

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	13-14 (1966-1967)
Heft:	2
Artikel:	La sacramentalité du mariage
Autor:	Bavaud, Georges
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761612

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

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

GEORGES BAVAUD

La sacramentalité du mariage *

Avant d'aborder le thème de la sacramentalité du mariage, il nous a paru bon de souligner celui de la sacramentalité de l'Eglise. En effet, nous nous trouvons de nos jours dans une situation bien meilleure qu'au XVI^e siècle pour étudier ces problèmes. A l'époque de la Réforme, la controverse est centrée sur la nature et le nombre des sacrements chrétiens sans que l'on replace le débat dans le cadre beaucoup plus large de la sacramentalité de l'Eglise elle-même. Or les progrès du dialogue œcuménique ont abouti à ce résultat remarquable: Un *consensus* tend à s'établir entre le Conseil œcuménique et le catholicisme: Il faut reconnaître à l'Eglise du Christ un caractère «sacramentel».

La «sacramentalité» de l'Eglise

Aucun texte officiel du Conseil – à notre connaissance – n'utilise explicitement le terme de *sacrement* pour désigner l'Eglise. Mais l'un des documents préparatoires à la Conférence de Montréal aborde, avec prudence certes, mais aussi avec franchise, le thème de la sacramentalité de l'Eglise. Dans quel contexte le sujet est-il étudié? Les théologiens de *Foi et Constitution* se préoccupent, dans ce passage, des rapports entre le Christ et l'Eglise. D'une part, ils veulent éviter une identification trop grande entre la Tête et les membres. Mais d'autre part, ils désirent souligner l'union profonde entre le Christ et son Corps. Alors, le thème de l'Eglise-sacrement apparaît à plusieurs comme particulièrement apte à écarter les deux erreurs que l'on cherche à fuir: le «monophysisme»

* Etude présentée à un séminaire organisé par la «Société suisse de théologie» (4–6 avril 1967, à la «Paulus-Akademie», Zürich).

ecclésial aboutissant à une fusion de l'humanité rachetée et du Christ et le «nestorianisme» ecclésial reposant sur une séparation opérée entre la Tête et le Corps.

Le document, ayant fait allusion aux images bibliques qui décrivent l'Eglise, poursuit: «Elles suggèrent aussi un genre de relation que l'on peut appeler analogique ou, comme certains le préfèrent, sacramentel. Ce n'est pas une relation de simple identité qui nous autoriserait à dire sans autre précision que l'Eglise est le Christ... Il y a des similitudes, assorties dans chaque cas d'importantes différences, entre ce que nous disons du Christ et ce que nous disons de l'Eglise. Il est Dieu et homme; l'Eglise est une institution humaine et aussi une réalité divine»¹.

Le caractère sacramentel de l'Eglise évoque, dans ce passage, «la manière d'appliquer par analogie la définition classique des deux natures de l'unique Seigneur Jésus-Christ à la définition de l'Eglise»².

Or la Constitution *Lumen Gentium* de Vatican II décrit l'Eglise en s'inspirant de la même doctrine chalcédonienne.

«La société douée d'organes hiérarchiques et le Corps mystique du Christ, l'assemblée visible et la communauté spirituelle, l'Eglise de la terre et l'Eglise si riche de biens célestes, ne doivent pas être considérées comme deux réalités, mais forment une réalité complexe constituée d'un élément humain et d'un élément divin. Aussi ce n'est pas une vaine analogie que de la comparer au mystère du Verbe Incarné. De même en effet que la nature assumée est au service du Verbe divin, comme un instrument vivant de salut, qui lui est indissolublement uni, c'est d'une manière analogue que l'organisme social de l'Eglise est au service de l'Esprit du Christ, qui le vivifie, pour la croissance du Corps» (I, 8).

Comme on le voit, c'est à l'aide du mystère du Christ que, soit le Conseil cœcuménique, soit le Concile de Vatican II essaient de décrire la nature et la mission de l'Eglise.

Quelles conclusions immédiates peut-on déduire de cette analogie?

1. Si l'Eglise, comme le Christ, est constituée d'un élément divin et d'un élément humain, elle est signe, comme Jésus, d'une intervention de Dieu dans le monde.

¹ *Le Christ et l'Eglise*, rapport de la section nord-américaine. *Verbum caro*, N° 67 p. 256.

² Ibidem, p. 250. Même analogie dans le rapport de la section européenne. *Verbum caro*, N° 67, p. 294.

Ce thème avait déjà été abordé à la réunion de la Commission de *Foi et Constitution* à Saint-Andrews. *Verbum caro*, N° 59, p. 254-264.

2. Mais l'analogie serait trop imparfaite, si l'on considérait l'Eglise comme un simple signe inefficace. La nature humaine du Christ est l'instrument du Verbe éternel. Vatican II, explicitement, nous décrit «l'organisme social de l'Eglise» mis «au service de l'Esprit du Christ».

Or ces deux éléments: signe – instrument sont constitutifs de la notion catholique de «sacrement». Il était donc tentant de faire un pas de plus et d'appeler explicitement l'Eglise le sacrement de la rencontre du Christ. A trois reprises, la Constitution *Lumen Gentium* utilise ce thème.

Dans le premier passage, la sacramentalité de l'Eglise est évoquée sur deux plans. Verticalement, pourrait-on dire, elle est l'instrument de la communion avec le Créateur. Horizontalement, elle est le moyen dont le Christ se sert pour unir les hommes entre eux.

«...L'Eglise est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain» (I, 1).

Dans le deuxième passage, c'est l'origine patristique du vocable *sacrement* qui est évoquée. En effet, le Concile fait allusion à un texte de Saint Cyprien³.

«Dieu a convoqué l'assemblée de ceux qui dans la foi regardent vers Jésus, auteur du salut et principe d'unité et de paix et en a constitué l'Eglise, pour qu'elle soit pour tous et pour chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire» (II, 9).

Enfin, dans le VII^e Chapitre (Nº 48), on lit l'expression, l'Eglise «sacrement universel de salut»⁴.

Or si le Conseil oecuménique, dans ses textes officiels, n'utilise pas le terme de *sacrement*, en revanche, il nous montre l'Eglise à la fois comme *signe* et *instrument* du salut que Dieu accorde à l'humanité.

Citons d'abord ce texte de la Conférence d'Evanston: «L'Eglise devient ainsi, en premier lieu, le témoin et la preuve de ce que Dieu a accompli, le signe de ce qu'il fait et fera encore. C'est seulement ainsi que le monde peut avoir connaissance de l'événement historique.

³ *Epist. 69, 6. P. L. 3, 1142 B* (HARTEL 3. B. p. 754: «inseparabile unitatis sacramentum»).

⁴ Elle se trouve également dans le décret *Ad Gentes I, 5* («sacramentum salutis») et dans la Constitution *Sacrosanctum Concilium* (sur la liturgie), I, 26 («unitatis sacramentum»). La Constitution *Gaudium et Spes* reprend plusieurs fois le thème en citant *Lumen Gentium*.

«En second lieu, l'Eglise est le moyen par lequel Dieu met ses desseins à exécution...⁵»

Le mot d'instrument, nous le lisons dans les Actes de la Conférence de Montréal. «La communauté de l'Eglise a été fondée pour annoncer le salut de Dieu au monde dans tous les âges, et pour qu'elle soit l'instrument de l'Esprit qui rendra constamment le Christ présent par la proclamation de la Parole et l'administration des sacrements»⁶.

Dans l'étude préparatoire à la même Conférence, nous découvrons cette formule: «En s'unissant à l'Eglise sur terre, il (le Christ) lui confia les clés du royaume et fit d'elle son instrument»⁷.

En conclusion, nous pouvons constater un *consensus* entre les déclarations du Conseil œcuménique et l'enseignement de Vatican II. L'Eglise est à la fois un signe et un instrument du salut apporté par Jésus-Christ.

Le sens biblique du mot mystère

La traduction latine du mot mystère (*μυστηριον*) dans les Epîtres pauliniennes recourt habituellement au terme *sacramentum*, sacrement, (par exemple, *Ephésiens*, 1, 9; 3, 3; 3, 9; 5, 32). Dans sa polémique contre la doctrine sur la sacramentalité du mariage, Calvin souligne que le mot latin *sacramentum* correspond au terme grec *μυστηριον*. «Ils ont esté trompez du mot de Sacrement qui est en la translation commune. Mais estoit-ce raison que toute l'Eglise portast la peine de leur ignorance? S. Paul avoit usé du nom de Mystère, qui signifie Secret, lequel combien que le translateur peut exposer Secret, ou bien le laisser en son entier, veu qu'il est assez accoustumé entre les Latins, il l'a mieux aimé exposer par Sacrement, non pas toutesfois en autre sens que saint Paul avait dit en Grec Mystère»⁸.

Comme on le voit, Calvin donne au mot: *μυστηριον* le sens de vérité cachée, secrète. Or les progrès de l'exégèse ont conduit de nouveau à un *consensus* entre le Conseil œcuménique et Vatican II. Le mystère n'est

⁵ *Evanston*. Delachaux et Niestlé, 1955, p. 26.

⁶ I^{re} Section. *L'Eglise dans le dessein de Dieu*, N^o 19. *Foi et Vie*, 63^e année (1954), N^o 1, p. 10.

⁷ *Le Christ et l'Eglise*, rapport de la section européenne. *Verbum caro*, N^o 67, p. 297.

⁸ *Institution de la Religion chrétienne*, IV, 19, 36. Edition Benoît, t. IV, p. 502-503.

pas simplement une doctrine cachée, mais une réalité salvifique, d'abord certes connue de Dieu seul, mais ensuite manifestée visiblement dans l'histoire du salut. Dans le schéma conciliaire de 1964 consacré à la future Constitution *Lumen Gentium*, on fait remarquer à propos du mot *mystère*: Ce mot, nous dit-on, ne désigne pas seulement une vérité qui dépasse la raison, mais «une réalité divine, transcendante et salvifique, qui est révélée et manifestée d'une manière visible»⁹.

Un des documents préparatoires à la Conférence de Montréal va dans le même sens. Il appelle *mysteria* les sacrements de l'Eglise, le baptême et la cène. «Et les *mysteria*, écrit-on, ou sacrements de l'Eglise sont fondés dans le *mysterion* qui les transcende, l'œuvre de Dieu cachée et pourtant révélée dans l'incarnation, la victoire sur la croix et la résurrection, l'effusion du Saint-Esprit et la parousie attendue»¹⁰.

Comme on le voit, le mot «mystère» n'est pas compris, soit à Vatican II, soit au Conseil œcuménique, dans un sens «intellectualiste» comme s'il évoquait seulement une doctrine, un enseignement secret, mais il est interprété dans un sens concret, réaliste. C'est l'œuvre divine salvifique – voulue de toute éternité (donc avant sa réalisation, elle est bien secrète et cachée) mais ce dessein divin se manifeste dans des interventions visibles. Le terme mystère est donc pratiquement synonyme du mot révélation tel que l'emploie la Constitution *Dei Verbum*. «Cette économie de la révélation s'accomplit dans des actions et des paroles étroitement liées les unes aux autres, de sorte que les actes, accomplis par Dieu dans l'histoire du salut, manifestent et confirment la doctrine et les réalités signifiées par les paroles et que d'autre part les paroles proclament les actes et éclairent le mystère contenu en eux» (I, 2).

La révélation évoque l'intervention salvifique de Dieu dans l'histoire par des événements et des paroles. Le mystère souligne que cette intervention a été préparée de toute éternité par l'*ἀγαπη* divine.

Dès lors, les expressions de mystère, de sacrement, de révélation s'appliquent en tout premier lieu à l'événement salvifique décisif, l'Incarnation du Fils de Dieu. En fait, la Constitution *Dei Verbum* proclame que Jésus-Christ est à la fois «le médiateur et la plénitude de la révélation tout entière» (I, 2). Et un commentateur de *Lumen Gentium* écrit justement: «Jésus-Christ est le vrai mystère de Dieu. En effet, il

⁹ Voir la «*relatio de voce Mysterii*». Schema De Ecclesia, 1964, p. 18.

¹⁰ *Le Christ et l'Eglise*, rapport de la section nord-américaine. *Verbum caro*, № 67, p. 271.

est la substance même du dessein éternel et divin, en même temps que sa réalisation et sa révélation»¹¹.

Mais le Christ ne peut être séparé de son Corps. Aussi saint Paul explicitement nous dit: «C'est là un grand mystère que je proclame, celui qui concerne le Christ et l'Eglise» *Eph. 5, 32*¹². L'Eglise est sacrement parce qu'elle est le fruit de l'intervention de Dieu dans l'histoire du salut. Elle est à la fois le germe du Royaume et l'instrument de l'établissement du Royaume. Elle est signe qui manifeste l'irruption de l'ère eschatologique et moyen dont Dieu se sert pour réaliser son dessein de grâce. La doctrine de Vatican II et du Conseil œcuménique possède un véritable fondement biblique.

Sacramentalité de l'Eglise et sacramentalité des sacrements

C'est par son être et ses activités que l'Eglise est signe et instrument de notre salut. En ce sens, le décret sur l'œcuménisme de Vatican II parle de l'Eglise comme d'un moyen général de salut – generale auxilium salutis – (I, 3).

Mais les activités de l'Eglise ne posséderont pas toutes la même densité salvifique. La dédicace d'un lieu de culte n'a pas la même signification que la liturgie eucharistique.

Au XVI^e siècle, on n'a pas envisagé, dans la controverse, le problème de la sacramentalité de la Parole de Dieu en tant que lue et prêchée dans la communauté chrétienne. Du côté catholique, cette étude est actuellement sur le chantier. Le théologien hollandais Schillebeeckx insiste fortement sur le caractère salvifique de la prédication. Selon nous, il a raison puisque l'Evangile proclame que les paroles de Jésus sont «esprit et vie» (*Jean 6, 63*). Le rapprochement avec l'entretien avec Nicodème est significatif. Comme l'eau du baptême, l'enseignement du Christ est porteur de l'Esprit. Dans son entretien après la cène, le Seigneur déclare à ses disciples: «Vous êtes déjà purifiés grâce à la *parole* que je vous ai annoncée» (*Jean, 15, 3*).

A la lumière de ces textes bibliques, Schillebeeckx peut écrire: «Le service de la parole, incarnation ecclésiale de la parole personnelle

¹¹ P. SMULDERS, s. j. *L'Eglise sacrement du salut*, dans *L'Eglise de Vatican II*. Unam sanctam 51, b, Editions du Cerf, Paris 1966, t. II, p. 319.

¹² Telle est l'interprétation de J. CAMBIER, *Le grand mystère concernant le Christ et son Eglise. Ephésiens 5, 22–33*. Biblica, vol. 47 (1966), pp. 43–90, 223–242.

du Dieu-homme, est, lui aussi, intrinsèquement efficace. La grâce n'est pas seulement donnée à l'occasion de ce ministère; il possède, comme incarnation de la parole personnelle du Christ, une puissance divine de salut que nous confessons après la lecture de l'évangile: «Per Evangelica dicta deleantur nostra delicta»¹³.

Mais si la prédication possède une telle valeur salvifique, donc sacramentelle, comment garder encore la doctrine de Trente sur le septénaire sacramentel? Selon nous, dans la définition des sacrements au sens rigoureux du terme, une précision nouvelle doit être apportée. Ce sont des rites porteurs de grâces, en tant qu'offertes à des *croyants* afin de sanctifier une *étape* de leur marche vers le Royaume. Au contraire, la prédication de la Parole, de soi, interpelle tout homme; sa sacramentalité est directement missionnaire; celle des sacrements au sens strict ne s'adresse qu'à celui qui a déjà reçu le don de la foi.

Citons encore Schillebeeckx: «Dans la parole de l'Eglise, le Christ est donc présent et agissant, mais sous le mode d'une parole invitant à la foi. Cette invitation est une invitation divine (sous un mode humain) qui donne en même temps la force de l'accepter. La prédication de l'Eglise possède donc une efficacité intrinsèque de grâce, mais, répétons-le, à la manière d'une parole de témoignage, toute différente de la manière du rite sacramentel qui suppose la foi»¹⁴. L'auteur ajoute encore que, dans le ministère de la parole, les qualités humaines et surnaturelles du prédicateur jouent un rôle beaucoup plus décisif que dans l'administration des sacrements¹⁵. L'*ex opere operato* ne se réalise au sens le plus fort que dans les rites évoqués par la doctrine du septénaire sacramentel.

Si maintenant nous évoquons les controverses du XVI^e siècle, nous pouvons regretter que le moyen âge n'ait pas souligné explicitement la «sacramentalité» de la prédication. En effet, cet oubli conduit à considérer la Parole de Dieu, non comme un instrument de salut, mais seulement comme un signe de ce que nous devons croire et accomplir pour plaire à Dieu. Or la Réforme, semble-t-il, a élaboré sa définition du sacrement sur la conception qu'avait la théologie médiévale de la prédication. Pour Calvin, «le Sacrement est un signe extérieur par lequel Dieu séelle en nos consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous,

¹³ *Révélation et théologie*. Editions du Cep, Bruxelles 1965, p. 43.

¹⁴ Ibidem, p. 45.

¹⁵ «La sainteté et la compréhension personnelles du célébrant jouent un rôle plus grand... que dans le cas des sacrements» (p. 48).

pour confermer l'imbécilité de nostre foy»¹⁶. Habituellement, on n'a vu dans ce «sceau» qu'une simple attestation de la grâce du salut.

Mais cette conception du sacrement est insuffisante à la lumière du thème biblique du *μυστηριον*. Il est certain que les rapports préparatoires à la Conférence de Montréal ont dépassé ce point de vue. Nous rappelons ce beau texte: «Les *mysteria* ou sacrements de l'Eglise sont fondés dans le *mysterion* qui les transcende, l'œuvre de Dieu cachée et pourtant révélée dans l'incarnation, la victoire sur la croix et la résurrection, l'effusion du Saint-Esprit et la parousie attendue»¹⁷. Si le sacrement est fondé dans l'œuvre de Dieu, c'est pour participer non seulement à sa valeur de signe, mais aussi à son efficacité salvifique.

On objectera que l'introduction du thème de la «sacramentalité» de l'Eglise, au lieu de clarifier les discussions aboutira à un résultat inverse. Ce danger existe certes, mais la théologie doit se fonder sur l'enseignement du magistère. Or Vatican II a introduit officiellement ce thème dans plusieurs de ses Actes.

D'ailleurs les risques de confusion seront éliminés si l'on donne les explications suivantes:

1. Le terme de sacrement doit être toujours rapproché de l'expression biblique de *mystère*. Or la réalité salvifique désignée par ce mot est plus ou moins profonde selon les cas. On n'échappe donc pas à l'*analogie*. L'Eglise est plus *mystère* que le septenaire sacramentel parce qu'elle n'est pas seulement signe et instrument de grâce mais encore communauté, *objet* de grâce.

2. C'est par toutes ses activités que l'Eglise est une réalité sacramentelle. Cette doctrine permet de donner une signification moins «juridique» à ce que la théologie appelle les «sacmentaux». Habituellement on insiste sur le fait, qu'à la différence du septenaire, ils n'ont été institués que par l'Eglise. Cette remarque, exacte en elle-même, ne va pas cependant au fond du problème. L'Eglise ne peut rien accomplir qui n'ait référence au salut. Donc les sacramentaux se rattachent au thème biblique du *mystère*. Mais leur efficacité salvifique est moins profonde et décisive que celle du septenaire et de la prédication de la Parole. Nous reviendrons d'ailleurs sur cette distinction, mais selon nous, l'existence des

¹⁶ *Institution de la Religion chrétienne*, IV, 14, 1. Edition Benoît, t. IV, p. 289. Cependant, lorsque Calvin expose sa conception de la Sainte Cène, il dépasse cette conception du sacrement simple signe pour affirmer une *action* du Christ Sauveur. (Cf. notre étude sur *La Dispute de Lausanne*. Fribourg 1956, p. 194–199.)

¹⁷ Voir note 10.

sacmentaux ne provient pas d'une pure décision du pouvoir canonique de l'Eglise; ils sont les manifestations *nécessaires* de la nature «sacramentelle» de toute sa vie.

Le problème de la sacramentalité du mariage

En nous référant au septénaire sacramental professé par la tradition catholique et orthodoxe, nous constatons aussitôt que le mariage possède un aspect particulier. En effet, de lui-même, il est une réalité terrestre qui a une signification pour tout couple, qu'il soit croyant ou incroyant. Au contraire, les six autres rites sacramentels ont été institués comme l'expression immédiate d'une manifestation du salut acquis en Jésus-Christ. Le baptême évoque directement la mort et la résurrection du Seigneur.

Le mariage certes symbolise pour le chrétien l'alliance conclue entre le Christ et l'Eglise, mais cette signification est médiate, car l'alliance d'amour qui a uni tel jeune homme à telle jeune fille possède sa propre valeur intrinsèque puisqu'en dehors de la foi chrétienne, elle garde son sens.

Avec le mariage, nous entrons dans le domaine de la création. Ne suffit-il pas de reconnaître que la rédemption est venue guérir ces valeurs humaines blessées par le péché? Grâce au Christ, l'amour humain est pénétré d'*ἀγαπη*, mais est-il nécessaire de proclamer la valeur sacramentelle de cet état de vie?

Remarquons tout d'abord que l'ordre de la création n'est pas dépourvu de valeur sacramentelle. Le chapitre I de l'Epître aux Romains est très clair à ce sujet: l'œuvre créatrice est instrument de salut dans la mesure où elle nous révèle les perfections invisibles de Dieu.

Si l'ordre de la création est distinct de l'ordre de la rédemption, c'est une erreur cependant de dissocier l'unité du plan divin salvifique. Schillebeeckx écrit à ce sujet: «C'est à l'intérieur de la parole générale que Dieu adresse à l'homme dans la nature et l'histoire – qui ne sont pas seulement des événements ayant un arrière-plan théiste, mais des événements mondains trouvant leur ultime principe dans le Dieu du salut qui cherche à établir une communauté de vie avec l'homme – que la parole *particulière* de Dieu, dans et par la parole humaine, trouve sa place»¹⁸.

¹⁸ *Révélation et théologie*, p. 38.

C'est donc par l'intermédiaire d'événements mondains – souvent politiques, pensons à la sortie d'Egypte – que Dieu a révélé une histoire du salut accessible dans sa signification profonde à la seule foi. Pourquoi donc exclure qu'une réalité terrestre – l'union de l'homme et de la femme – puisse avoir un sens strictement sacramental? La sacramentalité de l'ordre de la création ne peut-elle être le support d'une sacramentalité beaucoup plus profonde dans l'ordre du salut rédempteur?

Le message du Nouveau Testament

Trois passages du Nouveau Testament doivent être étudiés *ensemble* pour qu'une réponse suffisante puisse être donnée à cette question: le mariage est-il à la fois un signe et instrument de salut? Nous évoquerons d'abord *Eph. 5, 21-33*, puis *Mat. 19, 3-6*, enfin *I Cor. ch. 7*.

Eph. 5, 21-33 nous enseigne explicitement la valeur symbolique de l'alliance d'amour qui unit les époux. Rappelons d'ailleurs que ce thème est intimement présent déjà à l'Ancien Testament et, sur ce point, Calvin n'a aucune objection à opposer à l'Eglise catholique. Selon lui, le mariage n'est qu'«une ordonnance de Dieu bonne et sainte»¹⁹ qui sans doute dans l'histoire du salut, a une valeur de signe, mais, poursuit-il, l'Evangile nous propose une multitude de symboles et «si quelqu'un venait à faire des Sacrements de telles similitudes, il le faudrait envoyer au médecin»²⁰.

Personnellement, nous ne pensons pas que *Eph. 5, 21-33* suffise à manifester la sacramentalité du mariage au sens où l'entend le Concile de Trente. Saint Paul, dans ce passage, souligne seulement la valeur symbolique de l'alliance d'amour des conjoints et les conséquences éthiques de cette évocation concrète de l'alliance du Christ et de l'Eglise.

Le texte de *Mat. 19, 3-6* nous enseigne explicitement l'intervention du Dieu créateur dans l'alliance que concluent les époux. «Ce que Dieu a uni que l'homme ne le sépare point» (19, 6). Mais la référence à la Genèse indique que Jésus envisage ici tout mariage conclu selon les exigences du plan divin. Dieu est à l'œuvre non seulement dans les unions accomplies par les juifs et les chrétiens, mais aussi dans les contrats matrimoniaux conclus chez les Gentils. Toutefois soulignons l'importance de

¹⁹ *Institution de la Religion chrétienne*, IV, 19, 34. Edition Benoît, t. IV, p. 501.

²⁰ Ibidem. Edition Benoît, p. 502.

la déclaration du Christ. Si le mariage est une réalité terrestre qui n'aura plus sa place dans le Royaume céleste, cependant l'union de l'homme et de la femme n'est pas un simple contrat profane. Elle est une réalité religieuse puisque Dieu lui-même est l'auteur de l'alliance conclue par les conjoints.

Le chapitre 7 de I Corinthiens nous permet d'accomplir un pas de plus. En effet, l'Apôtre, faisant allusion à une veuve désireuse de se remarier, déclare: «tantum in Domino», «seulement dans le Seigneur» (v. 39). Les exégètes expliquent cette formule de cette manière: Que ce soit avec un baptisé. Une conclusion s'impose donc: Lorsque deux baptisés s'unissent dans le mariage, ce n'est pas seulement le Dieu créateur qui intervient pour lier les conjoints, c'est le Christ Rédempteur qui scelle cette alliance. Et il est impossible que le Seigneur soit présent à cette cérémonie d'une façon juridique, uniquement pour rendre le contrat indissoluble. Il assiste à l'union pour offrir sa grâce afin précisément que les consignes éthiques données en *Eph.* 5, 21-33 puissent être réalisées.

Le théologien Schillebeeckx cependant nous met en garde contre un usage abusif du texte que nous venons de citer: «se marier dans le Seigneur». Ayant fait remarquer que saint Paul demande aux esclaves de servir leur maître «dans le Seigneur» (*Col.* 3, 24; *Eph.* 6, 6-8), il écrit: «Si on veut voir dans la formule «se marier dans le Seigneur» la base de la sacramentalité du mariage, il faudra considérer également «l'esclavage du Seigneur» comme un sacrement. Etant donné tout le contexte, étant donné aussi l'intention *explicite* de saint Paul, il est manifeste que l'expression n'a pas *directement* le sens sacramental qu'elle revêt dans le cas du Baptême et de l'Eucharistie»²¹.

Il est clair que l'Apôtre ne songe pas, au moment où il écrit, à prouver la sacramentalité du mariage. Toutefois, il considère qu'une union entre baptisés s'accomplit dans le Seigneur. C'est seulement du *rapprochement* de ce texte et de la parole de Jésus, *Mat.* 19, 6 que, selon nous, jaillit une lumière suffisante pour conclure: C'est non seulement le Dieu Créateur qui unit les époux chrétiens, mais encore le Dieu Sauveur.

Dans le même chapitre 7 de I Corinthiens, saint Paul envisage «l'auto-dissolution de l'union avec un infidèle lorsque celui-ci refuse de poursuivre la vie commune avec un croyant»²². On peut légitimement

²¹ *Le mariage. Réalité et mystère de salut.* Cogitatio fidei. Editions du Cerf, Paris 1966, t. I, p. 143.

²² SCHILLEBEECKX, ibidem, p. 163.

conclure que le baptême met en question une union conclue en dehors du christianisme, union pourtant que le Créateur avait sanctionnée. Certes, d'après l'Apôtre, le mariage n'est dissout que si la vie chrétienne du baptisé est entravée. Ainsi, lorsque le croyant est empêché de suivre les exigences de sa foi, le Christ Sauveur peut ratifier une nouvelle union après l'autodestruction de la première conclue explicitement sur le plan de la création, non sur celui de la rédemption. Schillebeeckx écrit : «A mon sens, c'est ce passage (*I Cor. 7, 12-16*) qui contient la «théologie du mariage» la plus dense que nous puissions trouver dans le Nouveau Testament»²³. Ce texte prouve en tout cas que le mariage chrétien reçoit un sens supérieur, capable de rendre caduque une union réalisée avant l'entrée dans le peuple de Dieu.

Une conclusion importante nous semble découler de cette étude biblique. Il n'était pas nécessaire que le Christ mentionnât expressément son intention d'élever le mariage au rang de sacrement. Il suffisait qu'il rappelle l'intervention du Dieu Créateur unissant les époux d'une manière indissoluble. Les Apôtres ne pouvaient alors que tirer cette conclusion. Lorsque les conjoints sont baptisés, c'est le Dieu Sauveur qui les donne l'un à l'autre et leur accorde sa grâce.

Comment, dans le catholicisme, la sacramentalité du mariage a-t-elle été reconnue?

En fait, la vie sacramentelle a été vécue dans l'Eglise avant d'être l'objet d'une réflexion théologique. Voilà pourquoi l'objection suivante de Calvin n'apparaît pas décisive. Il écrit en effet : «...Nul n'avait appercu que ce fust un Sacrement, jusqu'au temps du pape Grégoire»²⁴. Le Réformateur fait allusion à Grégoire VII qui vécut au XI^e siècle à l'époque, en effet, où la théologie commence l'élaboration de la doctrine du septenaire sacramental.

D'ailleurs, cette étude aurait pu aboutir – sans aucune trahison de la Révélation – à un autre nombre que celui de sept. Il aurait suffi que l'on considère le baptême et la confirmation comme les deux parties intégrantes d'un unique rite d'initiation à la vie chrétienne et que l'on

²³ Ibidem, p. 169.

²⁴ *Institution de la Religion chrétienne*, IV, 19, 34. Edition Benoît, t. IV, p. 501.

voie dans l'onction des malades un rite pénitentiel adapté à l'état de maladie, mais uni intimement à l'absolution des péchés pour que l'on parle seulement de cinq sacrements. Inversement, d'après Vatican II, l'ordre comprend trois rites sacramentels distincts : le diaconat, le presbytéritat et l'épiscopat. Aucune raison dogmatique ne nous interdirait de parler de neuf sacrements, au moment, où l'on voudrait expliciter la richesse du sacrement de l'ordre.

La discipline de l'Eglise ancienne ne favorisait pas la reconnaissance du caractère sacramental du mariage. En effet – Schillebeeckx le montre avec beaucoup d'érudition –, le contrat qui unissait les époux était conclu en fonction des coutumes familiales et des institutions civiles. On ne jugeait pas comme obligatoire l'intervention liturgique ou canonique de la hiérarchie.

Cette attitude de l'Eglise ancienne nous fait mieux comprendre pourquoi le prêtre ne peut pas être le ministre du sacrement de mariage. En effet, la manière concrète dont était réalisée l'union des conjoints manifestait la valeur *terrestre* de l'alliance conjugale. A la différence des autres sacrements, le mariage relève donc d'abord de la structure de la création. Il en résulte que ce sont les époux eux-mêmes qui deviennent les instruments de la grâce salvifique. Comme le dit Schillebeeckx, il a fallu que le moyen âge prenne conscience de cette vérité : «L'amour rédempteur du Christ s'*actualise* dans l'intersubjectivité du mariage et il le fait *sous la forme* de la vie conjugale elle-même»²⁵.

Mais quel élément a conduit les théologiens du XI^e–XII^e siècle à souligner la valeur sacramentelle de l'union des conjoints chrétiens ? Schillebeeckx insiste beaucoup sur l'importance de la réflexion élaborée à propos de la consécration publique des moniales. En offrant à Dieu leur virginité, ces religieuses manifestent l'union du Christ et de l'Eglise. Mais le texte d'*Eph. 5, 21-33* voit le symbolisme du même mystère dans le mariage chrétien. En fait, dans la liturgie, on imposait le voile, soit à la moniale, soit aux deux époux. En conclusion, Schillebeeckx peut écrire : «Ainsi l'Eglise a pu *découvrir* que le mariage est un sacrement grâce à la virginité acceptée pour le Royaume des cieux»²⁶. «La virginité n'a pas de signification séculière, si bien que son caractère surnaturel, le fait qu'elle «n'est pas de ce monde» apparaît immédiatement. C'est justement parce que le mariage a aussi une signification pour le siècle

²⁵ *Le Mariage, Réalité et mystère du salut*, p. 144.

²⁶ Ibidem, p. 273–274.

que son caractère surnaturel ne se manifeste pas d'une manière aussi nette que celui de la virginité. Mais à la lumière du rite de la consécration des vierges, l'Eglise a pu se rendre compte expressément de la valeur religieuse toute spéciale et, en fin de compte, du caractère proprement sacramental du mariage»²⁷.

Un problème cependant demeure posé. La réflexion que nous avons élaborée à partir de l'Ecriture est-elle suffisante à *elle seule* pour nous assurer du caractère sacramental du mariage? Faut-il appliquer à notre recherche le texte de la Constitution *Dei Verbum*: «Il en résulte – le Concile parle des rapports entre l'Ecriture et la Tradition – que l'Eglise ne tire pas de la seule Ecriture sa certitude sur le contenu total de la Révélation» (II, 9).

Le Nouveau Testament nous donne un enseignement profond sur la nature du mariage. Mais aucun auteur inspiré à *lui seul* ne s'est posé la question que nous avons formulée: L'union des époux a-t-elle un caractère sacramental? Nous avons dû opérer une synthèse de trois passages distincts: *Eph.* 5, 21-33, *Mat.* 19, 3-6, *I Cor.* 7 pour obtenir une réponse qui, à notre avis, nous oriente vers une réponse positive. Mais est-ce suffisant pour que l'Eglise proclame la sacramentalité du mariage comme un dogme de foi? Personnellement, nous ne le croyons pas.

En fait, le peuple de Dieu n'est pas seulement en présence d'une doctrine biblique de l'union de l'homme et de la femme. Il est en contact vital avec la *réalité* du mariage vécue par de nombreux couples chrétiens. Or cette expérience ecclésiale de la valeur chrétienne de l'alliance conclue par les conjoints a certainement apporté à l'Eglise le complément de certitude qui lui manquait si l'on estime que l'enseignement biblique n'est pas suffisamment clair. Il ne s'agit pas de tomber dans l'illuminisme collectif en tranchant des problèmes sans la lumière de la Parole de Dieu. Mais dans le cas particulier, le Nouveau Testament apporte son témoignage et la foi du peuple de Dieu est en relation intuitive avec la réalité du mariage. De cette conjonction de la lecture de l'Ecriture et de la vie ecclésiale peut jaillir une certitude. Mais il nous reste une double objection à résoudre.

La première est fondée sur la constatation formulée par Schillebeeckx: C'est une cérémonie non sacramentelle – un sacramental, la consécration religieuse – qui a fait découvrir à l'Eglise la sacramentalité du mariage.

²⁷ Ibidem, p. 273.

Ne sommes-nous pas en face d'un paradoxe? Pourquoi l'Eglise a-t-elle finalement refusé d'introduire la consécration religieuse parmi la liste des sacrements?

La deuxième objection a pour origine l'enseignement de saint Paul sur l'autorité du chef d'Etat qui reçoit son autorité de Dieu (cf. *Rom. 13, 1*). Pourquoi le chrétien revêtu de cette fonction ne serait-il pas bénéficiaire d'un sacrement?

La réponse à ces deux objections nous permettra d'approfondir notre étude.

Comparaison entre le mariage et la consécration religieuse

En prononçant un vœu solennel, le religieux entre dans un état qui manifeste d'une manière plus parfaite que celui des époux la transcendance de l'union du Christ à son Eglise.

Et pourtant la consécration du moine n'est pas sacramentelle au sens strict. Pourquoi? Parce que la Révélation ne mentionne nulle part que le Christ intervient pour unir indissolublement le religieux à sa communauté. Si cet enseignement nous avait été transmis par l'Ecriture, nous devrions affirmer l'existence du sacrement des vœux religieux. Mais comme, sur ce point, la Parole de Dieu ne nous donne aucune lumière, nous devons conclure que la consécration du moine est un acte qui, enraciné dans le sacerdoce royal des baptisés, est présenté à Dieu par la *médiation de l'Eglise* et non point par celle du Christ.

Au contraire – à cause de *Mat. 19, 6* rapproché de *I Cor. 7* – nous savons que le Sauveur lui-même unit les conjoints. Cette comparaison entre le mariage et les vœux religieux nous permet donc de préciser avec plus de netteté la différence qui sépare un sacrement d'un sacramental. Le premier est essentiellement un acte du Christ qui se sert de la médiation de son Eglise. Le second est un acte de l'Eglise qui prie le Christ pour lui demander sa grâce. Le religieux est aussi assuré que les époux de recevoir la force d'être fidèle à sa vocation. Mais cette certitude repose sur un autre fondement: celui de la prière efficace de l'Eglise, non sur un acte du Seigneur (comme dans le mariage). L'Eglise, d'ailleurs, peut dispenser un religieux de ses vœux parce que c'est elle et non le Christ qui a ratifié le vœu monastique. Ainsi nous pouvons conclure que l'indissolubilité du mariage apparaît comme un signe de sa sacramentalité.

Comparaison entre le mariage et la charge de chef d'Etat

L'Ecriture nous assure que l'autorité des chefs d'Etat vient de Dieu. On connaît le texte de *Rom.* 13, 1: «Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu et celles qui existent sont constituées par Dieu.» Ne pourrait-on pas conclure de cet enseignement: Lorsque le magistrat est chrétien, c'est le Christ qui lui accorde le pouvoir puisqu'à la lumière de *I Cor.* 7, nous avons déclaré que l'alliance des époux baptisés avait une valeur sacramentelle que n'ont pas les unions conclues en dehors du christianisme?

A ce sujet, nous pouvons suggérer trois remarques. Tout d'abord l'autorité politique ne possède pas le symbolisme de l'union des époux. Exercée dans la justice, elle peut évoquer la Providence divine, mais elle n'a pas de rapport direct avec l'Alliance de grâce conclue par Jésus-Christ.

Ensuite, remarquons que la famille a un lien direct avec l'Eglise, ce qui n'est pas le cas de l'Etat. Le P. de Baciocchi fonde la sacramentalité du mariage sur cette considération, à ses yeux, essentielle: «Pour quelles raisons et en quel sens le contrat matrimonial est-il un sacrement, un signe efficace de grâce? Si nous voulons éclairer cette question, commençons par situer le foyer chrétien dans la vie et la mission de l'Eglise: quelle est sa fonction dans le Corps mystique du Christ, dans les institutions ecclésiastiques? C'est la cellule de base de l'Eglise, le groupement humain minimum où s'épanouit normalement la vie privée des chrétiens, c'est surtout le milieu de procréation et le premier organe de l'éducation des futurs chrétiens... Donc, en se mariant, les deux conjoints se font l'un l'autre époux chrétiens, se donnent l'un à l'autre la mission et le droit de procréer et éduquer des petits chrétiens. Mais de qui peut venir une telle mission, un tel pouvoir, sinon de Celui qui est le Seigneur et la Tête de l'Eglise, la source de sa vie et de sa fécondité, son Epoux? C'est donc le Christ qui, par chacun des mariés, confère à l'autre ces responsabilités et ces droits, avec l'assurance de l'aide divine nécessaire pour être de bons époux et de bons parents»²⁸.

²⁸ *La vie sacramentelle de l'Eglise*. Editions du Cerf, Paris 1959, p. 170–171.

Cet enseignement nous permet d'expliciter la formule de saint Paul: «se marier dans le Seigneur». En effet, l'Apôtre, dans le même chapitre 7 fait une rapide allusion aux enfants. La présence d'un seul conjoint chrétien sanctifie l'autre époux et les enfants. «Le mari non croyant se trouve sanctifié par sa femme et la femme non croyante se trouve sanctifiée par le mari croyant. S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, alors qu'ils sont saints» (v. 14). Si donc l'Apôtre ordonne aux chrétiens non encore mariés ou veufs de se marier «dans le Seigneur», c'est-à-dire avec un autre baptisé, c'est bien dans le but d'assurer au maximum la sanctification et des conjoints et des enfants. La famille chrétienne est donc instrument de participation à la vie du Christ, elle a un rapport essentiel avec le Royaume. L'autorité politique qui certes a son origine en Dieu n'a pas cette finalité au moins immédiate.

Cependant cette ordination du mariage à l'Eglise n'est pas un argument suffisant pour fonder la sacramentalité de l'union des époux. Si c'était le cas, il faudrait reconnaître immédiatement celle des vœux religieux. Le seul fondement décisif à nos yeux demeure *Mat. 19, 6*.

Sous un troisième aspect, le mariage diffère de la charge du chef d'Etat. L'union de l'homme et de la femme est indissoluble, ce qui n'est pas le cas du lien qui peut unir un roi à son peuple. Comme nous l'avons déjà dit en parlant de la consécration religieuse, l'indissolubilité du mariage est le signe de sa sacramentalité. Lors de chaque mariage, c'est vraiment le Seigneur qui personnellement donne telle jeune fille à tel jeune homme et réciproquement. La situation est différente lorsqu'un chef d'Etat reçoit sa fonction. Selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin²⁹ reprise par Pie XII³⁰, le pouvoir politique est transmis par l'intermédiaire du peuple. L'intervention de Dieu est donc médiate.

Nous n'interprétons donc pas de la même manière *Mat. 19, 6* et *Rom. 13, 1*. Le second texte enseigne que Dieu est à l'origine de toute valeur authentique dans l'ordre de la création – dans le cas particulier, l'autorité politique. Au contraire, *Mat. 19, 6* concerne l'existence de chaque couple dont le consentement est *immédiatement* ratifié par Dieu.

²⁹ *Somme théol.*, I/II, q. 97, a. 3, ad. 3.

³⁰ AAS. 1945, p. 256-262.

Conclusion

Nous avons vu comment, dans l'Eglise ancienne, le mariage était célébré selon les formes imposées par les coutumes familiales ou civiles sans que la présence du prêtre ne soit nécessaire.

Le Concile de Trente, pour éviter la plaie des mariages clandestins, a rendu obligatoire une forme canonique précise pour le baptisé (le droit canon de 1918, cependant, en dispense les conjoints non-catholiques c. 1099 § 2).

Or actuellement, la situation a changé par rapport à celle du XVI^e siècle. Puisque dans beaucoup de pays a été introduit un mariage civil, la raison qui a conduit l'Eglise, au Concile de Trente, à imposer une forme canonique est devenue caduque. En effet, un mariage clandestin est devenu impossible puisque l'Etat exige un consentement public. Aussi ne pourrait-on pas revenir à la situation de l'Eglise ancienne? L'Eglise reconnaîtrait comme sacramentelle l'union conclue selon les lois de l'Etat, pourvu évidemment qu'aucun empêchement précisé par elle ne rende invalide le consentement. Telle est d'ailleurs l'attitude de l'Eglise concernant le mariage conclu par deux baptisés non-catholiques.

La réponse à cette question dépend, selon nous, de critères d'ordre pastoral. Personnellement, nous voyons une grosse difficulté à l'abandon de la forme canonique. Dans l'Eglise ancienne, les cérémonies familiales ou civiles étaient pénétrées d'un profond sentiment religieux qui sauvegardait le caractère sacré de l'union des époux. Mais à notre époque imprégnée d'esprit laïciste, les conjoints chrétiens ne maintiendront leur foi au caractère sacramental de leur consentement que si ce dernier est réalisé dans le cadre d'une cérémonie liturgique. Voilà pourquoi le retour à l'antiquité nous apparaît inopportun, du fait surtout de la prise de conscience *explicite* par l'Eglise de la sacramentalité du mariage. Si, au V-VI^e siècle, les conjoints se mariaient dans le cadre de la famille, c'est parce qu'en fait on voyait dans l'union conjugale surtout son aspect de *réalité terrestre*. Au moment où l'aspect sacramental est clairement perçu, on ne peut plus se contenter d'un consentement donné dans un cadre purement profane. Nous concédonons cependant que l'existence de deux contrats, l'un civil, l'autre religieux, est anormale puisque le mariage consiste précisément dans l'*union intime* d'une réalité terrestre et d'un mystère de salut. Mais comment résoudre cette anomalie? La réponse à cette question dépasse le cadre de cette étude.