait différent de celui qui est envisagé par le *Directoire de la pastorale des fiancés* (n° 14) : cas où les fiancés, malgré leur absence de foi, demandent néanmoins le mariage religieux et où cette démarche peut être interprétée soit comme procédant d'un certain sens religieux, soit comme le sentiment d'une certaine appartenance à la société ecclésiale, soit enfin comme pouvant laisser espérer une éducation chrétienne des enfants à venir (ce sont les trois critères énoncés par le *Directoire*). Il est alors clair que le souci pastoral de ne pas couper les liens avec « ceux qui sont loin », de ne pas souffler sur la mèche qui fume encore, peut amener l'Ordinaire à autoriser le mariage religieux demandé par de tels fiancés, quitte à lui donner moins de visibilité ecclésiale. Mais ici, le cas est tout autre : les fiancés ne demandent pas le mariage religieux, ou sont amenés à y renoncer librement, comme conclusion logique de leur incroyance. Toutefois, il n'en reste pas moins que réfléchir sur la relation entre la foi et le sacrement de mariage, étudiée dans ce cas limite de plus en plus fréquent, peut être éclairant pour la compréhension de cas voisins, ceux où règne l'incertitude

il y avait d'autres inconvénients que l'on soupçonne aisément à de tels mariages : absence de contrôle, possibilité de bigamie, etc., et qui ont amené l'Eglise, lors du Concile de Trente, à lier la validité du complexe humano-divin du mariage à une solennité dite forme canonique.

Avec les temps modernes nous assistons à une intégration encore plus complète du mariage. Si le Concile de Trente s'était contenté de lutter contre les mariages clandestins en imposant la forme canonique, dans la suite cette mesure fut interprétée comme la meilleure manière de soustraire les fidèles à la compétence du pouvoir civil en matière de mariage, et par là de mieux marquer celle de l'Eglise.

En effet, nous entrons alors dans le contexte historique de la décomposition de la Chrétienté, des luttes de l'Eglise contre la Réforme, contre la laïcisation progressive du monde qu'elle régissait jadis, contre l'émancipation des idées et des mœurs échappant peu à peu au contrôle clérical. On comprend alors la tendance des hommes d'Eglise à maintenir, à défaut de la Chrétienté défunte, les principes qui en avaient fait la grandeur, et surtout son autorité et sa compétence exclusives dans les matières mixtes où le spirituel paraissait directement engagé, telles l'école et le mariage⁹.

Il en résulta de nombreuses polémiques entre clercs et juristes des monarchies absolues (gallicans, régaliens, fébronien, etc.) cherchant à préserver ou à faire reconnaître un droit de l'Etat sur le mariage, au niveau du contrat comme réalité humaine naturelle ; on aboutit ainsi à la laïcisation du mariage dans l'Ecole du droit naturel du 18^e siècle, et finalement au Code civil napoléonien et à la loi sur le divorce, symboles de cette longue lutte du pouvoir politique pour arracher à l'Eglise un droit sur le mariage dans sa signification humaine, droit qu'elle n'a jamais reconnu (elle ne reconnaît à l'Etat qu'un droit sur les effets dits civils, principalement ceux d'ordre économique). On comprend que, face à ces contestations, l'Eglise ait été tentée de se replier sur ses institutions traditionnelles, et soit même allée au-delà des intentions du Concile de Trente, en affirmant solennellement que tout mariage

9. Il y aurait une intéressante étude comparative à faire sur l'histoire parallèle de ces deux problèmes, dans la prise moderne de conscience par l'Eglise de sa mission dans un monde pluraliste et sécularisé.

valide des baptisés est nécessairement un sacrement et donc qu'il ne regarde que l'Eglise¹⁰.

Le mariage dans un monde sécularisé.

Une des caractéristiques de l'époque actuelle est la sécularisation progressive des nombreux secteurs de l'activité humaine gérés par l'Eglise. Bon gré mal gré, elle a pris conscience de la juste autonomie de réalités humaines aussi fondamentales que le pouvoir politique, la liberté, l'éducation, et finalement elle a été amenée à mieux apprécier leurs valeurs propres, indépendantes du fait que ces réalités soient « baptisées » ou non, c'est-à-dire intégrées ou non dans une institution ecclésiale. Vatican II a rendu officielle une telle évolution dans l'Eglise, visant à prendre au sérieux et à respecter l'homme et son activité, qu'il soit chrétien ou non ; la reconnaissance actuelle de la liberté religieuse est l'exemple typique de ce que l'on a appelé « la conversion anthropologique » de l'Eglise.

Qu'en est-il pour notre sujet ? Il est certain que la théologie et l'enseignement officiel de l'Eglise ont su depuis longtemps sortir d'une conception pessimiste assez traditionnelle, et reconnaître la grandeur de l'amour humain dans le mariage¹¹. Mais, au niveau des institutions et du droit, pratiquement rien n'est changé. Tout reste dans la perspective non seulement de chrétienté, mais du climat de luttes et d'opposition entre l'Eglise et le monde moderne laïcisé et l'Etat en particulier. On a un peu l'impression qu'à propos du mariage on cherche à établir une sorte de double verrou pour empêcher l'exode des chrétiens hors de l'Eglise : d'abord le fait que tout mariage entre baptisés catholiques est un sacrement, ensuite l'obligation de sanctionner ce mariage par une solennité juridique (forme canonique) ; ainsi toute issue honorable est bloquée pour le fidèle qui n'a pas la foi.

10. Cf. le *Syllabus*, dans DENZINGER-SCHÖNMETZER, n°s 2966 et 2973 ; LÉON XIII, Encyclique *Arcanum*, DENZ., n° 3145, et finalement le *Code de Droit canonique*, canons 1016 et 1960.

11. A ce titre l'encyclique *Humanae vitae* consacre un progrès essentiel dans la valorisation de l'amour conjugal.

Or la déchristianisation plus ou moins profonde de nombreux baptisés est un fait, soit que la foi, restée infantile, se perde par contamination du milieu athée, soit qu'elle n'ait pratiquement jamais existé, par défaut d'une éducation religieuse qui aurait dû suivre un baptême trop facilement distribué. Aussi, bien des pasteurs s'interrogent-ils sur l'attitude à adopter en l'absence d'une législation adaptée à ces nouvelles conditions : faut-il conserver cette législation qui suppose que la foi existe par définition du fait du baptême, et alors permettre de nombreux mariages où les intéressés ne croient plus à ce qu'ils font ? Ce doute est ressenti d'autant plus vivement qu'à notre époque l'Eglise se doit de montrer un plus grand souci d'authenticité, face à un monde qui a de forts préjugés contre elle et l'interpelle sur son message.

Au contraire, est-il préférable de rejeter sans appel ces baptisés hors de l'Eglise par le refus du mariage religieux et, par là, ne pas leur accorder le respect que l'on porte aux non-baptisés, du fait que par leur mariage civil on les considère plus ou moins comme des pécheurs publics par concubinage ? Ou bien n'y a-t-il pas un moyen de trouver une formule adaptée à leur situation d'incroyants mais qui respecte la valeur de leur amour et leur désir de s'unir conformément aux exigences de la nature humaine ? Et cela, en leur laissant la porte ouverte à une progression religieuse ultérieure, vers une redécouverte possible de leur foi et du sens chrétien du mariage.

Avant de tenter de répondre à ces interrogations, il convient de préciser quelle est la nature et l'originalité de la foi exigée pour le sacrement de mariage.

DE QUELLE FOI S'AGIT-IL DANS LE MARIAGE ?

Rappelons d'abord qu'un sacrement, pour être valide, exige évidemment le caractère baptismal, comme aptitude radicale à recevoir les autres sacrements ; ensuite est exigée une action de la part de l'Eglise supposant deux choses pour

être réelle : que le signe visible soit effectivement posé — matière et forme du sacrement — et que cet acte soit accompli dans la foi de l'Eglise. Sinon le signe est dépourvu de signification : il reste dans sa matérialité rituelle et verbale ; il n'ouvre pas sur l'engagement avec le Christ, seule source de grâce ¹².

Mais quelle est la nature de cette foi, aussi bien dans le sujet que le ministre ? Le minimum requis est que ces deux personnes aient au moins l'intention de faire (ou de recevoir) ce que fait l'Eglise, selon une expression coutumière dont le vague permet bien des interprétations. Tâchons d'en préciser la portée. Au préalable, remarquons qu'il ne s'agit ici que de la validité du sacrement. Reste entière la question de savoir si, au cas où le sacrement serait invalide, l'engagement humain des conjoints garderait une valeur morale naturelle ; c'est cette question qui sera examinée plus loin.

D'abord, s'il y a *refus positif et explicite* de la foi chrétienne et de l'Eglise (cas de l'incroyance ferme), il ne peut évidemment pas y avoir de sacrement ; car en ce refus est contenu celui de la sacramentalité, c'est-à-dire de la signification que lui donne l'Eglise ¹³.

Mais qu'en est-il du *refus implicite*, ou tout au moins informulé, de la foi (cas de l'indifférence envers la signification sacramentelle, considérée comme quelque chose d'irréel ou d'insignifiant) ? Peut-on dire que dans ce cas les conjoints ont la foi suffisante pour se marier sacramentellement, en acceptant vaguement ce que veut l'Eglise sans y adhérer vraiment ?

De façon traditionnelle, et conformément à l'idéal de chrétienté, on répondait par l'affirmative, et probablement non sans raison ; la vie sociale étant structurée par la foi chrétienne, on pouvait espérer que la déficience ou l'indifférence au niveau de la foi individuelle était compensée par la foi sociologique soutenue par des institutions que tout le monde acceptait.

12. Cf. Vatican II, *Décret sur la liturgie*, n° 59.

13. Cf. Concile de Trente, DENZ., 1310 et 1611.

Deux arguments inadéquats.

Habituellement, pour continuer à défendre cette position, même dans un monde laïcisé, on recourt à deux arguments, ou plutôt à la transposition dans notre problème de deux autres cas similaires, celui du mariage valide des protestants et celui du baptême administré par un païen ou un incroyant.

Dans le premier cas, on considère que ces conjoints protestants baptisés peuvent avoir l'intention de faire ce que veut l'Eglise, et donc se marier validement, malgré la divergence de foi. En effet, du fait que ces protestants croient au Christ, veulent lui être fidèles, cette foi inclut en elle l'intention de faire ce que fait la véritable Eglise, celle du Christ, même si en fait l'intéressé se trompe de bonne foi sur le choix de cette Eglise ou a une idée différente de la sacramentalité ; donc, en niant le sacrement entendu au sens protestant, on ne nie pas forcément ce que l'Eglise catholique affirme sur ce sujet. Il est évident qu'on ne peut pas extrapoler cette règle à notre cas, car ici il n'y a même pas de foi au Christ, il n'y a aucune adhésion à la signification religieuse du mariage.

Le cas du baptême conféré en cas de besoin par un païen ou un incroyant est d'un ordre différent. On sait que quelqu'un peut avoir l'intention de donner un vrai baptême chrétien sans adhérer à l'idée que se fait l'Eglise sur le sens du rite. On peut avoir l'intention (acte de volonté) de faire ce que veut l'Eglise, ou le Christ, sans adhérer par la pensée à la conception que s'en fait l'Eglise. Là aussi il est impossible d'étendre cette considération à notre cas. Car l'acte que pose un tel ministre incroyant du baptême est un acte qui porte sur une tierce personne (je puis très bien faire à quelqu'un qui me le demande quelque chose que je refuserais pour moi). Alors que, dans le mariage, ce sont les conjoints qui sont à la fois et réciproquement ministres et sujets. Dans le mariage le ministre s'engage personnellement dans l'acte qu'il pose, car tout en donnant un sacrement il le reçoit de ce fait par son conjoint. C'est donc indûment que l'on assimilerait le cas du ministre du baptême à celui du ministre du mariage¹⁴.

14. Ceci est dit dans le contexte de la doctrine traditionnelle qui fait des conjoints les ministres du sacrement ; faire du prêtre le mi-

Le mariage confère une mission.

Hésiter à admettre qu'une foi implicite, ou a fortiori l'incroyance purement négative ou l'indifférence religieuse, soit compatible avec la validité du mariage se comprend mieux quand on réfléchit sur la nature du sacrement de mariage ; avec ceux de confirmation et d'ordre, il confère en fait une mission, celle de vivre en époux chrétiens, de témoigner d'un minimum de foi et surtout d'éduquer les enfants selon la foi chrétienne. Il est assez curieux de voir comment certains tenants de la position traditionnelle — se contenter d'une foi purement implicite ou d'une indifférence sous prétexte qu'elles n'excluent pas positivement la foi chrétienne — font bon marché d'une doctrine non moins traditionnelle et importante, qui insiste sur la mission qu'ont les parents d'éduquer religieusement leurs enfants, ce qui est l'une des finalités essentielles du mariage. Cette notion de mission et donc de responsabilité suppose que celui qui doit l'assumer n'ignore pas et fasse sienne la réalité dont il doit témoigner, et qui est Jésus Christ. Cette considération est renforcée dans le contexte moderne où doivent vivre les chrétiens : si c'est toute l'Eglise qui est missionnaire, cet aspect du problème doit ici être déterminant. Quand on sait combien l'Eglise est difficile en matière de foi pour ses candidats au sacerdoce, on doit admettre un minimum d'engagement au niveau de la foi pour les futurs époux chrétiens, chargés d'une des plus nobles missions.

Il semble donc difficile d'admettre que l'intention géné-

niste du mariage (Eglises orientales) simplifierait évidemment le problème et lèverait la difficulté ; on en dira un mot plus loin.

Ajoutons qu'à propos de ces arguments avancés pour maintenir une sacramentalité du mariage malgré l'incroyance déclarée, on peut aussi songer au cas du mariage de communistes, qui a fait l'objet d'une Déclaration du Saint Office en 1949 (*Doc. cathol.*, 1949, col. 1095), autorisant sous certaines conditions le mariage religieux. Même si ce cas n'entre pas dans la perspective de notre étude (limitée au cas d'incroyants ne demandant pas ou refusant le mariage religieux), on ne peut même pas extrapoler ici la portée d'une telle décision qui part d'une vérité de bon sens : se dire communiste est une chose et avoir perdu tout sens religieux sur le mariage en est une autre, surtout en un pays comme l'Italie où l'adhésion au communisme ne signifie pas forcément la perte totale de la foi ; alors que dans notre cas, il s'agit spécifiquement de la perte de la foi s'exprimant dans le refus de donner au mariage tout sens religieux.

rale de se marier vraiment soit automatiquement considérée comme incluant l'intention implicite de recevoir le sacrement de mariage, si on n'y croit pas. En période de chrétienté on pouvait concevoir que cette implication était spontanément admise comme allant de soi. Le moins qu'on puisse dire est que la chose est de moins en moins probable à notre époque, dans notre monde pluraliste et laïcisé, et qu'alors le risque est grand de provoquer l'invalidité d'un tel mariage.

HYPOTHÈSES DE RECHERCHE PASTORALE

Nous voici maintenant plus à même de rechercher les voies possibles vers une solution adaptée à la fois aux données actuelles du problème et aux exigences originales de la foi en matière de mariage. Evidemment le problème concerne directement le cas des baptisés dans l'Eglise catholique n'ayant pas la foi suffisante pour se donner et recevoir le sacrement de mariage. Mais indirectement est aussi concerné le problème de la valeur à accorder au mariage « naturel » (le contrat), en fait généralement le mariage civil, de bien des baptisés.

Quelle solution pastorale offrir à ces baptisés incroyants, dont le baptême est resté à l'état embryonnaire, et n'est pas assumé par un minimum de foi ? Quelle « troisième voie » faut-il leur proposer, en dehors du mariage religieux qui ne serait pour eux qu'une hypocrite concession au conformisme social ou un contre-témoignage, ou en dehors de leur relégation plus ou moins infamante dans l'état de pécheur public, du fait qu'ils en restent à un pur mariage civil ? Deux solutions sont généralement proposées, la seconde plus radicale et logique que la première, qu'il nous faut résumer successivement.

Dispense de la forme canonique.

C'est la solution qui vient immédiatement à l'esprit. Puisque la forme canonique (passage à l'Eglise devant un prêtre agissant comme témoin qualifié pour l'échange des consentements) reste en soi extrinsèque au sacrement, et que c'est elle qui signifie socialement le témoignage de foi, pourquoi ne pas en dispenser les candidats au mariage dont l'intention ne correspond pas à cette démarche sociale et religieuse ?

Outre cet argument principal — éviter l'hypocrisie, tenir compte du décalage entre le manque de foi et un pseudo-témoignage de foi — deux autres raisons sont aussi invoquées. D'abord, cette solution n'aurait rien de révolutionnaire et de nouveau. Elle était celle de l'Eglise antique et était encore fréquente avant le Concile de Trente, et même après, en certaines régions où le décret *Tametsi* n'était pas considéré comme promulgué. Mais surtout, la raison essentielle qui a fait imposer cette forme canonique paraît devenue moins impérative : c'était en effet le danger de mariages clandestins. Or, ce danger n'existerait plus de nos jours, pour la raison bien simple que, pour de tels mariages, le pouvoir civil assurerait la publicité suffisante.

Ensuite, deuxième argument, cette solution ne serait au fond que l'extension des cas de dispense de forme canonique que le droit canon actuel a maintenus (canon 1098), en particulier quand il n'est pas possible d'avoir la présence du prêtre dans le délai d'un mois.

Cependant, à y regarder de près, cette solution paraît assez peu satisfaisante. Remarquons d'ailleurs que la manière dont cette solution est parfois préconisée donne un peu l'impression qu'on met inconsciemment sous cette forme canonique autre chose qu'une simple solennité juridique, un peu abusé que l'on est par l'appellation officielle qui la désigne, celle de « forme catholique » du mariage (canon 1099), le terme de « forme » n'ayant ici rien à voir avec celui de forme sacramentelle.

Mais la raison qui milite contre cette solution est principalement son ambiguïté, susceptible qu'elle est d'être inté-

grée en deux contextes doctrinaux bien différents, avec des répercussions pastorales importantes.

1. Envisagée dans le contexte traditionnel, identifiant le sacrement et le contrat, cette forme catholique du mariage reste extrinsèque au sacrement, comme on vient de le rappeler (voir aussi note 8). De la sorte, en un tel contexte, dispenser de la forme canonique des fiancés ayant perdu la foi, c'est laisser le sacrement intact ; c'est simplement dispenser du passage à l'église et faire du contrat humain — en fait le mariage civil — le sacrement de mariage, mais un sacrement sans cérémonie religieuse.

Quel est alors le bénéfice de l'opération ? Certes, on aura évité l'hypocrisie signifiée par l'acceptation d'une cérémonie religieuse à laquelle les conjoints ne croient pas, et qui n'est pour eux que du folklore ou une convention sociale. Un gain certain d'authenticité au niveau du témoignage social et donc du bien commun sera réellement acquis.

Par contre, cette solution laisse le problème intact au niveau personnel et religieux des conjoints ; car, malgré leur absence de foi, leur mariage civil devient le sacrement. Rien n'est alors changé pour eux au plan de la foi ; même s'ils n'y croient pas, ils se donnent un vrai sacrement, avec tout ce que cela comporte d'obligations et de significations religieuses opposées à leur incroyance. Le fait qu'ils se donnent ce sacrement en dehors de l'Eglise n'y change rien. Certes, le refus de la cérémonie religieuse aurait aussi l'avantage que de tels conjoints seraient considérés comme vraiment mariés sacramentellement, et ne seraient plus considérés comme des pécheurs publics ; mais normalement il faudrait alors les considérer comme des croyants à part entière, ce qu'ils ne sont pas en fait.

En proposant cette solution, on oublie qu'une telle dispense de la forme canonique n'a en soi rien à voir directement avec la perte de la foi. Le droit prévoit en effet normalement cette dispense pour des chrétiens ayant conservé intégralement leur foi, mais ayant pour cela des motifs graves (canon 1098) ; il semble bien alors marquer par là que recourir à une telle mesure pour le cas envisagé ici n'est pas une solution adaptée à sa nature, c'est-à-dire à la perte de la foi ¹⁵.

Ainsi, dispenser simplement de la cérémonie religieuse

15. On sait d'ailleurs que l'Eglise ne paraît pas portée à étendre une telle dispense ; ainsi, en 1948, Pie XII a fait supprimer celle que prévoyait le canon 1099, fin du § 2.

et faire alors du mariage civil le mariage-sacrement paraît une demi-mesure, qui a le grave inconvénient de ne pas toucher au fond du problème, c'est-à-dire tenir compte de l'absence de foi chez les conjoints ; ils se donneraient un sacrement sans y croire ; et, ce qui serait un peu un comble, ils le feraient devant un témoin qui, par définition, n'accorde aucune portée religieuse à un tel geste, puisqu'il s'agirait en fait de l'officier d'état-civil.

2. Par contre, si cette dispense de la forme canonique était conçue dans un autre contexte, on pourrait conserver ses avantages sociaux évidents (éviter un contre-témoignage), sans tomber dans les inconvénients qu'on vient d'évoquer. Cet autre contexte semble en fait être l'aboutissement de l'évolution du problème depuis le Concile de Trente. Il faut en effet bien reconnaître que l'exigence de plus en plus impérative de la forme canonique pour la validité du sacrement a désormais bien lié les deux choses ; on ne peut plus guère dire que la forme canonique et liturgique est quelque chose d'extrinsèque au sacrement ; en fait, dans la conscience chrétienne commune, la cérémonie religieuse exprime la sacramentalité du mariage ; et dispenser, pour motif d'incroyance, de la solennité liturgique et canonique devrait alors aller plus loin et signifier en fait le refus du sacrement lui-même ; ce qui serait d'ailleurs plus conforme aux présupposés doctrinaux rappelés plus haut. Pour des conjoints qui n'ont plus la foi, on ne peut plus guère parler de sacrement de mariage ; la seule solution qui reste alors en ce cas serait de revaloriser le mariage naturel, coutumier ou civil, sans en faire un sacrement. C'est la solution qu'il nous reste à examiner.

Revaloriser le mariage civil pour les baptisés incroyants ?

Disons tout de suite que cette solution entraîne de graves difficultés doctrinales, car elle revient en fait à assimiler de tels baptisés incroyants à de simples païens, et donc à ne pas tenir compte du « caractère » baptismal (nous verrons *in fine* comment pallier cet inconvénient) et à rejeter l'identification contrat-sacrement chez les baptisés. Cette solution pose alors le problème plus général d'un baptême resté « informe » et sans efficacité en vue de la transformation

de la réalité humaine de l'amour conjugal en sacrement. Pour bien situer l'importance de l'enjeu, rappelons quelques données d'histoire doctrinale.

La théorie unitaire officielle du contrat-sacrement.

On a évoqué plus haut le contexte de laïcisation propre aux temps modernes, qui a amené l'Eglise à lutter contre le pouvoir civil pour maintenir ses droits sur des réalités humaines qu'elle estimait liées à sa mission (tel le problème de l'école) ; c'est dans ce contexte que s'est précisée et affermie la doctrine traditionnelle identifiant le contrat et le sacrement, doctrine par laquelle l'Eglise définit sa compétence exclusive sur le mariage de ses fidèles. Selon cette conception, le sacrement, comme réalité surnaturelle, n'a dans le mariage aucune autonomie ; c'est la réalité naturelle inhérente au mariage, commune aux baptisés et aux non-baptisés, c'est-à-dire l'union des deux volontés, des deux amours acceptant la dimension et la finalité véritable de la sexualité (le contrat) qui, automatiquement, devient sacrement, du fait du baptême ; de la sorte, puisque le contrat ne peut être séparé du sacrement, et puisque seule l'Eglise a compétence sur ce dernier, elle a aussi compétence exclusive sur l'ensemble.

Parallèlement à cette doctrine, et en dépendance d'elle, s'est généralisée aussi celle qui voit dans les conjoints les ministres du sacrement. En effet, puisque c'est le contrat qui est sacrement, les ministres de ce dernier ne peuvent être que les contractants eux-mêmes, c'est-à-dire les conjoints. Cependant, comme on l'a rappelé plus haut, du fait aussi de l'importance progressive prise par l'intervention de l'Eglise dans la célébration du mariage (sans parler de l'enquête canonique), et donc par là du lien plus étroit mis entre la forme canonique et la forme sacramentelle, le prêtre paraît plus ou moins jouer un rôle quelque peu ministériel, conjointement avec les époux¹⁶.

Le caractère officiel qu'a actuellement la doctrine uni-

16. Vu le caractère unique et original du sacrement de mariage rappelé plus haut, le terme de ministre appliqué ici uniquement aux conjoints apparaît de nos jours prêter un peu à équivoque, et faire trop bon marché de l'intervention de l'Eglise comme telle, sanctifiante, et structurée socialement. Sans vouloir aller jusqu'à la conception orientale, il y aurait peut-être lieu de mieux marquer le sens spécial et limité que prend le terme de ministres appliqué aux conjoints.

taire ne doit pas cependant nous faire oublier qu'elle n'a pas toujours été universellement admise par les théologiens, et même qu'elle a été fortement contestée jusqu'au siècle dernier. Devenue officielle depuis Pie IX (*Syllabus*) et l'encyclique *Arcanum* de Léon XIII, elle est passée dans le Code de droit canonique (canon 1012, § 2). Aussi peut-il être utile de rappeler les opinions opposées, en vue d'apporter quelques assouplissements à la doctrine précédente, en fonction de notre problème.

Les théories dualistes.

Malgré le caractère commun de la doctrine unitaire, de nombreux théologiens, se rattachant aux courants les plus divers, ont soutenu la position opposée et avec des motifs pour le moins aussi importants, sans avoir jamais été condamnés comme tels. Citons par exemple Duns Scot, pour qui il pouvait y avoir entre chrétiens un mariage vrai et valide sans sacrement. D'autres plus récents, tels Vasquez et surtout Billuard qui a soutenu, en plein 18^e siècle, la séparation possible entre mariage et sacrement. La raison avancée était que, du moment que les conjoints sont les ministres du sacrement, celui-ci dépend évidemment de leur intention ; de la sorte, « celui qui passerait le contrat du mariage sans intention de recevoir le sacrement pourrait faire un contrat vrai et valide et ne ferait point de sacrement ¹⁷ ».

Ces auteurs étaient tellement persuadés que les seules conditions requises pour qu'il y ait contrat sont celles qu'exigent le droit naturel et la nature des choses, qu'ils refusaient de lier ce contrat à l'intention de recevoir le sacrement qui, en soi, est quelque chose de différent et donc de séparable : le fait que le contrat existe seul et soit cependant valable pour les non-baptisés le prouverait. Cette opinion était en fait avancée pour répondre à quelques problèmes particuliers, tels que le mariage par procuration ou celui entre baptisé et infidèle. Elle se voyait objecter que l'intention du ministre ne peut être que celle de faire ce que veut l'Eglise ; or celle-ci conçoit le contrat comme identifié au sacrement.

Un autre théologien, bien oublié depuis, voulut fonder la

17. Texte de Billuard cité par G. LE BRAS, art. *Mariage*, dans DTC, IX-2, col. 2260.

séparation du contrat et du sacrement sur une autre base ; c'était Melchior Cano, qui fut suivi par de nombreux théologiens, et même en plein 19^e siècle par beaucoup de théologiens allemands, et dont Benoît XIV considérait l'opinion comme très probable¹⁸. Cette théorie instaure la séparation entre le contrat et le sacrement dans une autre perspective : elle ne fait plus des conjoints les ministres du sacrement ; c'est au prêtre que revient ce rôle. La justification dialectique reste néanmoins dans la tradition hylémorphique : le contrat est la matière du sacrement, la forme en est la bénédiction du prêtre. Ainsi, un mariage contracté sans bénédiction nuptiale peut très bien être un mariage valide entre chrétiens, tout en n'étant pas un mariage sacramentel. On sait que l'opposition de plus en plus forte des milieux romains à cette théorie, durant les 18^e et 19^e siècles, s'appuyait surtout sur la crainte qu'elle ne fournît des armes aux régaliens, gallicans et autres défenseurs du pouvoir civil en la matière. Aussi, sans qu'il soit question de revenir à Melchior Cano, on peut se demander si, sorti d'un climat de pure défense des droits de l'Église, le problème ne mériterait pas d'être réexaminé en fonction du contexte actuel, celui d'un monde déchristianisé, où beaucoup de baptisés ne voient même plus le sens des actes religieux qu'on leur demande, quand ils ne les réduisent pas à de purs gestes folkloriques.

A la recherche d'une troisième voie.

Il est évident que de nos jours il n'est plus question d'en revenir simplement à de telles théories dualistes, et qu'on ne peut abandonner l'intuition fondamentale qui est à la base de la doctrine unitaire désormais commune : l'unité foncière entre la réalité humaine du mariage et sa sacramentalité, dès qu'il s'agit de baptisés. Mais peut-être pourrait-on concevoir la chose d'une façon plus souple et non contradictoire avec cet acquit essentiel, mais uniquement pour le cas limite que représente le mariage de baptisés non croyants et refusant le mariage religieux. Cet assouplissement pourrait alors se concevoir à partir des considérations suivantes.

D'abord, il paraît difficile d'assimiler la réalité humaine du mariage, appelée classiquement le « contrat », à un

18. Cf. G. LE BRAS, *art. cit.*, col. 2256-2266.

simple contrat juridique entre deux individus¹⁹. En effet, le mariage signifie non seulement l'entrée dans un état de vie, mais l'acceptation d'une mission d'Eglise. Du côté des époux, cette mission suppose la décision de s'engager dans cette voie par l'apport de toute la réalité d'un amour qui se veut mutuel, authentique et respectueux de sa finalité²⁰. Du côté de l'Eglise, cette mission suppose une spéciale intervention ; car il appartient à l'Eglise de juger si les intéressés réalisent les conditions voulues et de leur conférer pour cela le sacrement.

Nous croyons à ce sujet que l'insistance mise par l'Eglise, depuis le Concile de Trente, à donner à la forme canonique un lien plus étroit avec le sacrement, milite en ce sens, comme on l'a rappelé plus haut²¹. Cette intervention, dans la personne du prêtre habilité, c'est-à-dire ayant juridiction, paraît de moins en moins devoir se limiter à la fonction d'un simple témoin authentique exigé par toute solennité juridique. Cette présence active, avec la bénédiction nuptiale, paraît bien être définitivement liée à la dimension sacramentelle, celle qui donne un sens nouveau et une efficacité de grâce à la réalité humaine. A défaut d'une terminologie appropriée, ne pourrait-on pas presque voir

19. A ce propos, rappelons la tentative faite au début de ce siècle par un ensemble de juristes civils catholiques, italiens et français, pour repenser en termes nouveaux le problème des droits de l'Eglise et de l'Etat sur le mariage ; puisque la pomme de discorde était le fameux contrat revendiqué par les deux parties (l'Etat revendique sa compétence sur lui en tant que réalité humaine sociale, l'Eglise de même et de façon exclusive en tant que identifié au sacrement), la meilleure solution n'était-elle pas de ne plus voir dans le mariage un contrat, conformément d'ailleurs plus ou moins à la conception romaine ? L'échec de cette tentative, qui suscita de nombreuses polémiques (cf. là-dessus G. LE BRAS, art. cit., col. 2289 et suiv.), eut au moins le mérite d'amener les canonistes à tempérer le juridisme de la doctrine unitaire, en parlant simplement de contrat naturel.

20. Il est clair qu'il serait souhaitable que dans la définition du consentement conjugal soit introduite au moins une référence à cette dimension personnelle, au lieu de ne parler que de *jus ad corpus* de la part d'un conjoint sur l'autre.

21. On sait d'ailleurs les discussions que souleva ce problème au Concile de Trente ; la majorité qui fit adopter l'obligation de la forme canonique *ad validitatem* ne put le faire qu'en recourant à la notion extrinsèque (au contrat) de l'habilitation des personnes, c'est-à-dire en fait à un droit d'intervention de l'Eglise sur ses fidèles.

A ce sujet, on peut remarquer que si bien des Pères du Concile de Trente ont éprouvé de la difficulté à admettre que l'absence de forme canonique puisse invalider le consentement matrimonial de baptisés, cette difficulté resurgit de nos jours à propos des cas étudiés ici : en effet si on tient ferme, sans aucun assouplissement possible, la théorie unitaire du contrat = sacrement, on doit admettre que de soi tout consentement matrimonial réalisant les conditions du droit naturel (liberté, fins du mariage, etc.) possède une validité inaliénable qui en fait automatiquement un sacrement ; et d'autre part, si on accorde

dans le prêtre une sorte de co-ministre²² ? Bref, il convient de sortir d'une perspective trop individualiste et juridique, pour mieux reconnaître la part de l'Eglise comme communauté dans la formation du sacrement de mariage.

De ce fait, la part des époux, la réalité humaine de l'amour, y trouverait aussi davantage son compte, sans qu'il soit nécessaire de minimiser celle de l'Eglise. En effet, tout en reprenant un peu l'idée de Melchior Cano, on peut très bien rester dans le cadre de la doctrine unitaire traditionnelle, en ne séparant pas normalement le « contrat » (au sens moral désigné plus haut) de ce qui doit le transformer en sacrement (voir note 8), mais en les distinguant selon le rapport de déterminable à déterminant, c'est-à-dire selon la relation classique de matière à forme, comme expression ici de la relation nature-grâce ; car si celle-ci donne un sens nouveau à la réalité humaine désignée globalement par le terme de nature, c'est bien le cas ici, et qui fait l'originalité du mariage, comme on l'a remarqué plus haut. En voyant dans le sacrement le résultat d'une collaboration des conjoints et du prêtre, on signifierait mieux le sens

à la solennité juridique et liturgique du mariage le pouvoir d'affecter la validité du mariage, celle-ci ne dépend plus uniquement du consentement le plus authentique des conjoints (supposé réalisant les conditions du droit naturel), mais d'une intervention de l'Eglise, ce qui en soi ne cadre pas très bien avec la théorie unitaire entendue en un sens rigide. On a un peu l'impression qu'à vouloir maintenir les deux choses sans nuances on aille vers bien des difficultés ; à vouloir multiplier les verrous pour maintenir le troupeau fidèle dans le sein de la société ecclésiale, on en arrive à ne plus guère accorder de valeur à une réalité humaine aussi dense et naturelle qu'un consentement matrimonial authentique, du fait qu'il est émis hors du bercail.

A ce propos, il faut rappeler que les solennités juridiques et liturgiques (ici la forme canonique) ne peuvent de soi aller contre le droit naturel qui conserve sa priorité contre les déterminations du droit positif ; le cas des solennités juridiques du testament est typique à ce sujet : leur absence n'enlève pas la valeur morale d'un testament réalisant les conditions du droit naturel, avant l'intervention du pouvoir judiciaire. Mais ici cette intervention de la part de l'Eglise, du moment qu'elle s'insère au sein même de la formation du sacrement pour sa validité, n'est guère conciliable avec une conception rigide de la doctrine unitaire du contrat = sacrement ; son absence, du fait qu'elle entraîne celle du sacrement, rend concevable dans le cas limite étudié ici une dissociation possible du sacrement d'avec le contrat, si celui-ci réalise les conditions du droit naturel ; on ne voit pas pourquoi l'absence ou le refus de cette forme canonique, à laquelle est lié le sacrement, ferait que la réalité humaine sous-jacente, l'accord des volontés signifié par le consentement mutuel, perde toute signification humaine et morale.

22. Le sacrement de pénitence offre un cas un peu similaire ; le pénitent n'est pas pur sujet, sa coopération est essentiellement active ; et ne peut-on pas dire que dans le cas de la contrition parfaite celle-ci est prépondérante ?

nouveau que prend pour le baptisé la réalité humaine de l'amour ; et en même temps cette même réalité garderait sa signification native, celle de matière susceptible d'être « informée » par la grâce.

La conséquence de cet assouplissement de la théorie unitaire serait de permettre d'admettre que des baptisés, n'ayant plus la foi et donc n'étant pas en mesure de recevoir le sacrement de mariage qu'ils ne demandent pas, ne seraient pas pour cela rejetés dans la situation infamante de pécheurs publics. Leur amour et leur engagement humain conserveraient leur valeur morale naturelle, même s'ils n'étaient sanctionnés que par une autorité civile. Ce faisant, l'Eglise marquerait l'estime et la valeur à donner à la réalité humaine qu'est un amour authentique et respectueux de sa finalité, réalité qui toutefois, en l'absence de foi, ne serait pas ou pas encore en mesure d'être réalité sacramentelle. Ce serait d'ailleurs bien conforme à l'esprit post-conciliaire, qui reconnaît l'autonomie des réalités humaines ; et le changement de contexte historique permet de dire qu'en agissant ainsi l'Eglise n'aurait pas à craindre la concurrence de l'Etat, en abandonnant un secteur de sa compétence. En reconnaissant que de tels baptisés incroyants sont un peu à assimiler à de simples non-baptisés (dont le mariage relève normalement de l'Etat), elle ne ferait que reconnaître une situation de fait. Toutefois, peut-on dire que l'assimilation de tels chrétiens à des infidèles est absolument justifiée ? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

Vers une pastorale prospective.

L'esprit dans lequel est abordé le problème qui nous occupe ici doit en effet être un esprit pastoral : se mettre à la portée de baptisés dont la situation n'était pas prévue dans le cadre d'une chrétienté, mais en évitant de les considérer comme y étant définitivement enfermés. En effet une telle union chez un baptisé n'ayant pas la foi devrait toujours être considérée dans une perspective génétique, comme devant envisager l'orientation de tels baptisés de nom vers la réception future du sacrement. Puisqu'il s'agit d'un état de vie, il s'agirait d'une étape un peu similaire au catéchuménat, devant amener de tels conjoints unis naturelle-

ment (en fait civilement) à découvrir au sein de leur union l'exigence de sa transformation future en sacrement, exigence s'enracinant dans le baptême, progressivement assumé en une vie de foi.

Pour parler plus théologiquement et pour rester dans la ligne de la doctrine traditionnelle, on pourrait dire que l'absence de foi équivaut ici à un obstacle, un *obex*, empêchant le baptême de jouer son rôle spécifique, celui de transformer la réalité humaine de l'amour conjugal de baptisés en sacrement. Un tel mariage resterait donc au niveau de la matière du sacrement, avec ceci de particulier que le caractère baptismal impliquerait de lui-même comme une *virtualité de sacramentalisation* ; l'incroyance, qui est l'impossibilité ou le refus conscient d'assumer la réalité du baptême, en empêcherait l'actualisation. Bref, de tels mariages seraient *en puissance prochaine de devenir sacrements*, et par là non complètement assimilables à ceux des infidèles (en puissance éloignée). De la sorte, le mariage civil de tels baptisés incroyants ne serait plus considéré comme un simple concubinage légalisé civilement, car il garderait en lui-même une « ordination » vers une sacramentalisation future, par une « reviviscence » possible de l'effet du caractère baptismal, dès l'*obex* levé, c'est-à-dire l'incroyance de tels baptisés.

Cette « troisième voie » ainsi ouverte ne le serait pas en abandonnant la doctrine classique unitaire, mais en l'assouplissant seulement en vue de cas non prévus jadis. Une telle solution devrait être considérée moins comme une concession à l'incroyance et à la déchristianisation de certains baptisés que comme l'effet d'un souci profondément pastoral de les considérer dans une situation de vérité ; voyant leur amour simplement humain respecté par l'Eglise, et en même temps travaillés par la grâce de leur baptême, une voie leur resterait ouverte, adaptée à leur niveau pédagogique, vers un cheminement possible en vue de leur réintégration plénière dans l'Eglise.

Sans que nous ayons à aborder ces problèmes ici, inutile de dire que cette solution pourrait aider à trouver celles des deux autres cas énoncés au début de cet article : d'abord celui de la prise plus au sérieux par l'Eglise du *premier mariage purement civil de baptisés*, surtout s'il a été suivi de divorce ; et dans ce cas il faudrait y regarder à deux fois avant d'accepter un mariage religieux avec un autre conjoint sous prétexte que de tels candidats au mariage religieux

sont canoniquement « en état libre ²³ ». Ensuite, *le cas des divorcés remariés* et enfermés dans une union purement civile par de nouvelles obligations de droit naturel ainsi contractées, en particulier l'éducation des enfants issus de la nouvelle union, surtout s'il s'agit du conjoint vraiment victime du divorce.

A ce sujet, la valorisation d'une union naturelle, envisagée ici dans le cas de l'incroyance, permettrait peut-être, tout en maintenant ferme l'indissolubilité du premier mariage religieux, de mieux comprendre la solution de miséricorde accordée par les Eglises orientales, qui tolèrent de tels remariages, attitude que l'Eglise catholique n'a jamais condamnée formellement. Evidemment, ce cas est bien différent de celui envisagé dans cet article (valorisation du mariage naturel ou civil chez des baptisés incroyants) ; le tout serait de savoir si on ne pourrait pas étendre cette valorisation à des cas où la foi n'est pas mise en cause. Traiter ce sujet, même succinctement, déborderait le cadre de cet article. Il y aurait donc dans cette troisième voie un *avantage œcuménique* certain, vis-à-vis des Eglises orientales, soit dans une meilleure compréhension de leur attitude pastorale envers les divorcés remariés, soit dans le fait aussi que le rôle du prêtre serait davantage pris en considération dans la formation du mariage : en Orient, le prêtre est en effet considéré comme le ministre du mariage ²⁴.

23. Le droit canon actuel ne suggère-t-il pas d'ailleurs cette prise au sérieux d'une telle union dans un cas bien déterminé ? En effet dans le cas de l'empêchement d'honnêteté publique (canon 1078), un concubinage public ou notoire (c'est le cas ici du mariage purement civil) rend invalide tout mariage religieux entre une partie et les parents de l'autre (au 1^{er} et 2^e degré en ligne directe). C'est dire que l'Eglise considère ce concubinage comme pouvant créer (à un titre un peu similaire à un mariage véritable) une affinité ou parenté légale. Pourquoi en d'autres situations (telle celle évoquée ici) ne pas alors tenir compte de ce qu'a signifié un premier mariage civil en fait de valeur humaine ? N'y a-t-il pas là deux poids et deux mesures ?

24. Sur ce problème de l'indissolubilité, il peut être utile de signaler ici les recherches dont il est l'objet, vu sa proximité avec notre problème, celui du rôle de la foi dans le sacrement de mariage. Un fait est certain : de toutes les propriétés du mariage, l'indissolubilité est certainement celle qui est la plus significative de l'aspect sacramentel ; elle est d'ailleurs appelée *bonum sacramenti*, par distinction des autres biens, la procréation et l'unité du mariage. Certes le droit naturel postule une telle indissolubilité ; mais seul le sacrement de mariage lui apporte sa fermeté absolue, vu le lien qu'elle a avec la signification sacramentelle du mariage (être le signe de l'amour irrémissible de Dieu pour les hommes). De fait, le mariage entre non-baptisés, quoique de soi indissoluble, peut être rompu par le privilège de la foi. Or, cette indissolubilité qui est si étroitement liée à l'aspect surnaturel du mariage ne possède pas sa plénitude du fait même de la formation du sacrement, mais seulement de par la consommation charnelle du mariage (un mariage ratifié par l'Eglise, mais non consommé,

Conclusion.

A ceux qui seraient sceptiques sur les chances d'arriver à modifier la législation canonique en fonction des suggestions avancées ici, on peut répondre que les réformes introduites par le concile nous ont habitués à des renversements de mentalité et de problématique peut-être encore plus importants. Que l'on songe simplement à l'immense nouveauté que représente la déclaration sur la liberté religieuse, par rapport à un passé symbolisé par le *Syllabus* et répandu par un enseignement quasi officiel jusqu'à une date récente. Et pourtant le pas a été franchi. Inutile d'objecter qu'ici il s'agit d'un sacrement ; il appartient à l'Eglise de préciser et de fixer la matière et la forme des sacrements, même si elle va contre une opinion commune : un exemple assez récent a été fourni pour le sacrement de l'ordre. La révolution n'aurait rien de radical, elle irait surtout contre des habitudes sociologiques de pensée.

Les suggestions faites ici l'ont été uniquement à titre d'hypothèses de travail, en voulant tenir compte du contexte nouveau où se trouve l'Eglise, qui n'est plus celui de la défense d'une situation de chrétienté ou de politique ecclésiastique, mais de témoignage de foi de tout le Peuple de Dieu dans un monde pluraliste et déchristianisé. Nous comprenons mieux que l'Eglise se doit de marquer son estime à la réalité qu'est l'amour authentique entre deux personnes humaines, en reconnaissant la valeur naturelle du mariage

peut être rompu par dispense pontificale ou un vœu solennel de religion) ; certains auteurs actuels sont alors frappés par cette disproportion entre la cause et son effet : comment une propriété telle que l'indissolubilité, qui entraîne des conséquences si graves pour la vie des époux et qui est tellement liée au sens mystique du mariage, peut-elle dépendre d'un acte si contingent et aléatoire effectué durant la première nuit de noces ? Ne pourrait-on pas alors songer, dans la perspective même de la doctrine du contrat = sacrement, que le sacrement ne possède son caractère indissoluble que si la réalité humaine dont il est la transfiguration possède une certaine densité et a fait ses preuves ; c'est donner alors au concept de consommation, non plus le sens d'un premier coït, mais celui d'une consommation existentielle, celle d'une unité charnelle et spirituelle ayant acquis une réelle stabilité, comme la conquête humaine, aidée par la grâce, de ce que signifie le plus fondamentalement le sacrement de mariage. C'est l'hypothèse suggérée par notre collègue, le professeur Jean BERNHARD, dans son article *A propos de l'indissolubilité du mariage chrétien*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1970/1-2, p. 34-48.

de ses fidèles que l'absence de foi amènerait à renoncer au mariage religieux.

Le sacrement du mariage lui-même y gagnerait en sérieux, comme transfiguration de cette réalité humaine. Car on a trop souvent l'impression que l'Eglise ne s'intéresse au monde et aux réalités humaines les plus denses, comme l'amour, que si elles sont sanctionnées par un acte juridique ou rituel de sa part, signe d'une sacralisation considérée un peu comme du surnaturel à l'état pur ; alors qu'au contraire, plus la réalité humaine sous-jacente est riche et appréciée comme telle, plus le sacrement prend de signification. Le problème qui nous a occupé ici présente l'avantage de nous amener à réfléchir sur ce que signifie en réalité le sérieux et le risque de la foi affrontée à une réalité humaine aussi sérieuse que l'amour conjugal ; tenir compte des exigences de l'une et de l'autre, sans en négliger aucune, n'est-ce pas une des manières privilégiées d'annoncer Jésus Christ aux hommes de notre temps ?

Université de Strasbourg.

Jean-Marie AUBERT.