

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 17 (1967)
Heft: 6

Artikel: Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien
Autor: Grimm, Robert
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380889>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

INDISSOLUBILITÉ ET SACRAMENTALITÉ DU MARIAGE CHRÉTIEN

Faisons deux remarques avant d'aborder cette question difficile et controversée :

1. Le problème de l'indissolubilité et de la sacramentalité du mariage a été lourdement hypothéqué par les prises de position historiques et polémiques des différentes confessions chrétiennes. En étudiant l'évolution de cette controverse, on mesure maintenant l'importance qu'y ont joué les malentendus et les raisons non théologiques. C'est pourquoi on évitera de partir de la problématique héritée, du XVI^e siècle en particulier, pour aborder notre problème. C'est dire que nous devons promouvoir une théologie de dépassement.

2. Cette volonté de dépassement des positions traditionnelles se manifeste déjà. Théologiens protestants et catholiques sont en effet engagés dans un processus de mise en question radicale. Ainsi, à propos de la doctrine du mariage, nous assistons à une relecture émouvante de tout l'enseignement traditionnel aux différents niveaux exégétique, historique, dogmatique ou éthique¹.

Nous commencerons néanmoins par faire un peu d'histoire, afin de démystifier certaines notions reçues, considérées souvent comme intangibles et définitives. Dans une première partie, nous suivrons l'évolution de l'idée chrétienne du mariage pour tenter de surprendre comment les notions de sacramentalité, de sacrement et d'indissolubilité en particulier se sont formées. Reprenant l'enseignement de l'histoire, nous poserons ensuite quelques jalons qui pourraient orienter une réflexion théologique fondamentale sur notre problème (II^e et III^e parties).

¹ Voir par exemple le maître livre de E. H. SCHILLEBEECKX : *Le mariage, réalité terrestre et mystère de salut*. Paris, 1966.

I. BREF RAPPEL HISTORIQUE

1. *Les cinq premiers siècles*

En fait, on trouve peu de chose sur la doctrine du mariage. Les Pères sont surtout préoccupés par l'aspect pastoral de l'union conjugale. Bien que réservés, voire négatifs à l'égard de la sexualité, ils défendent le mariage contre ceux qui l'attaquent, le justifiant d'ailleurs essentiellement par le devoir de procréation ¹.

Le mariage est considéré comme un don de Dieu mais reste toujours une affaire familiale et terrestre. Les chrétiens sont soumis à la législation romaine comme tout le monde. Il n'existe pas de conflit entre l'Etat et l'Eglise sur ce point. On parle du mariage à propos du miracle de Cana et des paroles du Christ sur l'indissolubilité. Pendant les premiers siècles, l'union conjugale est très peu mise en rapport avec Eph. 5, texte surtout invoqué pour parler de l'Eglise comme épouse du Christ ². La cérémonie du mariage est célébrée selon les usages locaux et l'acte juridique est signé par le père, éventuellement par le tuteur. Il n'est pas question bien sûr du sacrement de mariage, mais on insiste sur l'exigence de la fidélité conjugale.

Le IV^e siècle verra la naissance d'une liturgie ecclésiastique qui intégrera peu à peu la cérémonie profane du mariage. L'intervention du prêtre date de cette époque, mais la bénédiction ecclésiastique est donnée *après* la cérémonie juridique familiale. La présence du ministre et la bénédiction ne sont d'ailleurs pas obligatoires (elles ne le deviendront qu'au Concile de Trente).

Saint Augustin apparaît comme le premier systématiseur du mariage. Il le mettra quelquefois en rapport avec le *sacramentum*, le baptême ou l'ordination, pour souligner son caractère sacré, indissoluble, parabolique ³, mais les historiens sont aujourd'hui d'accord pour affirmer que notre auteur ne situe pas l'union conjugale au même plan que les deux sacrements primordiaux ⁴.

2. *Processus de cléricisation*

Un vœu d'Ignace désirant l'approbation de l'évêque pour un mariage non ratifié par la loi (mariage de clercs, d'orphelins, d'une patricienne avec un esclave) ⁵ et un texte de Tertullien mentionnant

¹ Pour l'histoire du mariage chrétien, voir DTC IX/2, art. mariage, de L. GODEFROY et G. LE BRAS ; H. RONDET : *Introduction à la théologie du mariage*. Paris, 1960 ; E. H. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*

² E. H. SCHILLEBEECKX, p. 249.

³ B. A. PEREIRA : *La doctrine du mariage selon saint Augustin*. Paris, 1930, p. 177 ss. ; C. COUTURIER : *Sacramentum et mysterium dans l'œuvre de saint Augustin*, in *Etudes augustinienes*. Paris, 1953, p. 163, 263.

⁴ Par exemple, H. RONDET, *op. cit.*, p. 83 ; SCHILLEBEECKX, p. 249.

⁵ *Lettre à Polycarpe* V, 2.

la désapprobation de l'Eglise lorsqu'un mariage est contracté à l'insu de l'évêque ¹ forment les deux premiers chaînons de cette cléricatisation. Ils sont d'ailleurs problématisés par les historiens des dogmes ². Mais on assiste surtout à un renforcement de la discipline relative aux mariages consanguins et clandestins. Au IX^e siècle, des Décrétales, faussement attribuées à l'évêque Isidore, insistent pour rendre le mariage ecclésiastique obligatoire en canonisant les formes juridiques civiles. Comme ces documents apocryphes furent considérés comme authentiques jusqu'au XV^e siècle et incorporés dans le Décret de Gratien, ils furent quasi normatifs pendant le Moyen Age.

Bref, au début du XI^e siècle, le passage de la législation civile à la juridiction canonique est effectué. Cependant, cette dernière n'est toujours pas constitutive du mariage. Il est important de constater ici que ce processus de cléricatisation n'a pas été motivé d'abord par une réflexion théologique sur le mariage, mais par le fait sociologique que l'Eglise, prenant une place toujours plus grande dans la société, a été amenée à s'occuper du mariage de ses membres.

3. *Une controverse*

Si, dès le XI^e siècle, l'Eglise a été amenée à détenir le contrôle exclusif du mariage des chrétiens, les théologiens refusent toujours de faire des formes liturgiques et canoniques une condition de validité. Mais alors, comment savoir si un mariage est conclu ou non ? Qu'est-ce qui fait le mariage ? Ce problème va préoccuper la réflexion théologique du Moyen Age jusqu'au Concile de Trente.

Au XI^e siècle, on se trouve en effet devant deux théories. L'une, défendue surtout par les théologiens, affirme : *consensus facit nuptias* ; l'autre, tenue par les canonistes, proclame : *concubitus facit nuptias*. La scolastique ne réussit pas à faire la synthèse et il fallut attendre le début du XIII^e siècle pour voir Grégoire IX élaborer un compromis privilégiant tout de même la thèse du *consensus* : le mariage est valide par seul consentement, mais s'il n'est pas consommé, il reste dissoluble sous certaines conditions. On notera que cette discrimination obligeait l'Eglise à distinguer entre une indissolubilité de principe (*consensus*) et une indissolubilité de fait (*concubitus*) qui devait fatalement affaiblir le principe lui-même (voir la casuistique des procès d'annulation).

4. *Sacramentalité et sacrement du mariage*

La sacramentalité du mariage ne s'est pas définie à partir d'une méditation sur les éléments constitutifs de l'union conjugale. Elle

¹ *De Pudicitia* 4 ; *Ad uxorem* 2, 8-9.

² *La Maison-Dieu* n° 50, p. 35 ; E. H. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 225 ss.

est plutôt l'aboutissement d'une prise de conscience progressive dont les différents moments peuvent s'énumérer ainsi :

- les chaînons patristiques d'Ignace et de Tertullien, les Décrétales du Pseudo-Isidore ;
- la naissance d'une liturgie intégrant peu à peu les cérémonies profanes du mariage, l'imposition du voile par le prêtre ;
- au plan théologique, la réflexion augustinienne sur le « sacramentum », la parole d'indissolubilité de Jésus et sa présence aux noces de Cana ;
- le fait que dès le X^e siècle l'Eglise s'approprie la juridiction des affaires matrimoniales, le souci d'assurer l'officialité du mariage pour lutter principalement contre les unions clandestines ;
- la nécessité de valoriser le mariage face au manichéisme des Albigeois en particulier ;
- une réflexion sur la virginité, acceptée pour le Royaume de Dieu, entraînant une réflexion complémentaire sur le mariage vécu comme réalité terrestre,

tout cela, et certainement beaucoup d'autres facteurs encore, a contribué à faire naître l'idée de sacramentalité du mariage. Mais il fallut plus de deux siècles pour passer de la notion de sacramentalité à celle de *sacrement*.

En effet, la controverse entre les canonistes et les théologiens (*consensus-concubitus*), la notion du mariage comme remède contre la concupiscence, le fait que l'argent y était mêlé avec la dot, les opinions divergentes des Pères, l'imprécision du signe sacramentel, l'impossibilité de le placer au même plan que la cène et le baptême, le fait que la virginité, considérée pourtant comme un état supérieur, n'était pas un sacrement, toutes ces considérations, et d'autres encore, ont ralenti et contrecarré la réflexion.

C'est probablement lors d'un synode local à *Vérone* (1184) que le mariage fut appelé pour la première fois un *sacrement*, sans d'ailleurs qu'une définition précise n'ait encore été élaborée. Le Concile de *Lyon* (1274) cite explicitement le mariage parmi les sept sacrements, *avant même* qu'on lui reconnaisse une efficacité. Celle-ci fut d'ailleurs longtemps discutée. Ainsi, la notion d'*efficacité*, noyau essentiel de la controverse pour les protestants, n'a *pas été déterminante* pour l'incorporation du mariage dans le septénaire¹. « La réflexion a été conduite par l'idée de l'*importance* d'un signe sacré pour la vie chrétienne : c'est cela qui a permis de compter le mariage parmi les sacre-

¹ D'autres sacramenta, auxquels on accordait une certaine efficacité, ne furent pas retenus. Par exemple : la consécration des vierges et l'onction des rois. Cf. E. H. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 287.

ments au sens strict, tout en le considérant uniquement comme *symbole* d'un mystère plus élevé. » ¹

Finalement, par analogie avec les six autres rites, on finit par décréter que le mariage conférait aussi la grâce. Au début du XIII^e siècle, on se trouvait encore devant trois opinions : le mariage ne confère pas la grâce, il est un remède, il confère la grâce. Pour saint Thomas, l'opinion la plus probable est la dernière (*hoc probabilius est*). « Quand Dieu, en effet, donne un pouvoir ou une faculté, il donne en même temps les secours nécessaires au bon emploi de ce pouvoir. » ²

Enfin, le Concile de Florence (1439) précisera que le mariage ne signifie pas seulement la grâce, mais qu'il la confère à celui qui veut servir Dieu.

5. La Réforme

Les réformateurs n'ont pas nié le caractère sacré du mariage ni sa sacramentalité. Avec des nuances diverses, ils ont insisté sur sa dignité, son indissolubilité, son caractère parabolique. Mais ils furent surtout bloqués par deux faits :

- a) la prétention de l'Eglise catholique romaine d'exercer sa juridiction sur le mariage. Ils y voient une manifestation de puissance usurpatrice ;
- b) l'affirmation que le mariage est un sacrement au même titre que le baptême et la cène.

Nous résumerons ici la spécificité de l'enseignement sacramentaire des réformateurs sous trois points :

1. Argument *théologique* : C'est le primat de la Parole et de la promesse qui définissent le sacrement. Cet argument n'est pas seulement invoqué pour préciser la notion de sacrement, mais encore pour légitimer son institution. Or, le Christ n'a jamais institué le sacrement du mariage.

2. Argument *exégétique* : Les réformateurs font justement remarquer que l'on a faussement traduit le terme grec *mysterion* par celui de sacrement. Eph. 5 : 31 ne concerne pas le mariage, mais l'union du Christ avec l'Eglise. Si la Parole de Dieu se tait, l'Eglise n'a pas le pouvoir d'instituer un autre sacrement.

Calvin : « Que les papistes changent leur définition ou qu'ils s'abstiennent de mal usurper ce mot, qui engendre puis après de fausses et perverses opinions » (IV, 19, 1).

3. Argument d'ordre *phénoménologique* : Surtout développé par Luther qui reprend une vieille problématique qui avait déjà pré-

¹ *Idem*, p. 287 s.

² Suppl. q. 42, a. 3.

occupé saint Augustin : le mariage est aussi tout simplement une *institution profane* (*ein weltliches Geschäft*). C'est pourquoi il ne peut être défini comme un sacrement de la nouvelle alliance.

On le voit, ces arguments ne manquaient pas de pertinence. La plupart sont cependant dépassés aujourd'hui. La théologie protestante les a sans cesse repris. Elle doit s'aviser que la plupart ne portent plus. Mais n'anticipons pas et voyons comment le Concile de Trente a répondu.

6. La réponse du Concile de Trente

Le *De sacramento matrimonii* comprend douze canons qui apparaissent dogmatiquement assez pauvres. Seul le premier traite du problème central du sacrement du mariage : il fait partie du septénaire, il n'est pas une invention des hommes, il confère la grâce, « nécessaire pour *perfectionner* l'amour naturel, *affermir* l'union indissoluble et *sanctifier* les conjoints » (cf. le préambule aux canons) ¹.

Le canon 2 affirme le caractère monogame du mariage (contre certaines affirmations de Luther) ; les canons 3, 4 et 9 parlent des empêchements ; le canon 8 de la séparation de corps ; le canon 10 de la supériorité de la virginité sur le mariage ; le canon 11 de la bénédiction religieuse ; le canon 12 affirme que les causes matrimoniales sont de la compétence de l'Eglise.

Les canons 5-6 affirment l'indissolubilité du mariage non consommé ; enfin, le canon 7 condamne celui qui prétend que *l'Eglise est dans l'erreur* lorsqu'elle enseigne que le mariage ne peut être dissous pour cause d'adultère, et que tout remariage est interdit.

On notera que le Concile ne condamne pas directement ceux qui affirment que le mariage est dissous par l'adultère. Mais ceux-là le sont qui prétendent que l'Eglise *se trompe* lorsqu'elle affirme le contraire. C'est pourquoi l'Eglise orthodoxe grecque, qui admet le divorce et le remariage pour cause d'adultère, n'est pas condamnée par ce canon, car elle a laissé ouverte la question du jugement théologique.

Cette formule indirecte fut choisie à cause de l'ambiguïté de la tradition sur ce point. Certes, la majorité des Pères affirme que l'adultère ne saurait justifier la rupture du lien conjugal et autoriser un remariage, mais on trouve tout de même quelques avis opposés dans la patristique (notamment dans l'Ambrosiaster) ainsi que dans la tradition théologique et canonique du Moyen Age ².

Cette constatation est très importante pour la discussion œcuménique. Nous avons là une de ces « imprécisions » qui pourrait per-

¹ On trouvera ces canons in H. RONDET, *op. cit.*, p. 175 ss.

² E. H. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 313.

mettre aux théologiens catholiques et protestants de sortir de l'impasse où ils sont acculés. Enfin, l'impossibilité où se trouve l'exégèse de pouvoir donner la signification certaine des incises matthéennes (5 : 32 ; 19 : 9) devrait également interdire des jugements catégoriques sur ce point.

7. *La forme canonique comme condition de validité du mariage*

C'est le véritable *novum* qu'apporte le Concile au sujet de la doctrine du mariage. Le mariage de deux baptisés catholiques n'est valide que s'il est contracté en présence d'un prêtre et de deux témoins. Cette décision, longtemps controversée par les Pères conciliaires (elle relativise entre autres la théorie du *solus consensus*, elle pourrait laisser entendre que l'Eglise revendique l'autorité exclusive sur le mariage, etc.), est apparue nécessaire et urgente pour mettre fin aux mariages clandestins, d'ailleurs condamnés par les réformateurs. Le *Décret Tametsi* précise d'ailleurs que le prêtre n'est présent que comme témoin qualifié et que sa présence passive, accidentelle ou même forcée suffisait.

C'est pour lutter contre de nouveaux abus (mariage par surprise, par ex.) que le *Décret Ne Temere* (1907) exigera une assistance active du prêtre : il demande lui-même le consentement des conjoints. C'est à cette date tardive également que la forme juridique fut déclarée obligatoire pour tous les catholiques de *tous les pays*. (Auparavant, la forme canonique n'était obligatoire que dans les pays où le Décret avait été promulgué.)

Ainsi, on constate une fois de plus la place que des motifs non théologiques ont occupée dans la construction de la doctrine du mariage. Ici, la validité de l'union conjugale dépend de l'opportunité de décrets ecclésiastiques commandés par la politique de l'époque.

A notre sens, l'obligation de la forme juridique comme condition du mariage est la plus grosse hypothèque que nous a laissée le Concile de Trente.

On peut sérieusement se demander si cette mesure juridique n'est pas devenue sans objet, du moment que les raisons qui la motivaient (empêcher les mariages clandestins) a disparu. En effet, l'officialité du mariage est garantie aujourd'hui par la législation civile (sauf exceptions qui disparaîtront prochainement).

De plus, les difficultés que ce Décret cause à la théologie et à la pastorale catholiques romaines (relativisation de la théorie du consentement, conflit avec l'Etat, obstacle pour les mariages mixtes, drames de conscience chez les prêtres et les fidèles, tentation d'enfreindre le Décret, négation de la réalité anthropologique du mariage, etc.), ces difficultés, ajoutées à la conscience de plus en plus aiguë de la relativité du droit canon, contraignent de nombreux théologiens catholiques à

demander plus ou moins ouvertement la modification ou l'abrogation de cette clause juridique. La remarque de E. H. Schillebeeckx est significative à cet égard : « Personne n'a pu prévoir que la décision de Trente et sa confirmation par le décret *Ne Temere*, dispositions qui visaient en fait les mariages clandestins, pourraient, par la suite, dans une situation européenne tout autre, créer tant de difficultés au point de vue œcuménique comme au point de vue de la loyauté moderne et démocratique à l'endroit de l'Etat. Et ce sont là précisément les deux domaines où le catholique ne veut plus être considéré ou jugé comme étranger au monde actuel » (p. 320).

II. RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LE DONNÉ HISTORIQUE

Tentons maintenant de dégager quelques points essentiels de cet enseignement de l'histoire théologique et ecclésiastique.

1. Jusqu'au XI^e siècle en tout cas, le mariage est toujours contracté civilement. Si, dès le IV^e siècle, le prêtre commence à participer aux cérémonies de mariage et si celles-ci s'intègrent à une liturgie, la présence du ministre et cette liturgie ne sont jamais obligatoires.

Il n'est pas possible d'invoquer le témoignage des dix premiers siècles de l'histoire de l'Eglise pour justifier une « cléricatisation » du mariage.

Le mariage est vécu comme une affaire humaine qui n'a pas besoin de l'intervention de l'Eglise pour être valide et sanctifiée. C'est là une pensée théologique constante qui ne sera infirmée qu'au Concile de Trente, avec beaucoup d'hésitation d'ailleurs. En faisant de la forme juridique ecclésiastique une condition de validité du mariage, Trente innove par rapport à la tradition de l'Eglise.

Ce constat historico-théologique est important, surtout pour des Eglises chrétiennes qui cherchent leur autorité dans l'Ecriture et la tradition la plus sûre de l'Eglise¹.

2. La tendance de l'Eglise à revendiquer, dès le IX^e siècle, le mariage des baptisés, a moins été commandée par un principe théologique ou un souci pastoral, que par la situation historique de l'Eglise, occupant une place toujours plus considérable dans la société médiévale. Cette place prédominante de l'Eglise a entraîné ipso facto la revendication de la cérémonie de mariage. Il ne semble pas que cette évolution ait été motivée par la volonté d'enlever à l'Etat la conclusion du mariage. Le Concile de Trente, pareillement, ne fera que sanctionner ce qui existe.

¹ Nous limiterions volontiers celle-ci à l'année du premier schisme, soit en 1054. Jusqu'à cette époque, les Pères peuvent en effet apparaître comme de sûrs interprètes de l'Ecriture dans une Eglise chrétienne encore unie (cf. A. BENOÎT : *L'actualité des Pères de l'Eglise*).

Le durcissement s'est produit plus tard, au XVIII^e siècle particulièrement, lorsque l'Etat de plus en plus sécularisé revendique polémiquement la compétence exclusive sur le mariage.

En 1786, Pie VI sera le premier dans l'histoire à défendre la thèse que le mariage dépend exclusivement de l'Eglise. Cette affirmation, érigée en principe, sera reprise ultérieurement.

Le conflit généralisé entre l'Eglise et l'Etat à propos du mariage est donc récent, bien qu'il y ait eu, dès le XIV^e siècle notamment, quelques escarmouches sur ce point ¹.

Notre théologie du mariage ne doit donc pas se laisser hypothéquer par cette problématique, qui tient beaucoup moins à un principe qu'à un durcissement politique.

3. L'affirmation que le mariage est un sacrement n'a non seulement aucun fondement scripturaire, mais sa formulation est bien tardive (XII^e-XIII^e siècles) et paraît artificielle.

Le mariage fut d'abord reconnu comme un moment privilégié et important de la vie. Il fut rapidement mis en contact avec la liturgie ecclésiastique. Le prophétisme conjugal de l'Ancien Testament, la parole du Christ sur l'indissolubilité, la portée parabolique que lui assigne Eph. 5 : 32, ont progressivement préparé l'idée de sa sacramentalité, admise également par les réformateurs.

Mais le passage de la sacramentalité à la notion de sacrement apparaît comme une extrapolation abusive et non convainquante.

On se rappellera néanmoins que la notion d'efficacité, noyau irréductible de la controverse, ne fut pas déterminante pour la promulgation du mariage au rang de sacrement, puisqu'il le fut à un moment où on lui déniait précisément cette efficacité, et où la définition classique du sacrement n'était pas encore élaborée. C'est à posteriori, et par analogie aux autres sacrements, que cette efficacité de grâce fut également attribuée au mariage.

Ainsi, pendant douze siècles, on a pu parler chrétiennement du mariage (même comme sacrement), sans postuler ou admettre qu'il conférât la grâce. Ne pourrait-on pas en déduire que cette efficacité, au sens classique de la théologie sacramentaire, ne lui est pas essentielle ?

4. La justification de cette interrogation se trouve encore renforcée par le fait que la promulgation du mariage au rang de sacrement n'a rien changé à la théologie du mariage. Rien ne serait modifié à la doctrine du mariage si les théologiens du XIII^e siècle ne l'avaient « élevé à la dignité de sacrement ». En effet, lorsque nous entendons un théologien catholique contemporain expliquer ce qui fait le sacre-

¹ E. H. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 325 s.

ment du mariage, nous ne pouvons que conclure : Nous disons la même chose, mais nous n'employons pas le mot !

Ainsi, en abandonnant cette nomenclature hypothéquée et controversée, on ne perd rien de la réalité et de la signification de l'union conjugale. Schillebeeckx le concède aisément. Après avoir dégagé le contenu d'Eph. 5 : 22 ss., il écrit : « Tout ce que nous venons de dire n'est pas rejeté par l'Eglise réformée, au moins pour le *contenu*, bien que *formellement*, elle méconnaisse le caractère sacramentel du mariage. C'est pourquoi un catholique peut réellement reconnaître et respecter comme un sacrement le mariage de deux protestants baptisés » (p. 128).

On se demande si la problématique ne s'est pas singulièrement vidée avec une telle déclaration.

Non, la désignation du mariage comme sacrement ne s'impose pas ; elle n'ajoute rien à la réalité et à la signification du mariage. Cette promulgation est problématique aussi bien au niveau théologique qu'au niveau historique. Ne peut-on pas discerner un aveu en ce sens dans ce qu'écrit encore Schillebeeckx : « Ce n'est qu'après avoir reconnu une authentique sacramentalité qu'on devait, forcé par la logique interne de l'affirmation, appliquer également au mariage l'entière du concept de sacrement » (p. 290).

Nous pensons que nous pourrions nous retrouver dans la reconnaissance de la sacramentalité du mariage en délaissant sans dommage cette « nécessité logique » qui sent par trop la scolastique. Mais le théologien catholique objectera : Si vous niez la notion de sacrement, vous portez atteinte au principe de l'indissolubilité ! On trouve souvent ce raisonnement. Il est impertinent. On répondra que pendant plus de douze siècles l'Eglise a enseigné et prêché la fidélité à l'engagement conjugal sans qu'il soit question de sacrement du mariage. Ensuite, que l'indissolubilité du mariage est liée à la sacramentalité du mariage et non au fait qu'il soit appelé un sacrement.

Mais examinons encore, pour terminer cet inventaire, quelle notion d'indissolubilité nous a léguée la tradition théologique.

5. L'impératif de l'indissolubilité du lien conjugal est clairement attesté par le Nouveau Testament et la tradition de l'Eglise. La théologie et les liturgies matrimoniales protestantes sont tout autant affirmatives sur ce point que les catholiques romaines.

Nous avons déjà signalé que pour saint Augustin, le contenu essentiel du « sacramentum » était l'engagement sacré, une fidélité qui ne se reprend pas.

Pour la patristique, l'indissolubilité du lien conjugal signifie un engagement personnel à remplir, un impératif éthique. Dans cette optique, le mariage ne *doit* pas être dissous.

Dès le XII^e siècle se prépare une autre conception du « sacramentum » en référence plus précise, mais aussi plus juridique à Eph. 5 : 32. Du lien indéfectible qui unit le Christ à son Eglise, on passe analogiquement au mariage en lui attribuant cette même ontologie. La scolastique argumentera à partir de ce *lien ontologique*. Dans cette perspective, la rupture du lien conjugal devient une impossibilité. Sur ce point aussi, n'aurions-nous pas avantage à en rester au témoignage patristique et à sa notion de fidélité ? Mais la scolastique nous laissera une hypothèque sur un autre point encore. On se souvient en effet que lorsqu'il s'est agi de préciser ce qui faisait le mariage on se trouvait devant deux thèses opposées : le consentement ou le lien sexuel créent le mariage. Le XIII^e siècle opéra la synthèse : le mariage est valide par seul consentement, mais s'il n'est pas consommé, il demeure dissoluble. Ce faisant, on introduisait des degrés d'indissolubilité — de principe et de fait — nécessités par les procès de recherche en nullité.

Citons H. Rondet : « Le mariage est de soi indissoluble. Mais l'indissolubilité admet des degrés... Au degré inférieur, le mariage conclu entre non-chrétiens. Bien qu'impliquant de soi l'indissolubilité, il peut être rompu dans certains cas à l'occasion de la conversion de l'un des conjoints. Le mariage entre chrétiens n'est lui-même pleinement indissoluble que lorsqu'il a été consommé par l'union charnelle. S'il n'a pas été consommé, il peut lui aussi être rompu — nous ne disons pas déclaré nul — soit du fait de la profession solennelle de l'un des conjoints, soit pour une autre raison dont seule l'Eglise sera juge. Enfin, degré suprême d'indissolubilité : le mariage consommé entre chrétiens. »¹

Est-il vraiment possible de tenir pareille argumentation aujourd'hui ? Existe-t-il vraiment différentes sortes de mariages ? Et cette casuistique des degrés d'indissolubilité, avec les procès qui l'accompagnent, n'est-elle pas tout aussi déplorable qu'une certaine facilité protestante à admettre le divorce et le remariage ?² Avouons-le

¹ *Op. cit.*, p. 166.

² On aime ici la loyauté du P. Beaupère : « La pratique catholique est-elle pure de tout reproche ? Certes, nous n'acceptons pas, dans l'Eglise d'Occident, le remariage d'un chrétien qui a déjà contracté un mariage religieux et dont le premier conjoint est toujours vivant... Mais, devant le fiasco humain, il nous arrive de chercher à nous convaincre que le premier mariage était invalide. Si cette façon de procéder peut apparaître plus satisfaisante en ce qui concerne la reconnaissance du caractère indissoluble du sacrement, est-elle à l'abri de toute critique ? Savons-nous discerner cette limite à ne pas franchir au-delà de laquelle nous nous livrons à cette « casuistique subtile » qui « frise l'acrobatie », pour parler comme Mgr Zoghby au Concile ? Et dans cette façon de procéder, ne manifestons-nous pas une fois de plus notre conception très juridique du mariage, qui nous empêche parfois de discerner les signes de Dieu et la présence de sa grâce dans des situations canoniquement discutables ? » (*Lumière et Vie*, mai-août 1966, n° 78, p. 131 s.).

honnêtement : chrétiennement, nous sommes tout englués dans la désobéissance. Il vaudrait mieux simplement le reconnaître et ne pas tenter des justifications impossibles, soit par une exégèse toujours problématique des incises matthéennes, soit par un recours souvent artificiel au droit canon.

Mais cette belle incertitude théologique dans laquelle nous nous trouvons est riche d'espérance. Ce constat d'échec invite les confessions chrétiennes à se mettre ensemble pour « inventer » une nouvelle théologie du mariage qui tienne mieux compte des études récentes, du déblocage œcuménique, et surtout de la nouvelle sensibilité de l'homme contemporain. Cette recherche a d'ailleurs déjà commencé.

III. JALONS POUR UNE RECHERCHE

Cette trop brève et schématique enquête historique devait nous faire prendre conscience de la problématique d'un héritage. En ayant marqué les points de cristallisation des notions, peut-être comprenons-nous mieux maintenant comment s'est formée la théologie du mariage. Mais nous avons aussi mesuré le rôle important qu'ont joué les facteurs non théologiques dans cette construction. Nous recevons ainsi un sens plus aigu de l'essentiel et du secondaire.

Dans la perspective limitée de notre recherche, dégageons les trois thèmes suivants :

1. Le mariage n'est pas seulement une réalité de ce monde, importante et décisive pour la vie, mais la Révélation lui accorde un statut certainement privilégié. L'Ancien et le Nouveau Testament en effet confèrent souvent à l'union conjugale une portée parabolique servant à illustrer l'histoire du salut¹. Il est donc légitime de parler de la *sacramentalité* du mariage. Il faudrait alors élaborer une théologie du signe sacramentel et en préciser les limites et la fonction². Relevons simplement que le sacramentel pose le problème fondamental de la relation de Dieu avec la création, employée ici pour exprimer son intention. Le sacramentel est une catégorie obligée de la révélation. Dieu ne peut nous atteindre que par la médiation de la créature (récapitulée en l'homme Jésus) et nous ne pouvons parvenir à Lui que par la création.

Ce cadre sacramentel est en fait le point de départ de toute connaissance théologique et de toute indication éthique.

¹ Cf. R. GRIMM : *Amour et sexualité*. Neuchâtel, 1962, p. 34 ss.

² Nous la trouvons, par exemple, chez CALVIN : *Institution* IV/14 ; K. BARTH : *Dogmatique* 1/2**, § 16 ; J.-L. LEUBA : *Signe et symbole en théologie*, in Collection Etre et penser, Neuchâtel, 1946, p. 137-178.

Il faudrait ensuite montrer que cette intention de Dieu s'incarne obligatoirement dans des structures et des institutions empruntées au créé et que, par conséquent, elles sont doublement limitées par leur créaturalité et par la marque du péché de l'homme. C'est pourquoi la lecture de l'institution sacramentelle sera toujours ambiguë.

Mais ce qu'il importe de comprendre ici, c'est qu'un réseau de sens, certes voilé et équivoque, nous précède. Nous entrons dans un univers de significations que nous devons alors déchiffrer avec foi.

2. Le sacramentel nous fait accéder à une certaine *objectivité*. Ainsi, l'objectivité du mariage est inscrite dans la structure anthropologique de l'homme et de la femme, mais aussi dans les différentes institutions sociales ou juridiques dans lesquelles s'incarne nécessairement la Parole sacramentelle.

Par objectivité, nous entendons donc ceci : on ne peut pas dire n'importe quoi sur le mariage. Dieu le créateur, père de Jésus-Christ, existe avant l'homme et sait mieux que lui ce qui est juste et bon. — En d'autres termes, notre subjectivité est portée, encadrée, limitée par l'objectivité du dessein divin. Ou encore, la forme de vie du mariage existe avant l'amour. Cela veut dire que les amants, s'ils veulent insérer leur amour dans l'histoire, doivent accepter ce processus de socialisation et d'institutionnalisation de leur passion, de leur tendresse et de leur vœu de fidélité. C'est le prix qu'il faut payer pour vivre la loyauté envers la nécessaire loi de l'incarnation. D'une autre manière encore : ceux qui s'aiment ne sont pas mariés pour autant ; ils doivent s'intégrer dans un donné théologico-culturel, encore une fois variable selon les lieux et les temps, pour que leur union réalise la finalité interne de l'amour.

Nous prenons donc ici le contrepied de l'immédiateté existentialiste.

Ainsi, lorsque l'Écriture érige le premier couple en signe et en provocation sacramentelle, elle nous invite à lire l'impératif de la fidélité dans le donné créé, dans le donné anthropologique. L'homme et la femme ont été créés pour former une seule chair. Ce *fait*, que la révélation fait remonter à Dieu lui-même, s'inscrit dans la structure sexuée de l'homme, et est le seul argument que Jésus emploie pour fonder l'indissolubilité du lien conjugal. « A l'origine de la création, Dieu les *fit* homme et femme. Ainsi donc les deux ne feront qu'une seule chair » (Marc 10 : 8). La fidélité est exigée parce que Dieu a créé l'homme et la femme pour former une unité. (On notera la subtile et significative juxtaposition des deux textes indépendants de Gen. 1 : 27 et 2 : 24 pour fonder cette affirmation, sous-jacente à toute l'Écriture.)

Ainsi, avec cette notion de l'*objectivité sacramentelle*, nous nous distançons d'un certain « événementisme » protestant, très à la mode

aujourd'hui, mais qui, à notre sens, ne tient pas suffisamment compte de la notion obligatoire de médiation et qui, de ce fait, se condamne souvent à la stérilité éthique (par la négation des valeurs et la mise en question quasi systématique des institutions, par exemple).

3. Cette notion d'objectivité sacramentelle ne va-t-elle pas nous conduire presque obligatoirement à la notion catholique romaine de l'indissolubilité ? Nous ne le pensons pas.

Nous avons dit que l'amour humain devait nécessairement se médiatiser, s'institutionnaliser. Mais attention, l'institution, aussi nécessaire soit-elle, n'est pas de droit divin. Ainsi, l'institution du mariage n'est qu'un cadre dans lequel l'homme et la femme sont appelés à se rencontrer.

Comment donc envisager le problème de l'*indissolubilité* ?

Il n'y a pas de doute que la lecture du signe sacramentel, proposée d'ailleurs par l'Écriture à travers la symbolique conjugale de l'Ancien et du Nouveau Testament, conduit à l'affirmation de l'indissolubilité du lien conjugal, mieux : à l'affirmation de la fidélité des conjoints pour la vie. Comment faut-il entendre cette fidélité ?

On se souvient que l'enquête historique avait dégagé deux perspectives sensiblement différentes. La patristique faisait du *sacramentum* un engagement, un serment de fidélité, une promesse à remplir. C'est pourquoi le mariage ne *devait* pas être dissous. La scolastique, au contraire, proposait une interprétation soulignant d'abord l'idée d'une participation ontologique au lien indestructible du Christ avec l'Eglise. Dans cette perspective, la rupture du lien conjugal devenait une *impossibilité*.

Avec la théologie protestante dans son ensemble, nous optons pour la première solution. En effet, il ne semble plus possible aujourd'hui de défendre la thèse d'une indissolubilité ontologique. La théologie catholique postconciliaire prend d'ailleurs ses distances sur ce point ¹.

Nous avons précisé que l'objectivité sacramentelle nécessitait une reconnaissance, une lecture faite dans la foi. Il en est de même de l'institution du mariage : elle n'est valorisée que par la reconnaissance de ceux qui vivent dans son cadre. Par analogie avec la parole sur le sabbat, on pourrait dire que le mariage a été fait pour l'homme et non pour l'institution elle-même. La notion d'indissolubilité devient objectivante lorsqu'elle est imposée indépendamment de la reconnaissance du sujet. Nous aurions donc tout avantage à abandonner le

¹ Voir, par exemple, C. DUQUOC : *Le sacrement de l'amour*, in *Le mariage*, Tours, 1966, p. 175 ss. ; P. HUIZING : *Problèmes fondamentaux du droit matrimonial ecclésiastique*, in *Concilium* 1966/18, pp. 139-150.

terme « indissolubilité », trop statique, trop déclaratif, trop lié à une ontologie fixiste, bref, trop hypothéqué, pour adopter celui de *fidélité*.

Car l'indissolubilité n'est pas la fidélité. L'affirmation de celle-là ne crée pas automatiquement celle-ci. La fidélité est une relation vécue dans la réciprocité, appelée dans l'optique chrétienne, à signifier la permanence de la fidélité divine. Mais l'affirmation de l'indissolubilité peut être objectivante en entraînant des exigences qui ne sont pas nécessairement reconnues. Elle conduira le plus souvent au légalisme. Elle doit être mise en question au nom même de l'Évangile de Jésus-Christ. L'impératif de la fidélité est en fait beaucoup plus exigeant.

Peut-on alors encore parler d'objectivité sacramentelle ? Certes, elle demeure, mais comme indication, porteuse de sens. Elle devient appel et exhortation, fondée sur l'indicatif de la déraisonnable grâce de Dieu.

Nous touchons ici à l'ambiguïté de l'objectivité sacramentelle : intégrée à l'économie de la Révélation, elle ne se propose à nous que comme invitation. Elle devient objet de prédication, elle appelle l'épiclese afin que l'entendement s'ouvre et que les cœurs comprennent. C'est le *risque* même de l'Évangile, dont l'annonce est inséparable de la possibilité du refus. L'Eglise a toujours tenu compte de cette possibilité, sanctionnant juridiquement et dogmatiquement le fait qu'il ne restait plus d'espoir que l'union conjugale puisse réaliser sa parabole.

Nous sommes ainsi parvenus sur le terrain de la *pastorale*, cette deuxième parole qu'il faut aussi dire, après que la première, dogmatique, ait été affirmée. Il n'est pas interdit qu'elle s'inspire alors davantage de l'« économie » miséricordieuse de l'Eglise orientale plutôt que du juridisme latin occidental. Nous nous réjouissons que la théologie catholique postconciliaire s'achemine vers cette solution.

ROBERT GRIMM.