

La Maison-Dieu, 127, 1976, 106-138.

Raymond DIDIER

SACREMENT DE MARIAGE, BAPTÊME ET FOI

CETTE étude a pour objet les rapports entre le mariage comme sacrement et la foi baptismale vécue dans l'existence chrétienne, principalement en Occident. L'hypothèse ici exposée voudrait montrer que la foi baptismale, si présente dans l'ancienne tradition de l'Eglise, a vu son rôle occulté dans la constitution du sacrement de mariage, en raison de circonstances historiques qui ont assez profondément bouleversé les significations originaires. Elle se propose, du même coup, par ce « retour aux sources », de restituer cette dimension oubliée à la théologie, au droit canonique et à la pastorale du mariage chrétien, avec toutes les conséquences qui en découlent.

I. LES QUESTIONS

Dans le domaine pastoral

L'un des problèmes les plus cruciaux qui se posent aujourd'hui concerne les rapports entre le sacrement de mariage et la foi des contractants.

Inutile de redire que les pasteurs se trouvent de plus en plus

fréquemment en face de baptisés qui demandent le mariage religieux sans avoir la foi¹. Lorsqu'un prêtre a célébré un sacrement de mariage dans une non-foi clairement exprimée par les conjoints, même s'ils acceptent les exigences morales de l'Eglise, quel rôle a-t-il joué ? Qu'est-ce qu'un tel sacrement ? L'Eglise peut-elle gérer une sacramentalité implicite totalement enfouie dans le projet humain ?

Il ne s'agit pas toujours, certes, d'une absence radicale de foi. Des fiancés, sans être athées ni rejeter la religion, ne peuvent accéder à la signification d'un mariage à l'église. Certains même acceptent d'être en recherche, mais ne souhaitent pas participer à un sacrement dont ils ne voient pas encore le sens. Pour tous ceux-là, l'Eglise, selon ce qu'elle estime être sa tradition, ne peut officiellement proposer que le « tout ou rien » : ou le sacrement ou un mariage invalide. Au reste, tout baptisé, même non croyant, à plus forte raison croyant en recherche, n'a-t-il pas droit au sacrement, en vertu du caractère baptismal indélébile ?

Les pasteurs se trouvent ainsi dans un certain désarroi. Des expériences leur sont proposées, mais elles restent sporadiques ; elles demandent, d'autre part, une pastorale d'ensemble locale et resteront de toute façon difficiles à généraliser tant qu'un certain nombre de problèmes canoniques et théologiques ne seront pas résolus. La thèse de l'unité du contrat et du sacrement de mariage, telle qu'on la comprend encore officiellement aujourd'hui, est-elle vraiment traditionnelle ? Si l'on pouvait montrer que cette thèse, au cours de l'histoire, a, au moins partiellement, changé de sens, sans doute serait-il possible de sortir du tout ou rien, en l'occurrence de disjoindre dans le temps le consentement et le sacrement, sans briser cependant leur unité foncière. Ceci suppose qu'un statut puisse être reconnu dans l'Eglise aux baptisés vraiment engagés l'un envers l'autre, hors de toute clandestinité, donc en principe mariés civilement, mais qui ne veulent

1. Pour un premier aperçu pastoral de cette question, cf. J. JULLIEN, « Des mariages pas très catholiques... Point de vue d'un pasteur », in: *Foi et sacrement de mariage. Recherches et perplexités*, Lyon/Paris: Chalet (coll. « Pâque nouvelle »), 1974, pp. 26-34 ; M. TUININGA, « Le mariage chrétien aujourd'hui », *Informations Catholiques Internationales* (480), 15 mai 1975, pp. 11-19, et dans ce numéro à l'article de Ph. Béguerie et R. Béraudy.

pas, pour des raisons diverses, momentanément ou non, accéder au sacrement.

Le problème que nous venons de poser est lié à celui des *rapports entre le sacrement de mariage et la foi*. Si l'on pose, en effet, la question de la disjonction possible entre l'engagement des époux et la réception du sacrement, c'est en raison de l'incroyance expresse des baptisés, de leur incroyance de fait ou de leur foi en recherche. Une étude de la tradition montrera que la médiation de la foi entre le projet des époux et le sacrement, si présente dans la pratique et la théologie jusqu'après le 16^e siècle, a été progressivement occultée au bénéfice douteux de l'institutionnalisation de l'engagement des époux et du sacrement. Restituer à la pratique et à la théologie cette médiation de la foi baptismale est une exigence de notre temps.

Dans le domaine du droit

Les tribunaux ecclésiastiques jugent de l'invalidité ou de la validité d'un mariage selon qu'il y a eu ou non vice ou défaut de consentement dans le contrat matrimonial. Ils ne déclarent jamais nul un mariage par défaut de foi chez l'une ou l'autre partie, en vertu du principe, exprimé dans le Canon 1012, selon lequel un contrat matrimonial entre baptisés ne peut exister valablement sans être en même temps sacrement. La foi n'intervient qu'indirectement, lorsque, par exemple, son absence influe sur l'acte positif de la volonté excluant le sacrement². En conséquence, dans l'état actuel de la théologie et du droit, « si les baptisés demandent le mariage religieux, l'Eglise ne peut pas le leur refuser et ils n'ont pas à rendre compte de leur foi ou de leur absence de foi. Le mariage religieux ne pourrait être refusé que si la demande était formulée fictivement ou sous la contrainte. Les mobiles subjectifs de cette demande-démarche fondée sur la foi ou tous autres mobiles " non immoraux en eux-mêmes " (ne

2. Cf. J. VERNAY, « Jurisprudence du tribunal de la Rote », *in: Foi et sacrement de mariage, op. cit.*, pp. 60-67. L'auteur pose le problème de la disjonction contrat/sacrement, du point de vue de l'intention, en citant C. BILLUART : « Celui qui passerait le contrat de mariage sans intention de recevoir le sacrement, pourrait faire un contrat vrai et valide et ne ferait point un sacrement. »

pas déplaire à l'entourage, ne pas causer de scandale, etc.) n'ont pas à faire l'objet d'une inquisition juridique³. »

Cet état actuel de la théologie et du droit peut-il être réformé ? Peut-on disjoindre le « contrat » du sacrement et reconnaître un statut canonique aux époux baptisés qui n'ont contracté qu'un mariage civil, parce qu'ils n'ont pas la foi ? Certains juristes, s'appuyant sur l'opinion théologique selon laquelle « l'absence de foi équivaut à un obstacle, un « obex », empêchant le baptême de jouer son rôle spécifique, celui de transformer la réalité de l'amour conjugal des baptisés en sacrement, accepteraient de considérer « le mariage civil des baptisés non croyants non plus comme un simple concubinage légal mais comme une véritable « communauté profonde de vie et d'amour », purement humaine certes, mais travaillée par la grâce du baptême et toujours ouverte à une pleine réalisation sacramentelle »⁴. D'autres canonistes ne voient pas la possibilité de s'écarter de ce qu'ils croient être la tradition⁵. Certes, disent-ils, l'Eglise peut dispenser de la forme canonique et même statuer sur la validité de plein droit de la forme civile, pour que le statut civil d'époux baptisés soit en même temps statut canonique. Mais peut-on ainsi disjoindre contrat et sacrement ? La théologie ne semble pas le permettre : même si l'on admet que l'Etat peut et doit réglementer le mariage comme contrat civil, — de même que l'Eglise, en vertu du droit naturel —, on ne peut renoncer à la doctrine de la sacramentalité intrinsèque du contrat matrimonial entre baptisés. Prétendre que la sacramentalité du mariage peut dépendre de la foi des fiancés, à supposer qu'on puisse l'apprécier, reviendrait à assimiler le mariage des non croyants à celui des baptisés et donc à remettre en cause le caractère baptismal indélébile. Ce serait en outre contrevenir à toute la tradition de l'Eglise et faire du sacrement une addition au contrat. La singularité du sacrement de mariage

3. L. de NAUROIS, « Le mariage des baptisés qui n'ont pas la foi. Aspects canoniques et soubassements théologiques du problème », in: *Foi et sacrement de mariage, op. cit.*, p. 78. Nous prenons cette étude comme type d'une position de canoniste.

4. Cf. Mgr J. DENIS, « Evolution historique de la doctrine mariage-sacrement à partir du XVII^e siècle. Ses conséquences sur la législation », in: *Foi et sacrement de mariage, op. cit.*, p. 59. L'auteur s'appuie sur J.-M. AUBERT, « Foi et sacrement de mariage. A propos du mariage des baptisés incroyants », *La Maison-Dieu* (104), 1970, pp. 116-143.

5. Par exemple L. de NAUROIS, *art. cité*, pp. 78-89. L'auteur trouve la solution de J.-M. Aubert trop imprécise. cf. p. 83.

serait évacuée dès lors que, comme les autres, ce sacrement devrait faire l'objet d'une demande distincte de la demande du statut d'époux. Et qui empêchera des fiancés baptisés, ayant ou non la foi, de choisir un mariage non sacramentel afin de pouvoir, si leur union est un échec, en obtenir la dissolution ? En fin de compte, que les pasteurs se rassurent. Ils ne peuvent être plus exigeants que le Christ lui-même, qui n'a pas voulu une Eglise de purs et qui a pris en charge le mariage des baptisés au risque de voir refuser son offre de grâce.

Que penser de ces arguments apportés en faveur de la pratique et de la doctrine actuelles ? Interrogeons les théologiens.

Dans le domaine de la théologie

Certains théologiens s'étonnent. Comme tout sacrement, le mariage, malgré sa singularité, est sacrement de la foi. Si le droit ne s'occupe, légitimement d'ailleurs, que du consentement-contrat, il ne saurait exclure que le sacrement consiste dans l'engagement mutuel des époux en tant que ressaisi dans la foi. Distinguer entre le sacrement valide et le sacrement fructueux ne suffit pas : il n'est pas surérogatoire pour un sacrement d'être fructueux et l'Eglise, en ce temps d'incroyance des baptisés, célébrerait une majorité de mariages infructueux : ce qui est valable dans les cas limites ne peut être posé en règle générale. Il faut lier baptême et mariage, sans confondre situation baptismale et existence croyante, cette dernière étant l'assomption, par la foi en Eglise, de la situation baptismale. La théologie du caractère baptismal ne peut fonder la fiction de l'identité entre baptisés et croyants ; cette fiction a fait oublier la médiation nécessaire de la foi entre le consentement des époux et le sacrement. L'oubli de cette médiation commande une certaine interprétation du Canon 1012 au sens purement institutionnel. La discipline de ce canon devrait être abandonnée. Elle offre plus d'inconvénients que d'avantages aujourd'hui. En particulier, s'il est vrai que des baptisés non croyants ne peuvent accéder à un sacrement appelé par leur baptême, de quel droit seraient-ils privés, du fait de leur baptême, de la reconnaissance d'une union légitime aux yeux de l'Eglise ?⁶

6. Cf. P. LIÉGÉ, « Les perplexités d'un théologien devant le mariage chrétien comme contrat », in: *Foi et sacrement de mariage, op. cit.*, pp. 117-122.

D'autres théologiens⁷ tiennent une position assez différente. Comme les précédents, ils affirment que soumettre la validité du contrat à la réception d'un sacrement auquel ils ne croient pas, c'est priver les contractants d'un droit naturel ou les contraindre à jouer un double jeu méprisable. Mais ils reconnaissent une certaine sacramentalité dans tout vrai mariage, même entre non baptisés, athées ou divorcés remariés. L'auteur auquel nous nous référons, distingue quatre niveaux spirituels dans la réalité existentielle du mariage : — le niveau éthique, celui de la volonté d'un engagement total et définitif, — le niveau religieux (religion « naturelle »), où Dieu est reconnu comme aide, — le niveau biblique d'intégration dans l'histoire de l'Alliance avec le Dieu judéo-chrétien — le niveau pleinement chrétien, où le mariage atteste et sert l'union du Christ et de l'Eglise. Les trois premiers niveaux sont analogiquement sacramentels, comme saint Thomas lui-même l'affirme : le Christ les assume et l'Eglise ne peut rejeter des célébrations à contenu explicite pré-chrétien, surtout lorsqu'il s'agit de baptisés. Compris en ce sens, le Canon 1012 n'est pas si mauvais. Si l'on craint le danger de clandestinité, qu'on exige le mariage civil ! Le seul problème serait de faire passer l'exigence de la forme canonique du plan de la validité à celui de la licéité et d'adapter l'expression cultuelle au niveau de la conscience des fiancés, tel que le dialogue pastoral permet de le reconnaître et, si possible, de l'élever.

D'autres théologiens enfin, qui réfléchissent sur la pratique pastorale⁸, affirment, avec les premiers, que les conditions par lesquelles l'Eglise définit la sacramentalité devront intégrer aujourd'hui, plus qu'hier, l'engagement de la foi. Mais, avec les théologiens du second type, ils sont plus sensibles aux degrés d'une foi qui ne va plus aujourd'hui de soi et aux niveaux de sacramentalité qui leur correspondent. C'est ainsi qu'ils distinguent : — une non-foi constatée ou avouée, à laquelle correspond une sacramentalité implicite, totalement enfouie dans les réalités humaines, — une foi « religieuse », incapable de se

7. Cf. J. de BACIOCCHI, « Propositions au sujet du mariage des baptisés non croyants », in: *Foi et sacrement de mariage, op. cit.*, pp. 110-116.

8. Cf. H. DENIS, « Les rapports 'foi-sacrement' dans la pastorale du mariage. Essai de réflexion sur une pratique », in: *Foi et sacrement de mariage, op. cit.*, pp. 123-141.

dire chrétienne ou le refusant, ou, au contraire en recherche, à laquelle correspond une sacramentalité religieuse exprimant une transcendance, une sacralité de l'existence, — une foi proprement chrétienne enfin, toujours en devenir, à laquelle correspond une sacramentalité chrétienne explicite. En ce qui concerne le premier niveau, l'Eglise doit prendre acte de la non-foi par respect de la qualité de l'amour humain. Certes cet amour est assumé par le Christ, mais elle n'a pas le droit d'attribuer cette pensée à ceux qui la refusent. Comme Eglise, elle ne peut gérer cette non-foi ni une sacramentalité ambiguë à ce point ; elle valorisera le mariage civil, en se montrant accueillante et en tentant de promouvoir une certaine foi « religieuse », qui pourra devenir une foi catéchuménale et, un jour peut-être, explicitement chrétienne. Pour le deuxième niveau, l'Eglise peut-elle poser un acte chrétien qui assume une réalité religieuse non chrétienne ? L'auteur cité le pense, à condition que soit signifiée et assurée une tension vers le sacrement. Une cérémonie religieuse, telle une bénédiction du foyer, serait alors célébrée, en connaissance de cause de la part de tous, de préférence par un ministre laïque. Ce faisant, l'Eglise, par la médiation de la communauté croyante, prend en charge catéchuménale ces chrétiens de foi « religieuse ». A l'inverse, elle peut dissuader ces chrétiens de demander une cérémonie religieuse, s'ils refusent toute recherche : cette véritable opération pastorale devra bien un jour ou l'autre être institutionnalisée.

Pour conclure cette problématique à la fois pastorale, juridique et théologique, nous voudrions signaler quelques points qui méritent encore élucidation. Après avoir souligné la *spécificité du mariage comme sacrement*⁹, nous insisterons sur *les avatars de la théologie des rapports entre la foi baptismale et le sacrement de mariage*. Cette étude nous conduira à la considération du *sens du mariage dans la foi*. En terminant, nous pourrions faire réflexion sur le *lien, dans le mariage, entre la sacramentalité et la célébration*.

9. Cet aspect fait l'objet de l'étude de L.-M. CHAUVET dans ce numéro de *La Maison-Dieu*.

II. ELUCIDATIONS

Un sacrement pas comme les autres ?

Le premier auteur chrétien qui appelle *sacramentum* le mariage est sans doute Tertullien, mais en raison seulement de l'engagement humain qu'il comporte. Saint Augustin attribue le caractère de *sacramentum* au mariage chrétien, qu'on ne renouvelle pas du vivant du conjoint, comme on ne renouvelle pas le baptême ni l'ordre. Mais tout mariage légitimement constitué est sacrement, celui d'Adam et d'Eve, les unions polygamiques de l'Ancien Testament, qui figuraient l'union du Dieu unique avec toutes les âmes et annonçaient l'union du Christ et de l'Eglise¹⁰, et même les mariages païens, à propos desquels Augustin parle de « *aliquod sacramentum* »¹¹. Certes, c'est le mariage chrétien que saint Augustin appelle normalement *sacramentum*, lien indissoluble, sceau ineffable, signe mystérieux d'une réalité supérieure¹². Il reste que le mariage comme *sacramentum* est enraciné dans le vœu de l'humanité comme une réalité irrécusable sauf par la mort, une chose sainte qui circule dans l'humanité et lui permet d'exister. La pensée augustinienne ne sera pas démentie par la théologie postérieure, à tel point qu'entre 1150 et 1250, canonistes et théologiens se demandent encore si le sacrement de mariage confère la grâce, pour des raisons, il est vrai, assez étrangères à celle qu'aurait donnée Augustin, à savoir que le mariage est un donné de nature¹³. Même lorsqu'on admettra, après 1250, que ce sacrement confère la grâce, celle-ci est donnée pour aider les époux à remplir les devoirs de leur état : « Puis donc, affirme saint Thomas, que le mariage donne à l'homme, en vertu de l'institution divine, la faculté d'avoir avec son épouse les rapports nécessaires pour la génération, il lui donne aussi une grâce sans

10. Cf. *De Bono Conjugali*, 18.

11. Cf. *Cont. Jul.*, V, 18.

12. Cf. *De Bono conjugali*, 7 ; *De Nupt. et Concup.*, L, 10 ; *De Fide et Operibus*, 7.

13. Cf. G. LE BRAS, « Mariage » (art.), in: A. VACANT, E. MANGENOT et E. AMANN (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX/2, Paris: Letouzey et Ané, 1927, col. 2207-2214.

laquelle il ne pourrait pas accomplir cet acte comme il convient »¹⁴. Ce n'est que dans la deuxième moitié du 13^e siècle que la grâce sacramentelle du mariage est explicitement référée à l'union du Christ et de l'Eglise.

La spécificité du mariage, toujours perçue par la tradition, tient, d'une part, à ce que nul autre sacrement n'intègre autant les « réalités terrestres » que sont la sexualité, l'affectivité, la fécondité, l'histoire personnelle et collective, sans compter leurs connotations économiques et sociales. D'autre part, pour les autres sacrements, le baptême et l'Eucharistie par exemple, le Christ et son Eglise ont transformé un geste humain simple pour en faire le mémorial du Mystère Pascal. Ce geste christianisé apparaît comme une caractéristique de l'Eglise et d'elle seule. Dans le mariage, le sacrement coïncide à un tel point avec la réalité humaine qu'on se demande *quelle transformation il opère et ce qu'a d'original la relation du couple à la communauté chrétienne*.

Y a-t-il d'autres réponses à ces questions fondamentales¹⁵ que : *la foi* ? Une étude sommaire de la tradition nous en persuadera.

Foi, baptême et mariage

Nous prendrons comme grille de lecture de la tradition et de ses avatars celle de F. Deniau¹⁶ qui se veut « une réflexion théologique critique sur les présupposés théologiques, ou présentés comme tels, du système canonique ». L'hypothèse de l'auteur peut se formuler ainsi : « Un rite ou une institution ou un morceau de discours idéologique, qui se crée à l'intérieur d'un système global, peut se maintenir à l'intérieur d'un autre système,

14. *IV Sent., dist. 26, q. 2, a. 3.*

15. Elles le sont pour J. MOINGT, « Le mariage des chrétiens, autonomie et mission », *Recherches de science religieuse* 62 (1), 1974 ou dans *Mariage et divorce*, Paris, Ed. R.S.R., 1974, p. 222.

16. Cf. F. DENIAU, « Sur la problématique contrat-sacrement dans le mariage », in: *Foi et sacrement de mariage, op. cit.*, p. 91 sq. Nous nous inspirons de cette étude.

tout en ayant (partiellement ou totalement) changé de fonction et de signification¹⁷. »

L'hypothèse serait vérifiée si nous pouvions montrer que le rapport entre l'engagement des époux, la foi et le sacrement s'est modifié à un certain moment de l'histoire.

Bref aperçu historique

Le plus ancien texte patristique sur le mariage (celui de Saint Ignace d'Antioche dans la *Lettre à Polycarpe*, V, 1-2) se réfère à Ephésiens 5, 25. Le texte paulinien ne cessera de représenter, pour les Pères, la signification la plus haute et la spécificité du mariage chrétien, malgré toute une littérature qu'on juge méprisante pour le mariage¹⁸. Or, comment cette signification pourrait-elle apparaître sans la foi ? Du 11^e siècle jusqu'à la fin du Moyen Age, se prépare et se forme la doctrine classique du mariage, selon laquelle le consentement des époux crée à la fois un certain nombre d'obligations qu'on appellera non sans quelque hésitation contrat, et le sacrement. Mais le consentement-contrat ne devient sacrement que par la médiation de la foi de l'Eglise. Les scolastiques traitent de cette question à propos du mariage des infidèles : Est-il un sacrement ? Il l'est en un certain sens, mais pas le sens chrétien : « Il n'est pas fondé dans le baptême et dans la foi » affirme Albert le Grand¹⁹ et saint Thomas : « Ce mariage est sacrement d'une certaine façon, "habitualmente", mais non "actualiter", parce qu'il n'est pas contracté en acte dans la foi de l'Eglise²⁰. » Si l'on insiste peu, à cette époque, sur les rapports entre le sacrement et la foi, c'est

17. L'auteur en donne quelques exemples, pp. 91-92. En ce qui concerne le mariage, la forme imposée par le Concile de Trente revêt une autre signification si elle s'oppose aux mariages clandestins ou si on l'oppose à mariage civil. « Aujourd'hui, il n'est pas inconcevable que le droit canonique renonce à l'exigence d'une forme religieuse spécifique, sous peine d'invalidité du mariage, sans pour autant courir le risque du retour aux mariages clandestins. » (L. de NAUROIS, *art. cité*, p. 72).

18. On trouvera un résumé de cette littérature dans l'ouvrage collectif : X. LÉON-DUFOUR, F. BRACELAN, A. PLÉ *et al.*, *Mariage et célibat*, Paris: Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 14), 1965, p. 79. Il faudrait apporter quelques nuances à ce réquisitoire.

19. *IV Sent.*, dist. 6, a. 6.

20. *IV Sent.*, dist. 39, q. 1, a. 2, ad. 1.

que la foi va, sociologiquement au moins, de soi ; elle n'est en butte qu'à l'hérésie, marginale et vite réprimée. Pour les scolastiques donc, le consentement crée le contrat et devient sacrement par la médiation du baptême et de la foi. Ajoutons qu'en régime de chrétienté l'Eglise seule a compétence en ce qui concerne le mariage. En France, par exemple, la législation royale n'a pas réglementé le mariage avant le 16^e siècle. C'est à partir du milieu du 10^e siècle que l'Eglise, en raison de l'affaiblissement de l'Etat, possède sans partage la juridiction sur les causes matrimoniales et conquiert du même coup le pouvoir législatif en ce domaine. Elle n'a plus à composer avec des législations contraires à ses principes et elle conservera ce pouvoir pendant des siècles. Aucun conflit donc entre institutions, ce qui explique que l'institutionnalisation tienne peu de place chez les canonistes et les théologiens. Non pas que l'Eglise ne reconnaisse au pouvoir civil aucune juridiction sur le mariage, mais uniquement en ce qui concerne le régime matrimonial pécuniaire et encore en subordination à la loi évangélique et à la décision de l'Eglise.

A partir du 15^e siècle surtout, la compétence de l'Eglise en matière matrimoniale commence à être sérieusement contestée par l'Etat. Le pouvoir civil prend son autonomie, en opposition à l'Eglise, et canonistes et théologiens entrent dans une période de controverse. Les réformateurs luthériens et calvinistes amplifieront le débat en mettant en cause la compétence de l'Eglise, spécialement du pape, en ce qui concerne la formation et la dissolution du lien conjugal ; ils attireront l'attention sur le danger de clandestinité dû à la primauté donnée au consentement. Le Concile de Trente déclarera anathème quiconque affirme que les causes matrimoniales ne regardent pas les juges ecclésiastiques²¹, sans provoquer d'abord grande contestation. C'est au début du 18^e siècle que commence la grande offensive des régaliens en faveur de la disjonction contrat-sacrement : le mariage est d'abord un contrat civil, auquel le sacrement ne change rien, et qui, comme tel, est du ressort de l'Etat. La sécularisation du mariage s'accomplit en de nombreux états entre 1781 et 1792, amenant l'indépendance complète du contrat et du sacrement. La papauté, avec Pie VI, plus tard avec Pie IX, Léon XIII,

21. Cf. CONC. TRID., *Sess. XXIV* (11 nov. 1563), *can.* 12.

Pie X, réprova la distinction du contrat et du sacrement. Pour soutenir sa compétence, elle invoqua le caractère sacré de tout mariage, témoin ce texte de Léon XIII dans l'encyclique *Arcanum divinae sapientiae* : « Le mariage étant (...) sacré par son essence, par sa nature, par lui-même, il est raisonnable qu'il soit réglé et gouverné, non point par le pouvoir des princes, mais par l'autorité divine de l'Eglise qui, seule, a le magistère des choses sacrées »²². Et dans le même document, le pape faisait valoir que, en sauvegardant la sainteté et la perpétuité du mariage, l'Eglise avait bien mérité du genre humain. Les droits de l'Etat ne sont certes point méconnus, mais restreints, en ce qui concerne le mariage des baptisés, aux seuls effets civils du mariage (Canons 1016, 1960-1961), c'est-à-dire ceux qui sont séparables de la substance du contrat matrimonial et qui varient selon les temps et les lieux. Il en va autrement du mariage des infidèles, qui ne sont pas sujets de l'Eglise²³. Celle-ci reconnaît à l'Etat compétence sur de tels mariages, le bien commun de la société exigeant que le contrat matrimonial soit régi par des lois positives, qui viennent préciser la loi naturelle, de soi vague et indéterminée. Il reste que, « entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide, qui ne soit du fait même sacrement » (Canon 1012, § 2), pour la raison que « le Christ a élevé à la dignité de sacrement le contrat matrimonial lui-même entre baptisés » (Canon 1012, § 1).

Un renversement de perspectives

En lisant ces textes, on a l'impression de retrouver l'affirmation traditionnelle de l'unité du consentement-contrat et du sacrement. En réalité, cette affirmation garde-t-elle exactement la même

22. Cf. *Le mariage*, présentation et tables par les moines de Solesmes, Paris: Desclée (coll. « Les enseignements pontificaux »), 1956, pp. 114-115.

23. Hormis cependant le cas du privilège paulin, fondé sur 1 Corinthiens, selon lequel le lien conjugal peut être rompu lorsque l'un des deux conjoints non chrétiens se convertit et contracte une nouvelle union, bien que baptisé et donc sujet de l'Eglise, — et le cas du privilège de la foi, dit « pétrinien », selon lequel l'Eglise accorde la dissolution de mariages légitimes (au sens du Canon 1015, § 3), avant ou sans que l'un ou l'autre des conjoints se fasse baptiser, soit pour régulariser des situations de fait (un époux est « infidèle », l'autre catholique) soit pour permettre à une personne non baptisée d'épouser un catholique.

signification, étant donné le changement de « système global », tel que nous venons d'en dessiner les étapes ? Les vicissitudes des compétences respectives de l'Eglise et de l'Etat ont-elles été sans influencer sur cette signification ? Il ne nous semble pas.

Jadis, en effet, on allait du consentement-contrat au sacrement. Le consentement sauvegardait le libre engagement des époux l'un envers l'autre, en face des pratiques qui faisaient consister le mariage dans tel ou tel acte coutumier, comme le transfert de la fiancée, le paiement de la dot, l'accord du père ou du tuteur. Ce libre engagement devenait, *par la foi*, sacrement. Le consentement était comme la « matière » du sacrement, dont la foi était la « forme ». Aujourd'hui, paradoxalement, c'est le sacrement qui semble donner au consentement sa consistance, au point que les baptisés sont obligés au sacrement pour contracter un mariage valide. N'est-ce pas, selon l'expression du Père de J. de Baciocchi, le « refus pratique » aux baptisés incroyants de leur droit naturel au mariage », dans « la subordination de ce droit à la réception d'un sacrement auquel les intéressés ne croient pas »²⁴ ?

Ce renversement de perspectives est dû, sans conteste, à l'irruption de la problématique de l'institution, plus précisément du conflit entre institutions. Dès que se pose, très légitimement d'ailleurs, le problème de l'institution, le contrat et le sacrement tendent eux-mêmes à s'institutionnaliser. L'engagement des époux devient contrat, où l'Etat a son rôle à jouer, et le sacrement risque d'être d'abord considéré comme institution d'Eglise. Les médiations entre le contrat et le sacrement, à savoir le consentement et la foi baptismale, sont alors occultées. Non pas qu'on les nie, mais elles ne jouent plus le rôle primordial de jadis. La preuve en est qu'on insistera davantage sur la « situation baptismale » que sur « l'existence croyante », selon les expressions du Père Liégé²⁵. Le caractère, comme agrégeant à l'Eglise, prendra le pas sur la foi et la grâce du sacrement. A la limite on ne célébrerait plus que des mariages valides, mais infructueux. Ajouterons-nous que le droit tendra à prévaloir sur la théologie, où il cherchera avant tout une caution, et la théologie se soumettra : c'est ainsi que, plus que de la foi, elle se souciera de

24. Cf. J. de BACIOCCHI, « Propositions au sujet du mariage... », *art. cité*, p. 110.

25. Cf. P. LIÉGÉ, « Les perplexités d'un théologien... », *art. cité*, p. 119.

l'intention ou du refus prouvé de recevoir le sacrement ; plus que de la signification chrétienne du mariage, elle s'occupera de sa validité ; elle deviendra une théologie des « cas limites »²⁶. En réalité, le droit de l'Eglise a son objet propre et donc ses limites ; il cherche à assurer, avec ses moyens spécifiques, « le salut des âmes, avec, pour conséquence, et toutes proportions gardées, le bien commun de la société religieuse et, en général de l'humanité. » Mais il ne saurait recouvrir tout le champ de la théologie. Or, y a-t-il si longtemps que le traité du mariage était enseigné par le professeur de morale ou de droit canonique ?

Le déplacement d'accent, dû à la modification du système global, que nous venons de signaler, sera encore aggravé par la polémique entre l'Eglise et l'Etat, celui-ci revendiquant un droit légitime sur le contrat civil, celle-là arguant du caractère sacré du mariage, institution de création, pour légimenter son pouvoir législatif et judiciaire sur le contrat entre baptisés.

Peut-on prétendre, dès lors, que les vicissitudes de l'histoire n'ont en aucune façon apporté un changement des significations théologiques ? Ne faudrait-il pas être plus circonspect lorsqu'on parle de « la tradition unanime de l'Eglise » ? La tradition est un chemin sinueux, où, certes, le sens de la marche est toujours donné, mais où l'évolution n'est jamais en tous points, progressive, où des significations sont occultées, qu'il s'agit de remettre au jour en des temps et des lieux différents. Les suggestions qui vont suivre ne sont qu'une recherche en ce sens.

III. QUELQUES SUGGESTIONS

Les propositions que nous présentons ici se situeront à trois niveaux : la théologie, le droit canonique et la pastorale.

Dans le domaine théologique

Il nous paraît urgent de réaffirmer la thèse occidentale de l'unité du contrat-consentement et du sacrement, mais en y réin-

26. Cf. PIE XII, « Allocution au Tribunal de la Rote », 3 octobre 1941, *Acta Apostolicae Sedis* 33, 1941, pp. 425-426.

troduisant la médiation de la foi baptismale en Eglise, compte tenu de la problématique de l'institution, née explicitement au 16^e siècle.

La tradition occidentale semble avoir toujours affirmé que le sacrement de mariage implique le contrat matrimonial, qu'il réalise du nouveau *au sein même* de ce contrat, et ne s'ajoute pas à lui de l'extérieur. Il ne crée pas non plus la réalité humaine du mariage, mais *la suppose et la sanctifie*. Cette « thèse unitaire » ne correspond pas absolument avec celle énoncée au Canon 1012 : « Entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par là même, sacrement. » C'est une chose que de dire que le sacrement assume la réalité humaine du mariage en l'introduisant dans l'Alliance nouvelle et éternelle. C'en est une autre que d'affirmer que le contrat matrimonial est invalide s'il n'est pas sacrement, pour des baptisés, ou que le contrat entre baptisés appelle nécessairement le sacrement. Certains théologiens ont trouvé un sens acceptable au Canon 1012 : « Il n'est pas évident que l'intention des fiancés soit étrangère à l'intention de l'Eglise, quand ils veulent se marier vraiment pour la vie, en acceptant d'avoir des enfants (...) Finalement le Canon 1012 n'est pas si mauvais (...) », dit l'un d'eux²⁷. Mais il s'agit là d'un sens accommodatrice. En somme, ce canon est la traduction de la thèse unitaire dans le contexte de la problématique Eglise/Etat.

Si la théologie se libérait de cette problématique, destinée à assurer le pouvoir de l'Eglise et devenue bien désuète aujourd'hui dans la plupart des pays d'Occident, un certain nombre de vérités et de valeurs seraient remises en honneur.

Valeur de l'engagement humain des époux

Tout d'abord, la théologie affirmerait, plus qu'elle ne le fait, la valeur inaliénable de l'engagement humain des époux, si constamment affirmée par la première tradition chrétienne²⁸.

27. J. de BACIOCCHI, *art. cité*, p. 115.

28. Voir plus haut ce que nous avons dit de la pensée augustinienne.

On notera que le texte de l'Episcopat français de 1969 [*La Documentation Catholique* LXVI (1552), 7 décembre 1969, pp. 1075-1077], en invitant les prêtres à encourager les baptisés non croyants à se marier uniquement au for civil, montre qu'il y a là un « contrat » réel et digne de respect.

L'amour humain et ses projets, bien que non étrangers au Christ, ne tiennent pas leur consistance ni leur prix du sacrement de mariage. Vatican II n'a-t-il pas solennellement proclamé l'autonomie des réalités terrestres ? N'a-t-il pas, en outre, affirmé, à propos des rapports entre l'Eglise et l'Etat : « L'Eglise renoncera à l'exercice de certains droits légitimement acquis, s'il est reconnu que leur usage peut faire douter de son témoignage ou si des circonstances nouvelles exigent d'autres dispositions » ?²⁹ N'a-t-il pas enfin pris position sur la liberté religieuse³⁰ et pas seulement pour les non chrétiens ? Pour revendiquer son pouvoir, l'Eglise a fait intervenir le fait que le mariage est une institution de création. Mais peut-on faire appel à l'action créatrice de Dieu pour justifier un pouvoir de l'Eglise ? Ne pourrait-on pas dire aussi bien que le fond du mariage, comme institution de création, échappe à l'Eglise et à l'Etat, même si ceux-ci lui donnent forme ?³¹ En tout cas, comment justifier que des baptisés puissent être privés, non seulement d'un droit, mais d'une réalité humaine qu'ils tiennent du Créateur ?

Rôle de la foi dans le sacrement de mariage

Avec la valeur imprescriptible de l'engagement humain du mariage, la théologie, si elle se libérait de la problématique polémique Eglise-Etat, redécouvrirait le rôle de la foi baptismale dans le sacrement de mariage. En effet, nous l'avons souligné, voir une unité immédiate entre le contrat et le sacrement, c'est oublier la nécessaire médiation de la foi ; c'est, selon l'expression de F. Deniau, passer « d'une unité dialectique à une pseudo-identification »³². En réalité, l'unité du contrat et du sacrement se réalise par la médiation du consentement, de la foi et du

29. Cf. CONC. VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, nn. 36-39 ; 42, 5 ; 52, 2 ; 73 ; 75-76.

30. Cf. CONC. VATICAN II, Déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis Humanae*, nn. 4, 9-10.

31. Cf. E.-H. SCHILLEBEECKX, *Le mariage, réalité terrestre et mystère du salut*, Paris: Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 20), 1966, p. 242 ; p. 262 sq., 277, 330.

32. F. DENIAU, « Sur la problématique contrat-sacrement... », *art. cité*, p. 100.

baptême³³. Insistons sur ces deux dernières médiations. Si c'est la réalité humaine de l'amour et du projet matrimonial qui doit devenir sacrement, — et telle est bien, nous l'avons dit la spécificité du mariage sacramentel —, comment saisir autrement que par la foi le sens nouveau du consentement repris et réinterprété par deux chrétiens qui « s'épousent dans le Seigneur » ? Ici, en effet, aucune transformation de la réalité humaine elle-même, aucun geste particulier d'institution du sacrement, rien qui décrive un espace sacramentel propre et qui structure la vie de l'Eglise en sa particularité. Si transformation il y a, elle n'est accessible que dans la foi. Aussi bien les « Praenotanda » du *Rituel Romain du mariage* (éd. 1969, n. 8) recommandent-ils aux pasteurs qu'avant tout « ils entretiennent et nourrissent la foi de ceux qui se disposent à s'épouser. Le sacrement de mariage, en effet, *suppose et demande la foi* ». Le Père Liégé s'étonne cependant que le texte n'ajoute pas : « C'est pourquoi on ne célébrera le sacrement de mariage que si les époux confessent la foi en Jésus-Christ, par qui le contrat matrimonial a pris forme de mystère³⁴. » Si le texte ne va pas jusqu'au bout des conséquences de son affirmation de principe, c'est que se profile à l'arrière-plan la distinction entre la validité et la licéité des sacrements. Le texte de l'Episcopat français de 1969 fait expressément appel à cette distinction : « Les sacrements supposent, chacun à sa manière, la foi dont ils sont les signes. Par conséquent, avant que le mariage ne soit célébré, le prêtre doit se préoccuper de la foi des fiancés. Même si le manque de foi ne *mettait* pas en cause la validité du sacrement, il fait peser des doutes graves sur la licéité, d'autant plus que le mariage est un sacrement des vivants » (n. 10). C'est la même théologie que celle qui inspire le droit ne déclarant pas nul un mariage sacramentel par manque de foi. On notera cependant l'imparfait que nous avons souligné dans le texte épiscopal et qui dénote une incertitude et une question. Que vaut en effet une telle distinction élaborée dans des conditions particulières pour le baptême et l'ordre, lorsqu'il s'agit d'un sacrement qui n'est tel que dans la foi, sinon pour légitimer la validité du contrat matrimonial en l'absence de cette foi ? La validité du

33. Voir les textes dont les références sont données plus haut, aux notes 19 et 20.

34. Cf. P. LIÉGÉ, *art. cité*, p. 119.

sacrement se confond alors avec celle du contrat, selon la pseudo-identification que nous avons dénoncée dans le Canon 1012 ? Pour que la distinction entre validité, licéité et efficacité de grâce soit établie, — à supposer qu'on soit au clair sur ces notions³⁵, — il faudrait que le mariage comporte quelque chose comme le « caractère ». Saint Augustin semble l'avoir pensé, du fait qu'on ne peut se remarier du vivant du conjoint. Mais cette non-réitérabilité tient à ce que nous avons appelé un « vœu de l'humanité » que le sacrement ne fait que reprendre et renforcer. Certains théologiens du Moyen Age pensèrent trouver dans le sacrement de mariage un caractère qui conservât le lien, mais un Albert le Grand n'eut pas de peine à montrer que la permanence du lien s'explique sans recours à la notion de caractère, par la seule force du consentement initial³⁶. Pour saint Thomas, il n'y a qu'une analogie assez lointaine entre la « *potestas ad actus corporales* » que confère le mariage et la « *potestas ad actus spirituales* » que procurent les sacrements à caractère³⁷. Des théologiens modernes, surtout aux premières années de notre siècle, ont cherché l'équivalent du caractère dans les sacrements qui en sont dépourvus, le mariage notamment. L'« ornement de l'âme », comme on appelle cet équivalent, est le lien qui unit indissolublement le mari et la femme. Mais là encore, ce lien indissoluble est déjà le vœu et l'exigence du mariage non sacramentel. En somme, nous posons la question, sans savoir comment la résoudre : que vaut la distinction entre validité, licéité et fécondité, lorsqu'il s'agit d'un sacrement dont la « forme » tient à la foi et à la foi uniquement ?

Le rapport au baptême, sacrement de la foi

Si le consentement-contrat devient sacrement par la foi, ce sacrement doit avoir partie liée avec le baptême, comme sacrement par excellence de la foi. Nous avons dénoncé la confusion entre situation de baptisé et existence croyante, qui fait que tout baptisé ne peut contracter d'union valide s'il ne reçoit le

35. On se rendra compte de la confusion qui règne en ce domaine en relisant B. LEEMING, *Principes de théologie sacramentaire*, Paris/Tours: Mame, 1961, pp. 364-383.

36. *IV Sent., dist. 31, a. 14.*

37. *IV Sent., dist. 31, q. 1, a. 3, ad. 1.*

sacrement. Nous envisagerons le lien entre le mariage et le baptême lorsque nous étudierons le sens du sacrement. Nous ne voulons ici que faire la critique d'une certaine théologie du caractère (baptismal), qui est à l'origine de la confusion ci-dessus dénoncée. On a tendance à considérer le caractère comme une réalité en soi, permanente sous l'activité et les fonctions. On a beau qualifier cette réalité de spirituelle, elle reste extérieure à la vie chrétienne effectivement vécue. Et comme cette réalité, dans le cas du baptême, est considérée comme agrégeant à l'Eglise, on peut considérer la situation ecclésiale de baptisé comme relativement indépendante de l'existence croyante. — Nous avons suggéré dans une étude précédente, pour éviter l'anthropologie insoutenable qui est à la base d'une telle théologie, de considérer le caractère comme un devoir-être qui a sans cesse à passer à l'être effectif. Etre et devoir être sont intérieurs l'un à l'autre, inséparables, mais sans confusion, puisque le devoir être qui s'investit dans l'être effectif tient celui-ci à distance et juge toutes ses réalisations³⁸. Si le caractère est ce devoir être qui se réalise dans l'existence croyante en Eglise, on ne peut pas le considérer en soi indépendamment de cette existence, quitte à ajouter qu'il comporte de surcroît un appel à la vie chrétienne effective. En réalité il n'est qu'appel, exigence, devoir être. S'il n'est pas cela, que devient-il ? Quelle réalité peut-on lui reconnaître ? Disjoindre, comme on a tendance à le faire, situation baptismale et existence chrétienne effective, agrégation à l'Eglise par le baptême et participation effective à la vie et à la mission de cette Eglise, c'est à la limite une contradiction que la théologie, la pastorale et pourquoi pas le droit devraient faire apparaître, surtout en ce temps où croît le nombre des baptisés non croyants. Il est vrai que c'est, du même coup, mettre en cause la généralisation des baptêmes d'enfants, légitime en période de chrétienté, fort préjudiciable aujourd'hui.

Réenvisager le problème de l'institutionnalisation

Libérée de la problématique conflictuelle des rapports entre l'Eglise et l'Etat, la théologie, avons-nous dit, redécouvrirait la

38. Cf. R. DIDIER, *Les sacrements de la foi. La Pâque dans ses signes*, Paris: Centurion (coll. « Croire et comprendre »), 1975, pp. 87-92.

valeur inaliénable de l'engagement humain des époux ; elle affirmerait le rôle primordial de la foi baptismale, par laquelle, seule, le mariage devient signe sacramentel. Elle pourrait, en outre, envisager, dans la sérénité, le problème de l'institutionnalisation, laissé dans l'ombre au Moyen Age, mais devenu prépondérant dans une société pluraliste.

Reconnaissant, en effet, la valeur de l'engagement humain des époux, consciente que c'est la foi qui fait du mariage un signe sacramentel, comment l'Eglise pourrait-elle ne pas reconnaître la validité du mariage civil, même des baptisés, dès l'instant que l'Etat ne fait rien de contraire à la foi ? Il semble urgent qu'elle abandonne le rôle de suppléance qui lui a jadis été reconnu et qu'elle a exercé sans conteste au service des hommes. Si le sacrement ne peut plus retirer à la volonté de l'homme et de la femme le pouvoir naturel de s'unir en mariage, l'union « est légitime si elle est conforme aux exigences de la conscience éthique ; elle est valide dès lors qu'elle est reconnue par la famille des époux et leur entourage et qu'elle a lieu selon les mœurs et les coutumes de la société où ils vivent (...) Il est normal, dans une société sécularisée et pluraliste, que la loi ait le même effet, indiscuté, pour tous les citoyens ; et les fidèles ont le droit d'attendre de l'Eglise qu'elle honore sans aucune restriction leur appartenance à cette société. Si elle se refusait à tenir compte de cette évolution et continuait à urger l'obligation du mariage religieux, elle retournerait contre ses membres, sous la forme d'un monopole onéreux, la fonction de suppléance à l'égard du mariage qu'elle avait assumée dans un esprit de service et non de domination »³⁹. Ce qui veut dire qu'elle devrait reconnaître un véritable statut aux baptisés mariés civilement, au moins ne pas les considérer comme concubins, fornicateurs, pécheurs publics privés des sacrements.

On objectera que le mariage civil manque de sérieux, que des jeunes le refusent (aussi bien que celui de l'Eglise) comme institution d'une société oppressive ou demandant un engagement dont ils ne peuvent évaluer la durée. Et par-dessus tout, l'Etat admet le divorce. Ces objections, qu'on ne saurait négliger, ne peuvent justifier que l'Eglise revendique un pouvoir sur le mariage des

39. Cf. J. MOINGT, « Le mariage des chrétiens, autonomie et mission », *Recherches de science religieuse* 62 (1), 1964, pp. 111-112.

baptisés en toutes ses dimensions. Le mariage civil, malgré son manque de gravité, garde sa valeur. Ceux qui le refusent et choisissent « l'union libre », s'ils s'aiment, veulent se rester fidèles l'un à l'autre et si leur union est considérée par leur famille et leur entourage comme stable, ne peuvent être dits contracter une union malhonnête, selon l'expression du Père Moingt⁴⁰ et l'Eglise ne peut les repousser. Quant au divorce, rappelons simplement que le légal n'est pas le moral ni le théologal, quels que soient les rapports qui les unissent et dont il n'est pas possible de traiter ici. Suggérons simplement que les baptisés, mariés religieusement, puis, divorcés, ayant contracté un nouveau mariage civil pour réparer l'échec d'une première union, ne devraient pas être repoussés par l'Eglise, même si celle-ci ne leur permet pas un second mariage sacramentel⁴¹.

L'Eglise comme institution catéchuménale

Ayant renoncé à certains pouvoirs, même légitimement acquis au cours de l'histoire, ayant, en particulier, reconnu la valeur et les droits de l'institution de l'Etat, voire d'un projet matrimonial non officialisé, l'Eglise pourrait se reconnaître, plus qu'elle ne le fait, comme institution « catéchuménale ». Son rôle primordial serait alors d'accompagner les baptisés non croyants dans l'évolution, toujours possible, de leur engagement humain vers la signification explicite du sacrement chrétien, à un certain nombre de conditions cependant. Elle devrait éviter la confusion entre le « *sacramentum naturae* », pour reprendre l'expression de l'ancienne scolastique, déjà porteur d'un symbolisme d'alliance avec Dieu, et le sacrement proprement chrétien, avec sa dimension « christique et eschatologique ». Il faut donc qu'une évangélisation soit proposée, qui manifeste cette différence et prenne au sérieux le rôle de la foi et son éducation. En outre, ce devrait être l'Eglise comme communauté qui soit catéchuménale et non pas seulement le ministère ordonné, pour éviter, selon l'expression

40. Cf. *ibid.*, p. 113.

41. Sur la question du mariage et du divorce, on consultera les numéros 4 et 5 des tomes 61 (1973) et 62 (1974) de la revue *Recherche de science religieuse*, consacrés à ce problème ou l'ouvrage *Mariage et divorce*, Paris: Ed. R.S.R., 1974.

de H. Denis, cette espèce de « froideur institutionnelle » si souvent ressentie, et parce que c'est le Peuple de Dieu qui constitue la figure concrète de l'Évangile.

Catéchuménale, l'Église l'est non seulement dans l'acheminement des baptisés non croyants vers le sacrement, mais encore dans l'accueil de ces chrétiens de « religion populaire ». Accueil ne veut pas forcément dire don du sacrement, même sous le prétexte de susciter un certain respect religieux du mariage : comme le dit un théologien, « si l'Église doit être hospitalière, elle ne peut non plus se transformer en salle des pas perdus ou en auberge espagnole ». Dans l'accueil, la tension doit être maintenue entre le fait de l'incroyance massive de ces chrétiens que l'Église ne peut laisser pour compte et la « provocation évangélique », la nécessaire « évangélisation de la religion »⁴².

Des problèmes juridiques nouveaux

Les réflexions théologiques qui précèdent et les suggestions qui en ont été tirées posent évidemment des problèmes juridiques. Le Canon 1012, 2 a été mis à mal, au moins dans l'interprétation que l'on en donne officiellement. « De quel droit, se demande-t-on aujourd'hui, le fait d'être baptisé deviendrait-il une fatalité, au point qu'on se voie privé de la reconnaissance d'une union humaine légitime aux yeux de l'Église ? » Si certains canonistes veulent que ce texte soit maintenu, d'autres estiment qu'il comporte plus d'inconvénients que d'avantages et demandent soit une suppression pure et simple soit une rédaction nouvelle. Il semble qu'un nombre de plus en plus grand de théologiens donnent à ces derniers leur appui.

Quant à la forme canonique, édictée par le Concile de Trente avant tout pour éviter les mariages clandestins⁴³, « il n'est pas inconcevable que le droit canonique renonce à l'exigence d'une

42. Sur ce délicat problème, cf. « Religion populaire et réforme liturgique » [Numéro spécial], *La Maison-Dieu* (122), 2^e trimestre 1975 ou sa reprise : *Religion populaire et réforme liturgique*, Paris: Cerf (coll. « Rites et Symboles », 5), 1975.

43. Le Décret *Tametsi* exige, sous peine d'invalidité, la présence, au mariage, du curé et celle de deux ou trois témoins. Le Décret *Temere* de 1908 étend cette obligation aux mariages mixtes.

forme religieuse spécifique sous peine d'invalidité du mariage, sans pour autant courir le risque du retour aux mariages clandestins »⁴⁴. Cette solennité n'est que forme canonique non sacramentelle. Sa suppression ne tranche pas le problème de savoir si le sacrement exige une célébration devant la communauté par l'un de ses ministres, qui pourrait être un laïc. Nous y reviendrons.

Dans le domaine pastoral

Le refus de la pseudo-identification entre le contrat et le sacrement, la redécouverte de la nécessaire médiation de la foi, la consistance reconnue au projet humain et à sa gérance par la société civile, permettrait à l'Eglise de remplir le rôle catéchuménal qu'elle doit jouer surtout aujourd'hui. Les pasteurs pourraient en toute sécurité admettre des seuils entre le mariage humain et le sacrement, prêter attention aux différents itinéraires des époux. Il ne s'agirait pas d'un sacrement par étapes, mais d'un acheminement vers le sacrement, moins encore d'un « mariage à l'essai » conduisant ou non à un mariage définitif, mais d'une prise au sérieux du rôle sacramentel de la foi et du développement progressif des libertés.

Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de la pratique pastorale. Il nous suffit d'avoir posé les principes de son évolution⁴⁵.

IV. LE SENS DU SACREMENT

S'il est vrai que le consentement des époux devient sacrement par la foi, quelle est la signification que donne la foi au mariage humain ?

Nous tenterons d'élucider ce sens en rappelant d'abord *quelle réalité humaine* devient sacrement ; nous interrogerons ensuite

44. L. de NAUROIS, *art. cité*, p. 72.

45. On se reportera à la contribution d'H. DENIS, « Les rapports 'foi-sacrement' dans la pastorale du mariage... », *art. cité*, pp. 123-141.

l'Écriture et la première tradition chrétienne, pour proposer enfin quelques réflexions théologiques.

L'amour comme totalité originale

Nous n'insisterons pas sur le dualisme qui s'est infiltré dans la pensée occidentale, où, comme on l'a dit, « l'homme se connaît comme âme séparée et reconnaît son corps comme ennemi ». Il pèsera lourd sur la théologie et la morale du mariage⁴⁶, mais il n'est plus tenable aujourd'hui. Le corps humain est ce en quoi l'esprit se pose sous la forme de l'extériorité, de l'espace, du temps, devient visible et saisissable de l'extérieur. Il est comme « présence d'esprit », non pas pur esprit pourtant, puisque cette présence est donnée sous forme sensible, mais pas chose non plus, puisqu'il est possédé par une conscience. L'amour humain ne peut être compris indépendamment de la corporéité. Il n'est pas une réalité spirituelle qui s'exprimerait par la médiation du corps. Aimer, c'est d'abord se faire corps, investir la totalité de son être dans la présence corporelle à l'autre. En cela l'amour est une expérience humaine irréductible⁴⁷.

Le sens chrétien de l'amour humain

Si l'amour est une forme d'existence dans laquelle la corporéité totale est reprise dans un projet humain, dans laquelle aussi, corrélativement, la totalité de l'être veut se reprendre sous la forme corporelle, si, de la sorte, le projet amoureux fait naître un monde et une existence spécifiques, il y a de quoi comprendre qu'il puisse servir de véhicule à la révélation de l'amour divin, selon cette spécificité même.

46. Voir par exemple la contribution de L. JANSSENS, « Morale conjugale et progestogènes », *Ephemerides Theologiae Lovanienses*, octobre-décembre 1963, pp. 787-826.

47. Nous nous référons ici à un cours de J.-Y. JOLIF, professé à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Lyon en 1965-1966, édité par PROFAC [25, rue du Plat, 69002 LYON], sous le titre *Mariage et célibat*.

Dans l'Ancien Testament

La relation conjugale... ne s'épuise ni dans le contrat de mariage ni dans la fidélité des conjoints, mais dans la *connaissance* (Gn 2, 22), c'est-à-dire dans la rencontre d'amour et de fécondation. En l'appliquant à Dieu, les prophètes soulignaient et s'efforçaient de faire ressentir ce qu'il y a d'infini, d'irréductiblement mystérieux dans la rencontre avec Dieu, parfois même de violent »⁴⁸. La totale présence corporelle des époux l'un à l'autre dévoile « ce qu'il y a de pénétrant, d'immédiat, d'intime, dans l'union avec Dieu, qui implique l'être tout entier dans une révélation brusque et totale »⁴⁹.

En même temps qu'une nouvelle définition de la connaissance, dit encore A. Neher, c'est une nouvelle définition de l'histoire qu'apportent les prophètes, en la voyant sous le signe de l'amour conjugal. La relation entre époux implique un jeu de proximité et de distance, de jaillissement et de lassitude, de connaissance et d'infidélité qui la rattache à un éternel mouvement... décisif dans son adoption par la Bible. Le symbolisme conjugal est historique parce qu'il confère un sens au passé, aux fiançailles, aux épousailles, et parce qu'il projette un avenir de réconciliation (Os 2) et d'intervention gratuite de Dieu dans l'histoire.

L'amour du Christ pour l'Eglise

Le Nouveau Testament reprendra ce symbolisme de l'amour conjugal dans la révélation du Dieu de l'Alliance, en l'appliquant à l'amour sponsal du Christ pour son Eglise. Nous insisterons sur Ephésiens 5, 21-32, où le mariage humain symbolise l'union du Christ et de l'Eglise, union qui devient à son tour normative du mariage humain. A la vérité, ce second aspect est primordial, mais le premier ne semble pas absent de la pensée de Paul. L'apôtre se situe dans la ligne vétéro-testamentaire, reprenant, pour exprimer l'union du Christ et de l'Eglise, le symbole qui, dans l'Ancien Testament signifiait la relation entre Yahvé et

48. A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Paris: P.U.F., 1955, p. 267.

49. *Ibid.*, pp. 251-252.

Israël. Si le mari doit aimer sa femme comme le Christ a aimé l'Eglise, c'est que, *dans la foi*, il y a une similitude entre ces deux amours, comme *dans la foi des prophètes*, l'union conjugale révélait l'amour de Dieu pour son Peuple. Sur ce fond symbolique le texte établit la supériorité absolue de l'amour du Christ pour son Eglise : la loi édictée par Dieu aux origines : « les deux seront un seul », n'était que l'annonce prophétique, le « mystère » caché et révélé à la plénitude des temps, de la fusion du Christ et de l'Eglise. Ce « mystère » ne pouvait être connu que révélé et dans la foi à la révélation. C'est dans la foi et la charité que les époux chrétiens peuvent reproduire l'union sponsale du Christ et de l'Eglise.

Notons que ce texte, le seul à placer d'une manière décisive l'union conjugale sous le signe du salut en Christ, est aussi un texte baptismal et comporte une dimension eschatologique : « le Christ a aimé l'Eglise : il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le *bain d'eau que la parole accompagne*, car il voulait se la présenter à lui-même *toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée* ». Le Christ a purifié l'Eglise dans le *baptême* de sa mort et de sa résurrection et il ne cesse de la purifier dans le *baptême chrétien*, remplissant ainsi lui-même le rôle dévolu à l'ami de l'époux, dans la coutume matrimoniale de l'ancien Orient, de conduire l'épouse, après le bain, à son époux. Ainsi « c'est toute l'économie de la régénération baptismale qui se trouve présupposée dans la sanctification du mariage ; ou inversement, si l'on préfère, le mariage est élevé de l'ordre de la nature à l'ordre du mystère, à l'économie du Christ venu régénérer l'humanité pour en faire son épouse⁵⁰ ». En somme, le mariage prend une signification nouvelle à partir de l'économie baptismale. Voilà de quoi fonder le lien que la tradition, dès son origine, a reconnu entre les deux sacrements et dont nous avons dit qu'il fut laissé dans l'ombre lorsqu'on identifia, sans plus, contrat et sacrement.

Quant à la *dimension eschatologique* de l'union du Christ et de l'Eglise, elle est repérable dans les qualificatifs que le texte attribue à l'Eglise que le Christ doit se présenter à lui-même : « toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais

50. J. MOINGT, *art. cité*, p. 104.

sainte et immaculée »⁵¹. Sans vouloir trop vite faire l'application de cette visée eschatologique au mariage chrétien, — le texte de Paul ne la comporte pas, — serait-il téméraire de penser que nous avons, dans cette visée, le principe de la divergence entre la tradition occidentale et l'orientale au sujet de l'indissolubilité du mariage sacramentel ? L'Orient, tout en exigeant l'indissolubilité, fait jouer la « loi d'économie », selon laquelle, dans le temps qui nous sépare de la Parousie, l'Eglise a reçu du Christ l'autorité suffisante pour offrir à tous ses enfants les moyens de salut proportionnés à leurs forces. C'est ainsi que l'Orient admet le divorce en cas d'adultère et permet au conjoint innocent de se remarier, en s'appuyant sur l'incise de l'Evangile selon saint Matthieu (19, 9) interprétée comme possibilité de séparation et de remariage en cas d'adultère. L'Eglise occidentale n'a pas, elle, de solution : « les situations malheureuses, qui appellent une vie héroïque, restent sans issue aux yeux des hommes, mais non devant Dieu », affirmait le cardinal Journet à la dernière session de Vatican II. N'est-ce pas, en réalité que cette Eglise a comme « radicalisé » l'eschatologie dans l'institution ? Elle a passé du « il n'est pas *permis* de se remarier, selon l'exigence évangélique, après séparation », à une formulation nettement différente et qui dénote cette radicalisation dont nous faisons état : « il n'est pas possible de... », quitte à recourir aux déclarations en nullité ou aux dispenses, qui apparaissent à beaucoup aujourd'hui comme de pieux subterfuges⁵².

51. E.H. SCHILLEBEECKX (*op. cit.*, pp. 164-173) met bien en relief cette dimension eschatologique.

52. On trouvera le contenu des interventions de Mgr ZOGHBY et du Cardinal JOURNET à cette dernière session du II^e Concile du Vatican dans *La Documentation Catholique* LXII (1458), 7 novembre 1965 et un résumé dans les *Informations Catholiques Internationales* (250), 15 octobre 1965.

Au sujet des diverses interprétations de Matthieu 19, 9, voir, entre autres, les études suivantes : J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Tournai/Paris: Desclée, 1948 ; J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Bruges: Abbaye de Saint-André/Desclée De Brouwer, 1959 ; J. MOINGT, « Le divorce pour motif d'impudicité », *Recherches de science religieuse* 56, 1968, pp. 337-384. — Dans le même sens que cette dernière étude, P. HOFFMANN, « Paroles de Jésus à propos du divorce, avec l'interprétation qui en a été donnée dans la tradition néotestamentaire », *Concilium* (55), 1970, pp. 49-62.

Sur l'interprétation de cette incise dans la tradition, voir les deux articles précédents auxquels on peut ajouter : H. CROUZEL, « Les Pères de l'Eglise ont-ils permis le remariage après séparation ? », *Bulletin de*

Lié au baptême, ayant comme lui une dimension eschatologique, le mariage chrétien participe à la *mission*. Si les Pères, tel saint Jean Chrysostome, ont compris l'épisode des noces de Cana (Jn 2, 1-11) en ce sens que « le Christ a honoré le mariage de sa virginité », ils l'ont compris aussi fondant le rôle missionnaire du mariage chrétien. De même que le Christ s'est manifesté, au début de son ministère public, aux noces de Cana, dans son rôle messianique, de même le mariage chrétien reçoit mission d'être signe prophétique, dans le monde, de l'amour du Christ pour l'humanité.

Corroborant ce lien entre le mariage chrétien et la mission, saint Paul, en 1 Corinthiens 7, 7 appelle le mariage, comme la virginité, un *charisme*. Or on sait que, pour l'apôtre, le charisme est donné en vue de l'édification du corps ecclésial, mais qu'il est aussi action de l'Esprit pour la propagation de l'Évangile.

Le texte d'Ephésiens 5 dans la tradition

Nous ne pouvons insister ici sur l'usage fait par la tradition de ces textes scripturaires. Nous avons signalé déjà que, dès saint Ignace d'Antioche, Ephésiens 5 a représenté la signification la plus haute du mariage chrétien, *dans la foi*. Lorsque, en raison des circonstances que nous avons dites, c'est-à-dire lorsqu'on identifiera immédiatement contrat et sacrement et que le rôle de la foi sera obscurci, le sacrement ne fera qu'ajouter au contrat l'aide divine. On insistera alors sur les textes évangéliques (Mt 19, 1-10 et Mc 10, 1-12) où le Christ restitue à sa perfection l'institution de création et rappelle la bénédiction divine donnée aux origines à l'union de l'homme et de la femme dans la fidélité. Le texte d'Ephésiens 5 devint alors comme surrogatoire, au fur et à mesure, d'ailleurs, que le sens de l'Église s'effrite. Une preuve

littérature ecclésiastique 70, 1969, pp. 3-43 ; Id., *L'Église primitive face au divorce*, Paris: Beauchesne (coll. « Théologie historique », 13), 1971. L'auteur s'oppose aux thèses de J. Moingt, mais P. NAUTIN vient de rouvrir le débat : « Divorce et remariage dans la tradition latine », *Recherches de science religieuse* 62, 1974, pp. 7-54.

En ce qui concerne les recherches actuelles sur ce sujet, en France, en Allemagne et aux États-Unis, on se reportera à « Mariage et divorce. I. Le problème du divorce aujourd'hui », *Recherches de science religieuse* 61 (4), octobre-décembre 1973.

de plus de l'urgence qu'il y a pour la théologie à réintroduire la médiation de la foi baptismale dans le lien entre le consentement-contrat et le sacrement.

Réflexions théologiques sur le sens du sacrement de mariage

C'est en supposant toujours cette médiation que nous proposons ici quelques réflexions théologiques sur le sens du sacrement de mariage, en nous appuyant surtout sur le texte paulinien d'Ephésiens 5.

Dimension symbolique

Que veut-on dire lorsqu'on affirme que le mariage vécu dans la foi est symbole de l'union sponsale du Christ et de l'Eglise ? Dans le symbole, un sens premier renvoie à un sens second, généralement concernant l'existence humaine, et le révèle. Ainsi l'eau, dont l'homme expérimente à la fois l'action fertilisante et dévastatrice, révèle l'existence humaine comme mystère de vie et de mort. De même c'est en vivant, dans la foi, l'expérience de l'amour, que les époux se révèlent l'un à l'autre l'amour du Christ pour son Eglise. Le mari qui aime sa femme et la femme son mari se révèlent l'un à l'autre l'amour sponsal du Christ pour l'Eglise, un amour prévenant, intime, impliquant l'être tout entier, pour reprendre les expressions de A. Neher.

Le symbole n'est pas simple connaissance ; il « réalise » ; il fait entrer dans l'ordre auquel il appartient. Lorsque les époux se révèlent l'un à l'autre l'amour du Christ, celui-ci se réalise dans cette révélation même. Inversement, lorsque la femme répond à l'amour de son mari et le mari à l'amour de sa femme, dans la foi, c'est l'Eglise qui, en ses membres, répond à l'amour de l'Epoux. Recevant l'amour du Christ pour l'Eglise dans leur expérience amoureuse même, ils sont l'Eglise aimant son Seigneur.

Mais voici que le symbole devient *valeur et idéal* : Ephésiens 5 y insiste. Le sens du symbole est comme inversé. Le sens second devient premier, comme norme : « Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Eglise. » L'amour du Christ pour son

Epouse étant sans limites, Paul en cherche la réalisation historique la plus éminente : « Il s'est livré pour elle. » Cet amour fonde dorénavant toutes les exigences du mariage chrétien, qui reprennent, en les enracinant dans le mystère de l'union sponsale du Christ et de l'Eglise, les exigences de l'éthique humaine. C'est ainsi, par exemple, que l'indissolubilité du mariage chrétien prend sa valeur de l'archétype de l'union du Christ et de l'Eglise, non d'abord du vœu de l'amour, moins encore de l'exigence d'une institution, mais de l'amour indéfectible du Christ pour l'Eglise. Disons-nous que l'amour de l'Eglise pour son Seigneur est indéfectible ? Tout ce que nous avons avancé jusqu'ici laisserait entendre que l'union du Christ et de l'Eglise, du côté de l'Eglise, et que l'amour chrétien des époux sont déchargés du poids de l'histoire, de l'éventualité des infidélités et des échecs. Certes l'Eglise est, comme « sacrement » du salut, indéfectible. Mais elle ne l'est dans la défectibilité de son témoignage. De même les époux chrétiens reçoivent la grâce d'aimer comme le Christ a aimé, mais ne sont exempts ni des trahisons, ni des infidélités ni des échecs. Puisse l'Eglise s'accepter itinérante, ne pas imputer tous les échecs au péché. Qu'elle n'oublie pas que c'est la première fois dans l'histoire de l'humanité que la fidélité conjugale signifie un projet de cinquante ans, la première fois que l'on cherche à vivre de véritables relations interpersonnelles, la première fois enfin que la sexualité est considérée comme le vecteur et le fondement de l'amour. L'agapè de Dieu ne rend pas vaine l'histoire d'un amour.

Dimension eschatologique

Respecter l'histoire, c'est suggérer que le symbole de l'union conjugale chrétienne est eschatologique. Certes, cette union ne renvoie pas comme dans l'Ancien Testament, à une intervention de Dieu dans l'histoire. Mais le « déjà là » de cette intervention ne doit pas faire oublier le « pas encore » eschatologique. L'Eglise occidentale ne devrait pas continuer à ignorer longtemps encore sur ce point la tradition orientale. Il faut cependant avouer qu'on a parfois insisté trop fortement, en s'appuyant sur Matthieu 22, 30, sur l'appartenance du mariage aux réalités de ce monde qui passe, au point que la sexualité et le souci d'une descendance temporelle étaient étrangers au Royaume qui vient. Et il

est bien vrai que le projet amoureux est lié à l'existence présente ; il n'a de sens qu'en-deçà de la mort et que celle-ci fait peser sur lui une menace sans recours. Ce qui est vécu ici-bas ne peut l'être que dans le monde et l'existence actuels et il est chimérique d'imaginer la survie comme la continuation de l'ici-bas. Mais la promesse du Royaume eschatologique ne comporte pas que les liens d'amour deviennent sans consistance et sans réalité. Elle implique que « la vie éternelle, qui s'inaugure dans le temps, s'achève, en se transformant, dans le Royaume ». En tout cas « la théologie du mariage requiert un approfondissement de l'eschatologie chrétienne »⁵³.

Dimension missionnaire

Parler d'histoire et d'eschatologie à propos du symbolisme nuptial, c'est affirmer que le mariage chrétien a une dimension missionnaire. Tout symbole appelle l'interprétation, avec le risque inévitable du soupçon. Cette règle ne vaut pas seulement pour les époux chrétiens, mais aussi pour ceux au milieu desquels ils vivent. Ceux qui « s'épousent dans le Seigneur » sont, dans l'Eglise, la figure concrète de l'amour prévenant et indéfectible du Christ, en même temps qu'ils réalisent, aux yeux du monde, la réponse d'amour de l'Eglise. Pratiquement, la théologie devrait être plus attentive à la manière dont les époux chrétiens vivent leur mariage au sein de communautés vivantes. Elle devrait, en outre, réfléchir, à nouveaux frais, sur le sens du sacrement de confirmation.



SACREMENT ET CELEBRATION

Si le mariage sacrement n'a de sens, comme tel, que dans la foi, n'exige-t-il pas une célébration de cette foi ?

Nous ne referons pas l'histoire des réponses apportées par

53. On lira avec intérêt H. de LAVALETTE, « Sexualité et politique », *Recherches de science religieuse* 62, 1974, p. 55-80.

la tradition à une telle question. Nous reprendrons simplement les conclusions auxquelles aboutit J. Moingt, en y ajoutant une parenthèse, dont nous portons seul la responsabilité :

« L'Eglise ancienne n'a pas inventé de rites nouveaux, elle n'a pas fabriqué une liturgie sacrée, de celles qui se déroulent devant l'autel avec les pompes du culte. Elle s'est contentée d'approprier les rites pratiqués depuis des temps immémoriaux dans la société environnante. Elle a laissé le mariage se faire là où les gens avaient coutume de le célébrer, dans la sécularité de la maison de famille, avec le caractère d'une fête humaine. Elle y a (parfois) envoyé le prêtre pour y exercer une présence symbolique, efficace par son symbolisme : pour y représenter le rôle du Christ à Cana, du Christ époux de l'Eglise. Leur mariage restait ainsi une célébration domestique et familiale⁵⁴. »

Au Moyen Age, lorsque se posera la question de savoir si le prêtre est le ministre du sacrement de mariage, les théologiens marqueront une certaine répugnance à laisser aux laïques l'administration d'un sacrement, sans qu'on puisse cependant affirmer qu'ils font dépendre le sacrement de la bénédiction sacerdotale⁵⁵. En 1563, l'année même où le Concile de Trente discutait du mariage, un théologien humaniste, Melchior Cano, dans son traité sur les Lieux théologiques, ne voulait même pas entendre ceux qui faisaient des époux les ministres du sacrement de mariage. La théorie de Cano, qui fournissait d'ailleurs un appui aux adversaires de l'Eglise, fut réprouvée par Pie IX dans sa lettre *Ad Apostolicae Sedis* et par Léon XIII en *Arcanum Divinae* et elle ne semble plus aujourd'hui avoir de partisans⁵⁶.

Le problème est-il absolument résolu par là ? Nous admettons que les époux sont bien les ministres du sacrement, si l'on veut leur attribuer ce rôle, qui risque, d'ailleurs, par référence aux

54. J. MOINGT, « Le mariage des chrétiens... », *art. cité*, p. 95. Aux pages 82-91, l'auteur prend quelque distance par rapport à K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris: Cerf (coll. « Lex Orandi », 45), 1970, pp. 85-90, à propos des textes de Tertulien. La parenthèse, par nous introduite dans la citation faite de J. Moingt, veut attirer l'attention sur la réserve d'un saint Augustin, après saint Ambroise, quant à une intervention cléricale dans la célébration du mariage.

55. Cf. G. LE BRAS, *art. cité*, col. 2205-2207.

56. Cf. *ibid.*, col. 2255-2257 et 2303.

autres sacrements, de les « cléricaiser ». Mais la différence que nous avons reconnue entre le « *sacramentum naturae* » et le « *sacramentum novae legis* » implique un acte spécifique nouveau marquant la lien à l'Eglise. Ce lien n'est pas de soi signifié par le seul « ministère » des époux. Or cette signification est indispensable aujourd'hui. Comme le faisait remarquer J.-Y. Hameline lors d'un échange sur le mariage, dans une Eglise unitaire, on remarque une grande tolérance dans la pratique des sacrements, tandis que dans une société pluraliste, le sacrement devient unitaire : il « appareille » à l'Eglise. Au reste, on voit mal comment le symbolisme sacramentel de l'union du Christ et de l'Eglise serait signifié sans une célébration devant la communauté, en présence d'un ministre, pas forcément d'ailleurs ordonné. Les témoins, curé et laïques, que le Concile de Trente exige pour éviter les mariages clandestins et dont la présence ne se légitime plus aujourd'hui de ce point de vue, devraient exprimer ce nécessaire rattachement à l'Eglise.

La célébration peut d'ailleurs revêtir des modalités diverses, depuis la cérémonie à l'église jusqu'à la célébration religieuse en famille, par exemple, avec la présence d'un ministre laïque, dans le cas où les fiancés demandent une cérémonie qui ne soit point sacrement. Il reste vrai, cependant, que la reconnaissance par l'Eglise de la légitimité d'un mariage non sacramentel peut s'exprimer autrement que par une cérémonie, mais à condition que cette reconnaissance soit institutionnelle et n'en reste pas aux relations individuelles avec un prêtre accueillant. En toute hypothèse, si présence d'un ministre de l'Eglise il y a, celui-ci devrait non pas se contenter de se présenter comme « l'homme du sacré » ou l'ami, mais manifester à la fois la distance et l'ouverture vis-à-vis de l'Évangile.

Ces principes respectés, la créativité, dont on parle tant aujourd'hui, peut trouver, dans les diverses célébrations possibles du sacrement ou de l'acheminement vers le sacrement, un vaste champ d'application.

Raymond DIDIER