NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

85 N° 6 1963

Mariage, amour et sacrement

Gustave MARTELET (s.j.)

p. 577 - 597

https://www.nrt.be/fr/articles/mariage-amour-et-sacrement-2002

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Mariage, amour et sacrement

Parler chrétiennement du mariage c'est parler I) de la nature sacramentelle du mariage, II) des conséquences de cette sacramentalité sur l'amour humain, III) de son rayonnement spirituel sur l'ordre humain tout entier. D'où les trois têtes de chapitre qui semblent s'imposer [1].

I. SACRAMENTALITE DU MARIAGE CHRETIEN

Les deux points essentiels sont les suivants: le mariage est un sacrement parce qu'il a un rapport symbolique de grâce avec l'union du Christ et de l'Eglise; est sacramentel tout mariage, mais aussi le seul mariage entre baptisés.

1. RAPPORT SYMBOLIQUE DE GRÂCE DU MARIAGE CHRÉTIEN AVEC L'UNION DU CHRIST ET DE L'ÉGLISE.

Voulant expliquer l'amour que les maris doivent à leurs femmes, S. Paul évoque l'amour du Christ pour l'Eglise. Il le fait en alléguant le texte de la Genèse: « Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et les deux ne feront qu'une seule chair ». S. Paul ajoute aussitôt: « ce mystère est de grande portée; je veux dire, il s'applique au Christ et à l'Eglise » (Eph. 5, 25-32). Nous dirions spontanément que l'union du Christ et de l'Eglise est un symbole par rapport à l'union de l'homme et de la femme. D'accord en ceci avec toutes les paroles où le Christ est présenté comme l'Epoux par excellence (Jn. 3, 29; Mt. 9, 15; Lc. 12, 36; Mt. 22, 8; 25, 6), S. Paul

1. On trouvera une bibliographie générale, avant tout française, sur le sacrement de mariage, dans P. Adnès, *Le mariage*, coll. Le Mystère chrétien, Théologie sacramentaire, Tournai, Desclée et Cie, 1963, pp. 3-4. Soulignons seulement quelques ouvrages parmi les plus récents. Du point de vue du Magistère: *Le Mariage*, coll. Les enseignements pontificaux, Présentation et tables par les moines de Solesmes, Tournai, Desclée et Cie, 1954. Du point de vue scripturaire: P. Grelot, *Le couple humain dans l'Ecriture*, coll. Lectio divina, 31, Paris, Edit. du Cerf, 1962. Du point de vue historique, outre la magistrale étude de G. Le Bras, *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, dans Vacant, *Dictionnaire de Théologie catholique (D.T.C.)*, 1926, IX, 3, col. 2123-2317, voir H. Rondet, *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Paris, Lethielleux, 1960. Du point de vue plus dogmatique, outre P. Adnès déjà cité, E. H. Schillebeeckx, *Le mariage est un sacrement*, coll. Etudes religieuses, Bruxelles-Paris, 1961. D'un point de vue plus pédagogique et moral, P. Anciaux, *Le sacrement de mariage. Aux sources de la morale conjugale*, coll. Etudes de théologie sacramentaire, Louvain, 1961. Plus bref et plus immédiatement proche de l'expérience, A. d'Heilly, *Amour et sacrement*, Le Puy-Lyon, Mappus, 1963.

au contraire fait de l'amour humain un symbole de l'union du Christ et de l'Eglise, qui est à ses yeux la grande réalité. Il renverse ainsi complètement l'ordre naturel des choses ou du moins la manière humaine dont nous en parlons. Son point de départ, ainsi que celui de tous les Pères qui vont commenter ce passage, est le mystère de l'Incarnation [2]. Ce mystère n'est évidemment pas séparable de la vie, de la mort, de la Résurrection et de l'Ascension du Christ, de la Mission de l'Esprit et de la naissance charismatique et sacramentelle de l'Eglise comme Corps du Christ, dans le ministère indéfectible des Apôtres et de leurs successeurs. A la lumière de l'Incarnation le mystère du Christ et de l'Eglise apparaît donc comme un mystère d'amour dans lequel le Fils de Dieu épouse vraiment notre humanité dans la chair et se l'unit indissolublement pour la combler de sa sainteté et la nourrir de sa Vie (Eph. 5, 25-30). Disant « oui » aux Promesses passées de l'Ancien Testament (2 Co. 1, 10), il réalise notamment celles qui concernaient une Alliance d'amour avec les hommes (Os. 2, 8-25) [3] et il accomplit avec l'humanité une union dont l'*una caro* n'est encore prophétiquement qu'un symbole.

« Verbum enim *sponsus*, écrit S. Augustin, et *sponsa* caro humana ; et utrumque unus Filius Dei, et idem filius hominis [4] ». Et encore : « Illius sponsi thalamus fuit uterus virginis, quia in illo utero virginali conjuncti sunt duo, sponsus et sponsa, sponsus Verbum, sponsa caro; quia scriptum est : « et erunt duo in carne una » ; et Dominus dicit in Evangelio : « Igitur jam non duo, sed una caro [5] ». Ce n'est donc pas l'homme et la femme que S. Augustin considère d'abord dans l'*una caro* instituée à l'origine et rétablie par le Christ, mais d'abord le Christ et l'Eglise dans l'unité du Corps mystique dont le Christ est la Tête. « Non duo sed una caro, poursuit S. Augustin, quia ' Verbum caro factum est et habitavit in nobis '. Illi adjungitur Ecclesia, et fit

2. Pour un premier aperçu sur l'histoire de l'exégèse de ce texte, voir P. Colli, *La Pericopa Paolina ad Ephesios 5, 32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento*, Parme, 1951. La tradition patristique, tant grecque que latine, est si constante sur le rapport entre le mystère du Christ et de l'Eglise et l'*una caro* primitive, rétablie par le Christ lui-même, qu'il est surprenant que cette donnée ait été contestée au XVII[e] siècle (cfr Le Bras, *op. cit., D.T.C.*, IX, 3, 2153) et que de nos jours encore on hésite tellement à discerner dans ce rapport le véritable *fondement* de la théologie du mariage. Courte mais excellente mise en œuvre de ce fondement dans R. Graber, *Le Christ dans ses sacrements* (trad. Ricard), Paris, Edit. du Vitrail, 1947, pp. 140-142.

3. P. Grelot, *Le couple humain dans l'Ecriture*, pp. 50-73.

4. « Le Verbe est l'époux et la chair humaine l'épouse et l'un et l'autre constituent un seul, à la fois Fils de Dieu et fils de l'homme » (*In Johan.* VIII, 4, *P.L.*, 35, 1452).

5. « Le lit de cet époux fut le sein de la Vierge, car en ce sein virginal ils se sont unis tous les deux, l'époux et l'épouse, le Verbe époux et la chair épouse. Il est écrit en effet : « Ils seront deux en une seule chair » et le Seigneur dans l'Evangile : « Ils ne seront donc plus deux mais une seule chair » (*In Primam Epist. Joan.*, I, 2, *P.L.*, 35, 1979). Traduction P. Agaesse, coll. Sources chrétiennes, n° 75, 1961, p. 117.

Christus totus, caput et corpus [6] ». Et encore, dans un texte qui est de son esprit sinon de sa plume: « Totus Christus caput et corpus est. Caput Unigenitus Dei Filius et corpus ejus Ecclesia, sponsus et sponsa, duo in carne una [7] ».

C'est cet amour sponsal du Christ pour son Eglise que S. Paul donne comme modèle non seulement aux maris mais aussi aux épouses (Eph. 5, 33). Le Concile de Trente nous dit que, ce faisant, S. Paul « insinue » que le Christ a mérité la grâce propre qui fait du mariage chrétien un sacrement (Dz. 969). S. Paul semble bien indiquer aussi que le mariage jouit d'un rapport sanctifiant de symbole et de signe avec l'union du Christ et de l'Eglise. Or la sacramentalité du mariage n'est d'abord rien d'autre [8]. Un second aspect cependant n'est pas moins essentiel à cette sacramentalité: le fait qu'il soit un mariage de baptisés.

2. RAPPORT NÉCESSAIRE DU SACREMENT DE MARIAGE ET DU BAPTÊME.

Pour comprendre ce point il faut considérer trois choses: 1) le rapport du sacrement de mariage avec la nature du baptême, 2) le caractère baptismal lui-même, 3) le rapport du caractère baptismal avec la sacramentalité du mariage.

A. *Le rapport du sacrement de mariage avec l'être des baptisés.*

« Ratio sacramenti cum christiano conjugio tam intime conjungitur, ut nullum inter baptizatos verum matrimonium esse possit quin sit eo ipso sacramentum » (Casti Connubii, Dz. 2237) [9]. La raison en est, ex-

---

6. « Car ils ne sont pas deux, mais une seule chair; car « le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous ». A cette chair se joint l'Eglise, et c'est le Christ total, tête et corps » (*ibid.*, p. 117). On trouvera à la note 4 pp. 116-117 mention d'autres passages d'Augustin sur le thème christologique et ecclésial de l'Epoux et de l'Epouse. Voir aussi saint Augustin, *Le visage de l'Eglise.* Textes choisis et présentés par Hans Urs von Balthasar, Trad. franç. par Th. Camelot et J. Grumel, coll. Unam Sanctam n° 31, Paris, Edit. du Cerf, 1958, pp. 97-111.

7. « Le Christ total est tête et corps. Le Fils unique de Dieu est la tête et son corps est l'Eglise, époux et épouse, deux en une seule chair » (*de Unitate Ecclesiae, P.L.*, 43, 395). On sait l'importance théologique que le Père Mersch attribuait à ce concept augustinien du Christus totus. Voir de lui, *L'objet de la théologie et le « Christus totus »*, dans *R.S.R.*, 1936 (26), pp. 129-157.

8. Sur les opinions des théologiens, *pro* et *contra*, concernant la portée sacramentelle de la pensée de S. Paul en Eph. 5, 22-32 voir P. Adnès, *Le mariage*, pp. 136-138. Dans le sens d'une interprétation franchement sacramentelle du texte, J. de Baciocchi, *Structure sacramentaire du mariage*, dans *N.R.Th.*, 74 (1952), pp. 916-929. D'une extrême réserve et parlant plutôt du mariage comme d'une « réalité sacramentelle *dans* l'Eglise » (nous soulignons), P. Anciaux, *Le Sacrement du mariage*, pp. 29-33.

9. « L'essence du sacrement est si intimement liée avec le mariage chrétien qu'il ne peut exister aucun vrai mariage entre baptisés 'qui ne soit en même temps sacrement' » (*Casti Connubii*, Dz. 2237). Une telle formule résume et fixe une doctrine qui s'est trouvée combattue, durant près de deux siècles, par les « régaliens ». Sur ce sujet voir Le Bras, *D.T.C.*, IX, 3, 2261-2267; Rondet, *Introduction à la théologie du mariage*, pp. 97-103.

plique Pie XI, que le Christ a fait du consentement des époux le signe de la grâce. Et de fait, le Christ n'a touché au mariage qu'en vue de rétablir sa parfaite indissolubilité (Mt. 19, 3-9). Il est permis de croire que c'est en redonnant au mariage son indissolubilité primitive que Jésus en a fait un sacrement [10], puisqu'il assurait ainsi sa ressemblance avec l'union, elle-même indissoluble, du Christ et de l'Eglise. Dès lors, quand deux baptisés contractent mariage, ils contractent une union qui est l'image, et donc le sacrement, de l'union du Christ et de l'Eglise.

Il reste cependant une difficulté. Pourquoi dans ces conditions tout mariage n'est-il pas *ipso facto* sacrement? L'indissolubilité, rétablie par le Christ, n'appartient-elle pas, de l'aveu de l'Eglise (Pie XI dans *Casti Connubii* par ex., Dz. 2250), à l'essence même du mariage comme Institution? D'où vient alors que l'Eglise ne voie pas un sacrement dans tout mariage indissoluble? Or seul le mariage entre baptisés est, aux yeux de l'Eglise, un sacrement. C'est donc que la nature sacramentelle du mariage implique aussi nécessairement l'existence du baptême. En effet, un mariage, célébré en état de péché mortel par les conjoints ou dans l'entière négligence des perspectives proprement chrétiennes de cet acte, n'en reste pas moins, pour *infructueux* qu'il soit, un mariage *validement* sacramentel. L'enracinement sacramentel du mariage ne s'accomplit donc pas au niveau des dispositions bonnes ou mauvaises des conjoints mais au niveau de leur être baptismal comme tel. Ont-ils vraiment l'intention de se marier, deux baptisés, aussi pécheurs que nous puissions nous les représenter, entrent, *du fait* qu'ils se marient, dans la réalité du sacrement de mariage.

On peut expliquer cet apparent paradoxe, en parlant du sacerdoce spirituel des chrétiens. Celui-ci est alors au principe d'un « ex opere operato » dont les fidèles sont les ministres. Encore faut-il dire pourquoi ce sacerdoce obtient dans le cas du mariage un effet proprement sacramentel dont il n'y a pas d'autre exemple. Si l'on répond que le Christ l'a ainsi voulu, on demandera nécessairement la raison d'être d'une telle volonté. Il faudra de toute manière parler de l'être même du baptisé en tant que radicalement déterminé par le caractère baptismal et donner ainsi, croyons-nous, le fondement du sacerdoce des fidèles.

B. *Caractère baptismal et mystère de la condition chrétienne.*

Le Concile de Trente affirme l'existence du caractère baptismal, notamment à partir de l'irréitérabilité du baptême (Dz. 852). Or le fait qu'un baptême validement donné soit irréitérable, ne dépend ni des dispositions du sujet ni de celles du ministre: il relève de l'opération du Christ agissant dans l'Esprit par voie de signes. Dans le baptême, en effet, le Christ, glorifié dans l'Esprit, exerce effectivement sa Seigneurie

10. C'est un point de doctrine librement débattu: voir A d n è s, *op. cit.*, p. 141.

universelle sur un individu particulier. « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre, dit le Christ Ressuscité. Allez *donc:* de toutes les nations faites des disciples, les *baptisant* au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit... » (Mt. 28, fin). Par le « bain d'eau qu'une parole accompagne » (Eph. 5, 26), c'est-à-dire par la voie des signes sensibles institués par le Christ lui-même (Mt. ibid. et Jn. 3, 5), le baptisé entre effectivement sous la Puissance du Ressuscité. Il devient, de ce fait, membre du Corps dont le Christ est la Tête. Etre membre ici c'est en effet vivre dans la Puissance de la Tête: « Je vis, non pas moi, le Christ vit en moi » dit S. Paul (Gal. 2, 20). Or quand la Tête ou le Chef, c'est, dans l'Esprit, le Christ Ressuscité Lui-même, passer par le baptême sous la Puissance de la Tête, c'est être incorporé à la Vie même du Christ et devenir *son* membre dans *son* Corps.

Sans doute, du fait qu'il naît dans une humanité dont le Christ est essentiellement, et lui seul, Seigneur (1 Co. 8, 4-5) et Sauveur (2 Co. 5, 16), tout homme appartient au Christ de plein droit, même si cette appartenance de droit est, en fait, originellement oblitérée. Le baptême a précisément pour but d'arracher l'homme à cette soustraction d'appartenance au Christ, que constitue le péché originel; il doit rendre effective en *chacun* la dépendance radicale au Christ, de *tous*. Le baptême est ainsi *re*-naissance, dans le Christ et par Lui, d'un homme né d'en bas *sans* le Christ (Eph. 2, 12) et néanmoins *pour* Lui; en effet, « Dieu nous a élus en lui dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs dans le Christ Jésus » (Eph. 1, 4-5). Ce qui définit le baptisé dans l'Eglise ce n'est donc plus sa seule appartenance *générique* à l'Adam terrestre et pécheur, mais aussi et surtout son passage signifié au pouvoir *régénérant* du second et dernier Adam (1 Co. 15, 44-58), réconciliateur et divinisant. En lui se trouve, originellement décidée et historiquement révélée pour toujours, la vérité de tout chrétien et de tout homme. Le baptême réalise ainsi une substitution libératrice d'appartenance d'Adam au Christ. Comme le dit S. Paul à plusieurs reprises, le chrétien n'est plus *à* lui ou *de* lui, mais *du* Christ et *au* Christ (1 Co. 3, 23; 6, 19; Rom. 14, 7-10; 2 Co. 5, 14-23). Même si la chose n'apparaît pas empiriquement dans tout baptisé, il faut dire cependant de lui qu'il n'est plus « *sui* juris » comme homme, sans être en même temps « juris *Christi* » comme baptisé. C'est pourquoi aussi, le baptisé entre dans la « *juris* dictio » de l'Eglise. Puisque le Christ, par le ministère de l'Eglise, fait effectivement passer un homme sous son Pouvoir vivificateur de Tête, il agrège par là-même aussi cet homme à son Eglise. Celle-ci est, en effet, la visibilité du Corps du Christ comme corps de baptisés, et elle bénéficie visiblement aussi de la croissance du Christ dont elle est, dans la prédication et le baptême, le ministre (Ac. 2, 37-42).

Cette désappropriation de soi par le Christ et cette agrégation à

l'Eglise est le fondement même du *sacerdoce spirituel*. Né et rené par le baptême à son identité véritable, le chrétien est ainsi introduit dans la vie même du Christ et dans son être communiqué de Fils (1 Jo. 3, 1-2). Il a le pouvoir et le devoir d'agir en conséquence et de manifester par toute son existence d'homme dans le monde ce qu'il est devenu comme chrétien dans l'Eglise (Rom. 12, 1-2; 1 Pet. 2, 4-7). Le baptisé peut contredire cette instauration de lui-même en Jésus-Christ, il peut s'en montrer terriblement indigne, il ne peut pourtant pas la détruire. Il n'appartient pas en effet à l'homme de supprimer, par lui-même, ce que le Christ a, comme Seigneur et Lui seul, opéré. Cette indélébile désappropriation du baptisé par Jésus-Christ qui fait de lui son membre, c'est ce que le dogme appelle le caractère baptismal [11]. C'est lui, on le comprend, qui commande toute la spécificité de la vie chrétienne comme vie dans le Christ; c'est lui aussi qui est à la racine de la sacramentalité du mariage, du côté de l'être des baptisés.

C. Caractère baptismal et sacramentalité du mariage chrétien.

Nous sommes maintenant capables de comprendre: 1) pourquoi le sacrement de mariage suppose le baptême; 2) comment le mariage des baptisés devient sacrement; 3) et pourquoi seul le mariage des baptisés est sacramentel.

1. *Pourquoi le sacrement de mariage suppose le baptême.*

Il n'appartient pas, en effet, aux hommes d'incorporer l'infirmité de leur amour à la plénitude de celui du Christ, ni de faire du premier un signe sacramentel du second. Seul le Christ peut donner à notre infirmité sa plénitude et rapporter efficacement notre humanité à son mystère. De même que le Christ vrai Dieu et vrai homme ne *résulte* pas du pouvoir que l'humanité aurait par elle-même d'engendrer Dieu, de même la sacramentalité du mariage chrétien ne *résulte* pas du fait que l'homme et la femme s'aiment vraiment. C'est une chose, en effet, d'être homme et femme et de s'aimer comme il est convenable et possible de le faire, c'en est une autre que d'inclure cet amour dans le mystère de l'amour de Dieu pour les hommes. De même que l'humanité ne se donne pas le Christ dans l'histoire mais le reçoit de Dieu par le don qu'il fait de lui-même dans le « oui » de la Vierge, de même l'homme et la femme ne peuvent pas rapporter par eux-mêmes leur amour au mystère du Christ et de l'Eglise; c'est l'œuvre en eux du Christ auquel dans l'Eglise ils sont incorporés. Dès lors, seuls les baptisés, dont l'incorporation au Christ a été efficacement signifiée,

11. Nous devons beaucoup ici à l'inspiration christologique de la doctrine de Scheeben sur le caractère: *Les mystères du christianisme* (trad. Kerkvoorde), Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1948, p. 588.

peuvent en se mariant devenir le symbole réel de l'amour du Christ et de l'Eglise [12].

Par ailleurs, comme ce rapport est de pure grâce, on comprend la manière paradoxale dont les chrétiens y entrent sacramentellement.

2. Manière dont le mariage des baptisés est sacrement.

Nous avons vu que le mariage des baptisés ne devenait sacrement qu'en fonction de leur seule intention de se marier, et c'est normal. En effet, l'amour dans lequel des baptisés entrent librement par leur mariage est au pouvoir du Christ. Il l'est, non par usurpation, mais par droit de réalisation exhaustive. Nul dans l'*una caro* n'a jamais aimé, n'aime et n'aimera jamais comme l'a fait, le fait et le fera toujours le Christ comme Epoux de l'Eglise. Ici encore, ici surtout, puisqu'il s'agit de charité et d'entière perfection de l'amour, le Christ possède vraiment « la primauté » (Col. 1, 16). La conséquence s'en fait universellement sentir. Ceux qui ne sont pas encore baptisés désignent, à leur insu, cet amour comme leur attente et leur achèvement et, à leur insu encore, peuvent en bénéficier déjà. Mais les baptisés du Christ, du fait qu'ils se marient, se trouvent explicitement assujettis et sacramentellement intégrés au mystère de la Tête qui reproduit dans ses membres l'image de son mystère d'Epoux.

Appartenant au Christ, les chrétiens sont à la fois eux-mêmes et plus qu'eux-mêmes. Ils sont eux-mêmes, c'est-à-dire *sui juris* dans leur amour d'homme et de femme, et dans l'intention de se marier qui en résulte. Ils sont aussi plus qu'eux-mêmes, puisque leur baptême les fait *juris Christi*. Cette appartenance a une portée qui échappe à leur pouvoir et même à leur conscience. Dans le fait de s'aimer comme chrétiens, ils reprennent à leur compte la réalité que le Christ a d'abord assumée, en se faisant homme et en se livrant à l'Eglise. Les baptisés du Christ ne sont donc pas maîtres de la signification de leur amour. Se mariant, ils sont dépassés dans leur *acte* par la signification de leur *être*. Comme leur être est à la fois le leur et celui du Christ, leur acte — la décision de se marier — est à la fois *leur* acte et celui du *Christ*, c'est-à-dire l'intégration de leur amour dans la plénitude du sien. Cette intégration fait que le mariage chrétien, en tant qu'il est contrat, est *ipso facto* sacrement. Cet *ipso facto*, c'est l'*opus operantium* sacramen-

12. Schillebeeckx, *Le mariage est un sacrement*, p. 36, explique que la sacramentalité du mariage chrétien lui vient de sa « mission » de sanctification réciproque: « Il est un sacrement parce que ce n'est qu'à partir d'une mission divine que le mariage de baptisés peut être compris comme une « réalisation » *spécifique* du baptême, ou encore de l'amour entre le Christ et son Eglise ». C'est vrai, mais il reste encore à déterminer pourquoi *seuls* les baptisés, et non pas *tout* homme, quel qu'il soit, reçoivent cette « mission ». Il faut, croyons-nous, en venir à ce qui dans le baptême relie inconditionnellement le baptisé au Christ et qui est son caractère baptismal.

tel, c'est-à-dire le résultat du mystère du Christ en ceux qui, comme baptisés, se marient.

On peut comprendre, enfin, comment le sacrement de mariage étant le fait des baptisés ne peut être le fait que d'eux seuls.

3. *Seul le mariage des baptisés est sacramentel.*

Seuls, en effet, les baptisés appartiennent, de façon efficacement signifiée, au Christ; or, comme *seul* le Christ peut faire du mariage des hommes un sacrement chrétien, *seuls* aussi les baptisés peuvent se marier sacramentellement, c'est-à-dire recevoir du Christ que leur amour devienne un signe efficace du sien.

Une triple conséquence: a) sacramentelle; b) disciplinaire; c) pastorale, en découle.

a) Ce qui fait que le mariage est un sacrement, c'est qu'il est un contrat entre baptisés. Dès lors, il n'y a sacrement de mariage que si les deux conjoints sont baptisés. Un mariage contracté avec dispense de parité de culte ne deviendra sacrement qu'au moment du baptême du conjoint encore non baptisé, mais alors il le deviendra nécessairement [13].

b) La liberté que l'Eglise reconnaît par rapport à tout mariage non sacramentel, si l'intérêt d'un mariage sacramentel est en jeu, se trouve elle aussi justifiée. Puisque la valeur absolue du mariage vient de l'intégration du contrat des baptisés dans le mystère du Christ, partout où cette intégration n'est pas encore réalisée, l'essentiel n'est pas accompli. Au profit de cette intégration sacramentelle, l'Eglise peut dissoudre un lien conjugal dans lequel le Christ n'est pas absolument engagé, comme c'est le cas d'un mariage entre non-baptisés [14].

c) Les époux sont sûrement *ministres* du sacrement, puisque c'est leur contrat qui *est* sacrement et qu'ils sont les responsables de ce contrat. Mais, la manière dont le contrat devient sacrement échappe totalement à la volonté, au pouvoir et aux dispositions subjectives des époux. La chose se passe *ex opere operato*, c'est-à-dire dans la pure transcendance de l'action du Christ, sur la base et comme résultat de leur contrat de baptisés dans l'Eglise. Il n'est donc pas heureux de dire brutalement: les époux *se* donneront le sacrement de mariage comme si, ce qu'ils reçoivent de leur contrat, était *à leur propre disposition* de baptisés. C'est au contraire par ce qui, en eux, échappe complètement à leur pouvoir que les époux vont *recevoir* le sacrement. En *se* donnant

13. C'est une opinion théologique, la plus commune cependant. Saint Thomas la soutient en vertu du principe: « matrimonium non potest claudicare » (*Supplementum*, q. 47, a. 4). Le Père Adnès, qui mentionne l'autre opinion, tient celle-ci pour « la plus probable » (*Le sacrement de mariage*, pp. 154-155). Et de fait le signe est ici constitué par l'*union* de *deux* baptisés et non pas par la sanctification, même baptismale, d'*un seul*.

14. Tel est le fondement dogmatique du pouvoir que se reconnaît le Souverain Pontife sur des mariages de non-baptisés. A. Bride, *Le pouvoir du Souverain Pontife sur le mariage des infidèles*, dans *Mélanges en l'honneur du Cardinal A. Jullien*, dans la *Revue de Droit canonique*, t. 10-11 (1960-1961), pp. 52-101.

l'un à l'autre dans un contrat qui répond à la situation humaine où ils sont *sui juris,* ils vont le faire aussi en tant qu'ils sont *juris Christi et Ecclesiae.* Le Christ va dès lors assumer leur contrat en sacrement. Ils ne vont donc pas *se* donner le sacrement, mais le recevoir tout entier *du Christ,* à l'intérieur du contrat qu'ils vont échanger dans l'Eglise. Il vaudrait donc mieux dire: les époux échangeront le contrat dont le Christ fera un sacrement, ou plus simplement, les époux échangeront le contrat sacramentel. Sans contester qu'ils soient ministres du sacrement, on attirera mieux ainsi l'attention des fidèles sur leur stricte dépendance au Christ qui conditionne, dans l'Eglise et par elle, la sacramentalité de leur contrat et de leur amour [15].

II. CONSEQUENCES DE LA SACRAMENTALITE DU MARIAGE SUR L'AMOUR HUMAIN

L'influence sanctificatrice du Christ sur l'amour humain présuppose d'abord la réalité de cet amour: d'où la nécessité de montrer de quelle manière le sacrement implique vraiment l'amour, avant de montrer comment il le sanctifie. Sans prétendre épuiser ainsi le sujet, nous appelons ici amour: le don total et réciproque que les époux se font d'eux-mêmes, pour la constitution d'une *communauté conjugale.*

1. RÉALITÉ DE L'AMOUR HUMAIN DANS LE SACREMENT.

Le point de départ est simple. N'est pleinement indissoluble aux yeux de l'Eglise que le mariage des baptisés « ratum *et* consummatum ». Sans être, en effet, proprement sacramentelle — elle ne confère pas de grâce *ex opere operato!* — l'union des corps fait pourtant partie intégrante du signe sacramentel [16]. L'*una caro,* essentielle à l'amour humain, est donc aussi essentielle au sacrement de cet amour et ce qui symbolise, dans le mariage chrétien, l'union du Christ et de l'Eglise c'est la réalité même, spirituelle et charnelle, de l'union des époux.

Il arrive qu'une certaine manière de parler des fins primaire et secondaire du mariage donne le change sur la place réelle de l'amour humain dans le sacrement. Cette formulation semble subordonner l'amour « personnel » des époux à la fin « biologique » de la génération. Bien comprise cependant, cette doctrine ainsi énoncée est, en son fond, inattaquable. Commandé par la génération de l'homme, le « biologique » de l'amour est jusqu'en son humilité même d'une incomparable grandeur. Quant à l'amour « personnel » des époux, il reste néanmoins

15. Dans le même sens, Schillebeeckx, *Le mariage est un sacrement,* pp. 41-42.

16. Sur le rapport de l'*una caro* à la sacramentalité du mariage, voir Dom Boissard, *Questions théologiques sur le mariage,* Paris, Edit. du Cerf, 1948, pp. 79-87.

conjugal, c'est-à-dire fonction de la croissance générique de l'homme et lié à une condition charnelle qui ne saurait passer pour le dernier mot de l'amour. En tant que conjugal, l'amour disparaîtra: « neque nubent, neque nubentur » dit Jésus en parlant du monde de la Résurrection (Mt. 22, 30). Si l'amour proprement dit n'est pas transitoire — « la charité ne passe pas » (1 Co. 13, 8) — ses formes conjugales le sont. La doctrine des fins du mariage est commandée par cette évidence, non moins que par la valeur absolue du fruit de l'amour qui est l'homme engendré.

Néanmoins, étant donné l'équivoque soulevée de nos jours [17] par cette *formulation* de la doctrine des fins du mariage, et sans avoir pour autant à remettre en question son *contenu*, ne serait-il pas nécessaire de montrer davantage dans l'amour *la réalité* « sui generis » qui fonde la transmission humaine de la vie, et dans la transmission de la vie, *une norme* inviolable de l'amour conjugal?

L'amour étant ainsi posé comme le principe, le milieu et le terme de tout mariage, on verrait mieux comment la fécondité, jamais violée même si elle n'est pas toujours immédiatement visée, éclôt dans l'amour tel un fruit jugeant la valeur de l'arbre humain qui le porte. Un amour volontairement stérile, et *a fortiori* un amour violateur ou meurtrier de la vie, est un amour humainement disqualifié. Un amour qui se donne même occasionnellement le droit de frauder avec son pouvoir immanent de vie, est encore un amour privé de sa totale vérité. Il l'acquiert au contraire, quand le vœu de la plus grande fécondité raisonnablement et chrétiennement possible, s'allie en lui avec un entier respect des sources de la vie.

Une telle présentation des choses qui donne à l'amour conjugal une place essentielle s'harmonise parfaitement, semble-t-il, avec la manière dont parle le Seigneur. Il est frappant, en effet, que le Christ se taise sur le « croissez et multipliez-vous » de la Genèse et qu'il ne parle du mariage que pour défendre la fidélité de l'amour conjugal et rétablir l'indissolubilité de son lien. En réalité ce silence sur le devoir de fécondité n'est qu'apparent. En assujettissant en effet les sens à la loi de l'esprit par l'indissolubilité rétablie du lien conjugal, non seulement le Christ ennoblit l'amour humain, mais il assure à l'épanouissement de

---

17. A la source, H. Doms, *Du sens et de la fin du mariage* (trad. franç.), 1937, pp. 72-103, qui s'en prend surtout à saint Thomas. Il y aurait lieu d'analyser de plus près ce que l'on appelle trop vite sans doute le « naturalisme » des Pères. La lecture de Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III (*P.G.*, 8, 1097-1213), qui représente une doctrine étrangement classique sur la place de la génération humaine dans le plan créateur et régénérateur de Dieu, laisse une impression toute contraire. Il en va de même de la lecture d'Augustin (références notes 20 et 21), pourvu que l'on accepte de se mettre dans la perspective d'« économie » totale dans laquelle les Pères ne cessent de réfléchir. Il est urgent que nous acceptions de confronter ce que nous croyons avoir de meilleur avec ce qui nous paraît chez les Pères, de moins bon: on aura d'utiles surprises!

l'enfant l'irremplaçable stabilité familiale, stabilité qui est le plus authentique de la fidélité, enfin retrouvée, de l'amour [18].

On ne se tromperait donc pas en définissant le mariage chrétien par l'amour, pourvu que l'on inclue dans cet amour, comme il l'exige lui-même, et le devoir de toute fécondité raisonnablement et chrétiennement possible et l'entier respect de la vie. C'est un tel amour en tout cas, que le sacrement sanctifie et rend possible.

2. SANCTIFICATION DE L'AMOUR HUMAIN PAR LE SACREMENT.

Cette sanctification s'origine au baptême, passe par le commun combat de la chair et de l'esprit et assume de façon spécifique la nature.

A. *Spiritualité conjugale et baptême.*

De même que le sacrement de mariage est le résultat, au plan de l'*opus operatum*, du contrat des baptisés, en raison de leur insertion dans le Christ, de même leur sanctification dans le mariage et la spiritualité qui normalement en découle, sont la mise en pratique, au plan de l'*opus operantis*, des virtualités du baptême, au titre de la vie conjugale. La grâce du mariage est donc celle de *vivre en conjoints, dans l'Esprit, une existence de baptisés*. Toute spiritualité conjugale se fonde nécessairement sur la sacramentalité du mariage [19]. Or cette sacramentalité repose pour des baptisés, sur le fait que l'amour indissoluble des époux représente l'amour du Christ et de l'Eglise. L'axe de la ressemblance passe donc par l'amour de charité, c'est-à-dire par la dépossession de soi (1 Co. 13, 10), en laquelle le Christ aime son Eglise et se livre à elle jusqu'à la mort (Eph. 5, 25). Tel est aussi l'amour dont les époux doivent s'aimer, accomplissant ainsi entre eux la plénitude de la loi qui est la dilection (Rom. 13, 10). Ils deviennent ainsi, dans l'Eglise où le Christ les incorpore, des disciples qu'il veut bien s'assimiler (Jn. 13, 35).

Est donc irrecevable l'idée manichéenne que la vie sexuelle serait dans le mariage une activité incompatible avec la vie chrétienne. En effet, « de la même façon » que le Christ a aimé l'Eglise en se livrant pour elle dans la chair, « les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps » (Eph. 5, 28). Mais est irrecevable aussi, l'idée contraire selon laquelle la vie sexuelle aurait, dans le mariage, une vertu sanctificatrice propre et pour ainsi dire sacramentelle. Ce qui sanctifie les époux comme tous les membres de l'Eglise ce n'est pas la vie sexuelle comme telle mais *la vie dans le Christ*, c'est-à-dire la foi, « la constance et la consolation que donnent les Ecritures » (Rom. 15, 4), la charité, les sacrements de l'initiation première et continuée

18. Pour toute cette analyse sur les fins du mariage, nous devons beaucoup au Père Mogenet, dont nous citons plus loin un article.

19. H. Caffarel, *Un renouveau du mariage pour un renouveau de l'Eglise*, dans *Mariage et Concile*, n° spécial de l'Anneau d'Or, 1962, pp. 3-15.

que sont le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence. La grâce sacramentelle du mariage empêche, certes, de vivre la vie sexuelle en opposition avec la vie baptismale ou indépendamment d'elle, mais elle permet plus encore de vivre cette vie sexuelle en conformité grandissante avec la vie du Christ et les normes les plus saintement humanisantes de l'amour conjugal et parental. Le mariage ne soustrait donc pas la vie sexuelle au combat spirituel, mais il permet de l'intégrer *comme toute chose, plus que toute chose, à l'existence en Jésus-Christ*, selon le mot de S. Paul : « Quoi que vous puissiez dire ou faire, que ce soit toujours au nom du Seigneur, rendant par lui grâces au Dieu Père ! » (Col. 3, 17). On le voit : toute spiritualité conjugale exige à la base une spiritualité baptismale, dans laquelle la distinction paulinienne de la chair et de l'esprit permette en toutes choses le discernement des mœurs de la Résurrection (Col. 3, 1) et la liberté paradoxale d'une vie toujours menée sous l'instance du Christ. Car c'est pour tout chrétien, que « le temps se fait court ». « Reste donc, conclut S. Paul, que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas » : qu'à travers « la figure de ce monde qui passe » (1 Co. 7, 29-32), ils s'attachent à la réalité du Christ auquel ils appartiennent et qui ne passe pas — « le Christ le même hier, aujourd'hui, à jamais » (Heb. 13, 8) — et qu'ils laissent transfigurer leur amour en sa charité (Eph. 5, 25 et 33).

A ce prix la spiritualité conjugale saura s'ouvrir à la signification chrétienne des deux états de vie complémentaires du mariage, qui sont la *virginité volontaire*, religieuse ou ecclésiastique, et la *viduité consacrée*. Dans le premier cas, des fidèles ou des prêtres, par delà tout signe même sacramentalisé de l'amour humain, se livrent au seul amour du Seigneur, selon la sponsalité virginale de l'Eglise qui n'appartient qu'au Christ « le Sauveur du Corps » et « se soumet à lui » (Eph. 5, 23-24 ; 2 Co. 11, 2) [20]. Dans le second cas, la mort du mari, suppri-

20. Il manque de nos jours une étude sur la doctrine des Pères concernant la Virginité. Elle éclairerait singulièrement la pastorale actuelle de la vie conjugale. Signalons quelques jalons : Origène, *In Canticum Canticorum* et notamment le Prologue (*P.G.*, 13, 62-84) introduisant, selon l'Ecriture, le rapport virginité et sponsalité. Ce que saint Augustin exprimera plus tard en disant : « Nec illae quae virginitatem Deo vovent... sine nuptiis sunt ; nam et ipsae pertinent ad nuptias cum tota Ecclesia, in quibus nuptiis sponsus est Christus » (*In Johan.* IX, 2, *P.L.*, 35, 1458). Sur la doctrine d'Origène concernant la virginité, voir H. Crouzel, S.J., *Virginité et mariage selon Origène*, coll. Museum Lessianum, Section théologique, n° 58, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1963, et du même, *Die Jungfraulichkeitslehre des Origenes*, dans *Scholastik*, 1963, pp. 18-32. Saint Athanase, *De virginitate*, *P.G.*, 28, 251-282. Saint Grégoire de Nysse, *De virginitate*, *P.G.*, 46, 314-416. Saint Jean Chrysostome, *De virginitate*, *P.G.*, 48, 533-596. Saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, IV, 24, *P.G.*, 94, 1212. Chez les latins mentionnons surtout saint Cyprien, *De habitu virginum*, *P.L.*, 4, 439-464. Saint Ambroise, *De virginibus*, *P.L.*, 16, 187-232, sans compter trois autres écrits moins importants sur le même sujet. Saint Augustin, *Liber de sancta Virginitate*, *P.L.*, 40, 397-428. De nos jours, signalons J. M. Perrin, *La virginité chrétienne*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1955. On trouvera à la fin de ce livre la traduction du *Liber de sancta virginitate* de saint Augustin.

mant dans le couple la figure légitime du Christ (1 Co. 11, 3), inspire à la femme le vœu d'une consécration désormais absolue au seul Seigneur (1 Co. 7, 8) [21]. L'intelligence conjugale de ces deux états de vie, suscités par l'amour du Christ indépendamment ou au-delà du mariage, est un indice de l'authenticité spirituelle d'un foyer chrétien [22]. Ces autres manières d'entrer dans l'amour du Christ ne sont pas elles-mêmes sacramentelles puisqu'elles se dispensent de l'union de l'homme et de la femme, elles relèvent néanmoins du mystère que le sacrement de mariage, à sa manière et sans exclusive, signifie [23]. En le reconnaissant et en référant ainsi leur amour au Seigneur, les époux chrétiens montrent quelle est la source ultime à laquelle ils s'abreuvent.

---

21. Sur le veuvage consacré, l'ouvrage fondamental est encore A. Rosambert, *La Veuve dans le Droit canonique jusqu'au XIV^e siècle*, Paris, 1923. On y trouvera une bibliographie abondante sur le sujet du point de vue patristique pp. 234-237. Ne retenons ici que les latins. Le problème de la viduité est abordé par le biais des « secondes noces » qui, sans être désavouées, ne sont pas recommandées. Tertullien, *Ad uxorem*, *P.L.*, I, 1274-1304. Dans sa période montaniste, il passera à des points de vue outranciers sur le mariage. Notons à ce propos que les Pères abordent rarement *ex professo* le mariage en lui-même. Ils en traitent presque toujours en fonction de la virginité et du veuvage: ce qui n'exclut pas chez eux la profondeur des vues, puisque le mariage n'est pas, dans l'Eglise, un état de vie où s'épuise le mystère du Christ et de l'Eglise. Font exception à cette règle, chez les Grecs, saint Jean Chrysostome, notamment dans ses *trois Homélies sur le mariage*, *P.G.*, 51, 207-242, et chez les latins saint Augustin, avec le *De bono conjugali*, *P.L.*, 40, 373-396, où il répond aux difficultés qu'avaient soulevées certaines formules excessives de saint Jérôme dans son *Adversus Jovinianum*. Sur la viduité proprement dite, saint Ambroise, *De viduis*, *P.L.*, 16, 232-262, qui fait pendant à son *De virginibus*, et saint Augustin, *Liber de bono viduitatis*, *P.L.*, 40, 429-450.

22. C'est essentiellement le point de vue auquel on aime se placer de nos jours et qui est foncièrement traditionnel. H. Mogenet, *Mariage et virginité*, dans *Etudes*, t. 250-1, 1946, pp. 322-332. P. Antoine, *L'Eglise et le contrôle des naissances*, dans la *Revue de l'Action populaire*, 1958, pp. 259-278. X. Léon-Dufour, *Mariage et continence selon saint Paul*, dans *A la rencontre de Dieu, Mémorial A. Gelin*, Le Puy-Lyon, Mappus, 1962, pp. 319-329. F. X. Durrwell écrit excellemment: « Tous les sacrements sont des sacrements de virginité, car tous sont des sacrements du corps du Christ et de sa mort et de sa résurrection. Le mariage chrétien lui-même, en tant que sacrement, est destiné à virginiser l'amour terrestre » (*Dans le Christ Rédempteur*, Le Puy-Lyon, Mappus, 1960, p. 213). C'est G. Siewerth qui a écrit, de son côté, non sans profondeur: « Sans la liberté intérieure de la virginité, l'homme se perdrait dans la tendance et dans l'activité génératrice naturelle et perdrait de plus en plus l'attitude... de la filiation » (*L'homme et son corps* (trad. franç.), Paris, Plon, 1957, p. 152).

23. Rappelons le mot extraordinaire de saint Ambroise: « Docemur itaque triplicem castitatis esse virtutem: unam conjugalem, aliam viduitatis, tertiam virginitatis; non enim aliam sic praedicamus ut excludamus alias »: « Nous enseignons l'existence d'une triple vertu de chasteté: l'une conjugale, l'autre de veuvage, la troisième de virginité. Nous n'annonçons jamais l'une en excluant pour autant les autres », *De viduis*, *P.L.*, 16, 241-242. La grandeur sacramentelle du mariage ne saurait donc nous faire oublier l'excellence ecclésiale et christologique de la virginité, selon le mot de la Préface de la consécration des Vierges: « La virginité a réalisé ce que le mariage ne faisait que signifier » (cité par J. M. Perrin, *La virginité chrétienne*, p. 45). Il faudrait rattacher enfin à cet ordre d'idées le thème très augustinien de l'*Ecclesia Virgo*. Voir sur ce point M. Agterberg, *« Ecclesia-Virgo ». Etude sur la virginité de l'Eglise et des fidèles chez saint Augustin*, Héverlé-Louvain, Institut historique augustinien, 1960.

Faute de quoi, bien des « spiritualités conjugales » sont-elles autre chose qu'une idéologie, pour ne pas dire une idolâtrie inconsciente de la chair, elles qui devraient pourtant aider les époux chrétiens à entrer dans le commun combat de l'esprit contre la chair.

B. *La chair et l'esprit.*

La chair est ici la totalité de l'homme en tant que pécheur, c'est ce qui en nous ne saurait « hériter le Royaume de Dieu » (1 Co. 15, 49). L'esprit c'est la totalité de l'homme en tant que, dans le Christ, il a rompu et doit rompre avec les mœurs du péché (Gal. 5, 24). L'analyse détaillée de cette vision baptismale de l'homme demanderait de longs développements. Il faut rappeler cependant quelques traits essentiels qui éclairent les conditions de la sanctification de tout chrétien, marié ou non.

Comment parler de la chair sans dire d'abord que la priorité du plaisir est typique de l'homme charnel? Le « moi » (Rom. 7, 18) s'y donne pour norme la jouissance sensible la plus absolue et s'il le faut, la logique du plaisir aidant, la plus dissolue. « Quorum deus venter est » dit S. Paul (Phil. 3, 19; Rom. 16, 18). De nos jours, comme du temps de S. Paul, la réduction de l'homme à la chair introduit à l'idolâtrie, à moins qu'elle n'en témoigne, étant, au dire de l'Apôtre, une des formes les plus certaines du désespoir qu'elle engendre (Eph. 4, 19 selon la Vulgate). La « chair » suppose ou entraîne aussi l'oblitération complète du sens de l'au-delà (1 Co. 15, 32). La conséquence ultime est l'impossibilité de dissocier la *chair* et sa corruption (1 Co. 6, 9; 15, 50) du *corps* et de sa sainteté, car, comme le dit S. Paul, s'il est vrai que « la chair et le sang ne peuvent hériter le Royaume » (1 Co. 15, 50), il est non moins vrai aussi que « le corps est pour le Seigneur et le Seigneur est pour le corps » (1 Co. 6, 13). Comme il y a, explique encore l'Apôtre, « un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel ». Celui-là paraît dans Adam, celui-ci dans le Christ ressuscité. « Tel a été le terrestre, tels sont aussi les terrestres; tel est le céleste, tels seront aussi les célestes... Il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité » (1 Co. 15, 44... 53). Tout ceci s'accomplira *eschatologiquement* dans la gloire, mais se prépare *historiquement* dans l'Eglise, où l'Esprit lui-même engendre une humanité nouvelle (Eph. 4, 1-14). L'homme charnel le nie, car, dit S. Paul, « il n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu: c'est folie pour lui et il ne peut le reconnaître: c'est par l'Esprit qu'on en juge » (1 Co. 2, 14). Mais dans cet Esprit reçu du Christ et accepté de Lui, tout commence à s'éclairer.

Comme chrétiens en effet, « nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême dans la mort, afin que comme le Christ est ressuscité des morts à la gloire du Père, nous vivions nous aussi d'une vie nouvelle » (Rom. 6, 4). En Lui, explique encore S. Paul, vous avez appris

« qu'il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes, pour vous renouveler par une transformation de votre jugement et revêtir l'Homme Nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (Eph. 4, 22-24). Ce dépouillement de la chair ne va jamais de soi. Il est rendu plus difficile de nos jours par les nouveautés séduisantes que revêt souvent l'homme ancien. Nous avons alors un certain mal à discerner ce qui est « imposture et astuce de l'homme à fourvoyer les hommes dans l'erreur » (Eph. 4, 14), de ce qui est « noble, juste, pur, aimable, honorable, bon dans la vertu et la louange humaines » et qui doit être « l'objet de nos pensées » (Phil. 4, 8). Une chose est sûre cependant : tous nos jugements devront rester intérieurs au critère que le Nouveau Testament nous propose sur la vie dans l'Esprit. Toute réduction de l'homme, notamment, à la « psyché » non moins qu'à la chair et au sang, devra nous trouver vigilants. Si profonde que soit la terre d'où l'homme est né, elle ne saurait dispenser de la renaissance d'en haut, laquelle ne se fait jamais que dans le Christ et son Esprit. Ces certitudes paraissent parfois enfantines et formelles : elles sont pourtant de nos jours le « roc » de la fidélité chrétienne dans les complots que la chair ourdit périodiquement contre l'esprit. Aussi bien la vie dans l'Esprit est-elle toujours comme un combat dans lequel la foi et l'amour s'aguérissent, puisqu'il nous est souvent donné « non seulement de croire au Christ mais encore de souffrir pour lui » (Phil. 1, 29). Notre espérance aussi se fortifie dans la mesure où l'expérience des faiblesses de la chair et de ses tragiques résistances à l'esprit cessant de nous scandaliser inutilement, nous en venons à désirer plus ardemment « comme sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, qui transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire, avec cette force qu'il a de pouvoir se soumettre même l'Univers » (Phil. 3, 20-21).

Ainsi prenons-nous dans le Christ exactement le contre-pied des mœurs de la chair, et, sans détruire en rien notre corps, nous entrons, grâce à l'Esprit, dans les voies assurées de son accomplissement ecclésial, personnel et cosmique (Rom. 8, 18-27). On comprend donc que ce processus de patiente victoire spirituelle, dans la chair et sur elle, puisse et doive dégager du péché la *nature* elle-même.

C. *Sanctification du mariage et nature humaine.*

Nul concept n'est peut-être aussi critiqué que celui de nature quand il est appliqué — comme la chose est courante dans l'enseignement de l'Eglise — à l'homme et plus encore à l'amour humain. Peu sont aussi mal compris [24]. Et de fait, comme la Loi à laquelle elle s'apparente, la

24. Pour lutter philosophiquement contre cette incompréhension, voir tout récemment P. Antoine, *Conscience et loi naturelle,* dans *Etudes,* mai 1963, t. 317, pp. 162-183.

Nature dont parle l'Eglise n'est pas séparée du Christ. Loi et nature sont foncièrement « économiques », c'est-à-dire qu'*intégrées* à la Révélation même du Christ elles *ne* possèdent leur sens ultime et leur accomplissement *qu'*en Lui. La loi possède en effet avec le Christ un rapport intrinsèque de pédagogie (Gal. 3, 24). Par sa sainteté et par l'impuissance où nous sommes de la pratiquer (Rom. 7, 12-13), elle conduit à celui qui est sa « fin » (Rom. 10, 4). Le Christ n'est pas la Fin de la Loi au sens où il la supprime (Mt. 5, 17-19) mais au sens où il l'accomplit en donnant à ses sujets la perfection qu'elle n'a jamais su par elle-même leur procurer (Heb. 7, 19). Toute proportion gardée, il en va de même de la « nature ».

Nous prenons ici le mot « nature » au triple sens, cosmique, anthropologique et théologique que nous avons cru pouvoir déjà lui reconnaître [25]. Selon cette triple acception, la nature est le signe indestructible que l'homme reçoit tout ce qu'il *a* et tout ce qu'il *est* comme homme. Il ne se donne, en effet, à lui-même dans le monde qu'à l'intérieur d'un *donné* primordial qui l'envahit et qu'il reçoit: *la* nature, *sa* nature [26]. Si la loi est la norme et la structure de la condition humaine sous sa forme intérieure, la nature est cette condition même sous sa forme objective. Indice et pour ainsi dire « révélateur » existentiel de notre situation de créature, la nature s'identifie objectivement avec cette situation même. Sans être en l'homme un sacrement puisqu'elle n'a pas d'efficacité spirituelle par elle-même, la nature est cependant en l'homme comme un *sacramental:* elle doit lui signifier dans la liberté qu'il conquiert, la dépendance qui le conditionne. L'homme n'est pas fait pour dominer (Gn 1, 28) indépendamment de l'obligation légitime où il est d'obéir (Gn 3, 1). La nature est, en lui et hors de lui, le témoin irrécusable du paradoxe qui le constitue. Nul cependant ne vit réellement ailleurs que dans le Christ ce paradoxe qui relie l'homme à Dieu. Pas plus que la loi dont elle est inséparable, la nature n'est faite pour «tenir » en elle-même, hors du Christ en qui « tout tient » (Col. 1, 18). De même que la loi trouve dans le Christ sa fin, la nature trouve en Lui sa raison d'être ultime. Elle n'existe en fait qu'en vue de Celui qui l'assume dans l'obéissance afin de nous y transfigurer comme hommes dans sa Gloire de Fils (He 5, 7-9).

Cette divine synthèse de maîtrise et de soumission filiale, qui caractérise notre vocation d'homme, est plus que jamais menacée de nos jours dans le domaine de la sexualité. Sous prétexte qu'il a reçu ou s'est donné pouvoir sur la nature hors de lui, l'homme revendique dans la disposition de son corps une autonomie absolue. Alors qu'il est associé dans la paternité propre au pouvoir créateur de Dieu sur l'humanité, il s'y

25. *Victoire sur la mort. Eléments d'anthropologie chrétienne,* Lyon, Chronique sociale de France, 1962, pp. 126-128.

26. H. Urs von Balthasar, *Phénoménologie de la Vérité, La Vérité du monde* (trad. Givord), Paris, Beauchesne, 1952, chapitre premier: la Vérité comme nature, pp. 19-62.

représente à lui-même comme totalement affranchi. La nature dans la sexualité ne serait que matière à l'exercice de sa souveraineté et non plus signe d'une déférence nécessaire à Dieu dans le ministère de la vie... L'expérience d'immanence conjuguée qu'implique l'amour, le sens inconditionné qu'on lui reconnaît, pour ne pas dire l'interprétation libertaire, qu'on lui donne, les problèmes de tous ordres que pose par ailleurs aux foyers ou aux peuples une fécondité mal intégrée, tout ceci conduit l'homme et la femme de nos jours à s'affranchir des dépendances spirituelles que la nature, chrétiennement comprise, représente pour eux dans l'amour. Parce que ces dépendances sont à librement reconnaître, on veut y voir le signe du droit, sinon même du devoir qu'on a de les violer. Toutes les conduites contraceptives, abortives ou onanistiques pour ne rien dire ici des perversions sexuelles qui n'ont plus rien à voir avec l'amour, naissent sans doute de ce déni de la nature dans l'amour, et, en tout cas, se justifient d'abord par lui.

Dès lors, une spiritualité conjugale qui n'apprendrait pas aux époux à se sanctifier dans le respect d'une nature que le péché profane, ne serait pas une spiritualité chrétienne. Le Christ sanctifie l'amour en lui faisant découvrir les limites libératrices de son humaine condition. Dans la puissance qu'a le Seigneur de s'assujettir toutes choses, les baptisés reçoivent le pouvoir de dominer en eux les anarchies charnelles du sexe et d'entrer peu à peu dans les exigences proprement spirituelles de leur nature. Il n'y a pas l'ombre en tout ceci de naturalisme. Celui-ci vide en effet la nature de toute portée « économique » et ne peut pas même concevoir le moindre rapport de cette nature au Christ. Or il s'agit précisément ici de l'éducation des baptisés à la vie des Fils dans la condition naturelle des hommes. Intégrer spirituellement la nature dans le mystère du Christ ce n'est donc pas naturaliser le christianisme mais christianiser la nature de l'homme. Est-il donc si difficile d'en acquérir l'évidence? C'est à ce prix, en tout cas, que la sanctification des époux acquerra à son tour pour le monde une signification universelle.

III. REPERCUSSION DU MARIAGE CHRETIEN SUR L'HUMANITE

Compris comme sanctification de l'amour humain, le sacrement de mariage a sur l'humanité un triple retentissement, éthique, social et proprement chrétien.

1. RETENTISSEMENT ÉTHIQUE DU MARIAGE CHRÉTIEN.

Le désarroi moral du monde devant les problèmes de la chair est-il plus grand de nos jours que par le passé? Objectivement parlant, c'est

possible. Les Etats qui ont accepté pour des fins d'abord moralisatrices, le droit au *divorce,* se voient submergés par une société qui en fait une consommation destructrice. On risque de donner aux problèmes de *surpopulation* et de *sous-développement* des solutions contraceptives qui, en stérilisant l'amour, ne tardent pas à nourrir bien d'autres appétits que ceux des affamés. La *délinquance* juvénile qui renvoie par le miroir terni de l'enfance un reflet confondant des adultes, trouve les pouvoirs publics désemparés. Des parlements, pour préserver sans doute la vie privée de surveillances policières indiscrètes, ont pourtant semblé reconnaître droit de cité aux *perversions sexuelles* de l'antiquité... Bref par un paradoxe qui n'est étrange qu'en apparence, le moment où l'homme enregistre des résultats techniques étonnants dans la domination de la matière, est aussi celui où il déclarerait volontiers forfait devant les réclamations anarchiques de la chair. L'homme, capable d'accélérer les électrons jusqu'aux confins cosmiques de la vitesse de la lumière, est incapable par contre de freiner ses désirs. Celui qui barre la route à des millions de mètres cubes d'eau ne sait pas clôre au bon moment ses paupières (Mt. 5, 28). Le même qui ordonne au service des hommes le ruissellement des eaux des cimes détruit dans la vallée le foyer d'un ami par ses débordements adultères... Même si l'on admet par ailleurs que la psychanalyse et la sociologie approfondissent la connaissance des comportements humains, elles ne réussissent pourtant pas à en modifier moralement le cours. Heureux quand elles n'ajoutent pas encore au désarroi en nimbant de fatalité psychique ou sociale les plus explicables défaites.

Echecs et succès, qu'il ne faut ni majorer ni masquer, ne sont pas d'ailleurs du même ordre. Leur caractère simultané n'est donc pas contradictoire; il est cependant éclairant. Alors qu'il suffit dans un cas, d'une maîtrise objective des lois de la nature ou d'une description dite positive de l'homme, il faut, dans l'autre, une domination de soi-même et une sorte d'accès direct aux sources de l'esprit que l'homme risque de dire inutiles parce qu'il les trouve trop coûteuses ou qu'il se reconnaît incapable de les atteindre. Il se trouve, en effet, confronté avec des puissances qui échappent à sa liberté, aussi longtemps qu'il ne les aborde pas dans l'humilité et la patience d'un combat spirituel dont nous avons dit plus haut les conditions révélées. Ces conditions sont si déroutantes et si simples à la fois, la victoire qu'elles promettent est si loin des triomphes utilitaires ou complaisants du monde, que le scepticisme a désormais gagné les baptisés eux-mêmes... Une multitude invinciblement fidèle au salut chrétien de l'homme faisant ainsi défaut, faut-il désespérer que le christianisme transforme jamais les hommes, au plan de la moralité la plus élémentaire? Sûrement pas, si l'on a vraiment compris ce que peuvent et doivent être des foyers vraiment chrétiens.

Surnaturel en son essence, le mariage chrétien est, en effet, naturel en son signe. L'homme comme tel est donc capable de se laisser séduire

par la valeur humanisante de cette institution naturelle, pour autant qu'il la voie à l'œuvre dans son monde. Sans doute les vues chrétiennes ont beaucoup perdu de leur crédit. Tant de problèmes, tant de désirs, tant de pouvoirs, tant de scandales se sont levés en moins de cent ans aux yeux de l'homme, que les critères déjà reçus se sont trouvés comme engloutis dans son cœur ! Une expérience torrentueuse a submergé la vie. Mais la vérité peut de nouveau discipliner la vie. Il y faut des chrétiens qui, prenant appui et non repos sur les modèles les plus saints de l'Eglise, réinventent pour notre temps une fidélité, humainement convaincante, à la vérité chrétienne de l'amour. Il faut qu'ils redeviennent, en ce domaine de l'amour conjugal profané, comme ils le furent au troisième siècle en tant d'autres domaines, « l'âme du monde » [27]. S'arrachant eux-mêmes par la vie selon l'Esprit à la suffocation des sens, vivant une entière probité conjugale, courageusement respectueux de la vie, conscients des besoins spirituels de l'enfance et des conditions juvéniles de la maturité des hommes, ils rendront, par leur droiture et leur logique humaines en matière d'amour, un service spirituel sans suppléance ni concurrence possibles. Toute autre contribution *technique* pour résoudre les problèmes évoqués plus haut serait pour des chrétiens un alibi, si cette technique devait les dispenser de donner à notre monde alourdi par la chair, ce supplément d'âme dont il a besoin et que représente, entre autres, un amour humain chrétiennement intégré. Tel est sans doute le premier service d'un foyer chrétien aux hommes : il est spirituel et moral. Le second en découle : il est social.

2. INFLUENCE SOCIALE DU MARIAGE CHRÉTIEN.

L'amour humain que le sacrement sanctifie et consacre n'est pas un amour informe. Etant fonction de l'âme, il est aussi principe d'humaine incorporation. Nous ne visons pas d'abord le seul réalisme physique de l'amour conjugal, ni son rapport fondamental à l'enfant, mais le fait plus objectif encore que c'est l'amour conjugal qui donne à la société sa configuration essentielle de famille et de foyer. On oublie trop souvent ou parfois même on méprise cette morphologie première de la communauté humaine [28]. Il est bien vrai pourtant que l'amour humain, bâtisseur de foyers et de maisons, est aussi constructeur de cité et de monde. Non qu'il faille voir ou rêver la société universelle sous la figure d'un phalanstère ! La famille ne peut imposer tous ses traits aux autres formes, économiques, politiques ou culturelles de la communauté humaine. Aucune pourtant ne peut en mépriser l'essence. L'amour, responsable de la vie *naissante*, reste la norme de toutes les structures

27. *Epître à Diognète*, VI, 1, coll. Sources chrétiennes, Introduction et traduction I. Marrou, p. 65.

28. J. Lacroix, *Force et faiblesse de la famille*, Paris, Edit. du Seuil, 1948, pp. 109-125. G. Bastide, *Traité de l'action morale*, coll. Logos, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, I, 399-411 et II, 731-757.

de la vie *croissante*. Qu'il s'agisse d'économie, de politique, de religion ou de culture, l'amour, qui préside à la conception physique de l'homme, doit, en évoluant, régler encore son complet épanouissement social. L'amour n'est pas moins normatif dans l'organisme multi-cellulaire où se déploie la vie de l'homme, que dans la cellule familiale d'où elle s'élance. Une seule et même loi — l'imprescriptible unité de l'amour et de la vie — domine tous les moments du développement intégral de l'homme et de l'humanité. Jamais de vie humaine donnée sans un acte d'amour, jamais d'acte d'amour sans un respect positif des formes de la vie. Ce qui vaut dans le foyer vaut dans la société. Le monde interpersonnel revendique à tous les niveaux de sa vie un même amour de l'autre. Dès lors, quand on sait de quel respect d'autrui doit vivre en son foyer l'amour humain, on se demande comment la résultante sociale de ces milliards de centres peut donner autre chose qu'un seul amour immensément incorporé. En fait, il n'en est rien et l'on cherche avec angoisse la trace de lumière laissée dans le monde par tant et tant de ménages par ailleurs chrétiens.

L'échec partiel de ces derniers vient, sans doute, d'une ouverture imparfaite aux implications universelles de chaque amour particulier. Faute d'en avoir pris conscience, trop d'époux chrétiens florissants pour eux-mêmes, s'étiolent pour le monde. Sans avoir à jamais s'excentrer de façon dangereuse pour leur propre équilibre, ils devraient se livrer pourtant aux participations universelles que tout foyer, par le fait qu'il existe, déploie, commande et utilise. Si un amour conjugal sacramentellement sanctifié ne devient pas à sa manière un foyer d'amour universel, le tout dans la sagesse et le contre-poids constant de sa singularité propre, il s'annexera tant bien que mal à la société, mais il ne contribuera sûrement pas à une incorporation plus humaine du monde. On ne l'accusera pas sans raison de « conjugalisme ». Il manquera en tout cas l'influence sociale à laquelle, par nature, il se doit et manquera aussi son rayonnement spécifique d'Eglise.

3. RAYONNEMENT ECCLÉSIAL DU FOYER CHRÉTIEN.

Le monde où nous sommes ne croit guère à la vertu humanisante du Christ pour l'individu et pour la société, mais il croit moins encore, si possible ! à la signification de l'Eglise elle-même pour l'engendrement définitif de l'homme. Même si la méprise s'explique et souvent s'excuse, elle n'en reste pas moins tragique. En effet, l'action irremplaçable du Christ dans la genèse totale de l'homme passe historiquement par l'Eglise « laquelle est son Corps, plénitude de Celui qui remplit tout en tous » (Eph. 1, 23). Rejeter l'Eglise comme surannée ou nocive, c'est, qu'on le veuille ou non, s'aliéner du Christ dont elle est le sacrement et le signe. Or s'aliéner du Christ, c'est aussi s'aliéner de l'homme

qui ne trouve qu'en Lui son éternelle vérité. On ne peut donc mieux servir les hommes qu'en travaillant à les réconcilier avec l'Eglise en vue de leur incorporation nécessaire au Christ. Certes cette réconciliation n'incombe pas aux seuls foyers chrétiens. Elle doit être la tâche de toute l'Eglise, hiérarchie et fidèles compris. Cependant les foyers doivent y jouer un rôle primordial.

Le sacrement qui les saisit dans la décision humaine de s'aimer et de donner la vie par amour, révèle non seulement l'humanité rayonnante de Dieu qui, dans le Christ, veut et peut nous aimer comme sa propre chair ; il donne aussi aux époux le pouvoir d'aborder tous les secteurs du monde en hérauts conjugués de l'amour de Dieu et des hommes. A force de se laisser transfigurer eux-mêmes par cet amour, ils en imposeront la bienfaisante lumière dans les rites humains les plus réfractaires d'abord à sa vertu. Représentants de Dieu au nom de leur amour humain sacramentellement assumé, ils témoigneront que la réconciliation du monde et de l'Eglise, dont l'urgence est non de prestige mais de salut, se fait et se fera en Jésus-Christ sous le signe de l'homme divinement respecté. Le monde croira au Dieu d'amour quand ses prophètes en seront eux-mêmes ses images, ses serviteurs et ses enfants.

Dans ces conditions l'apostolat des époux s'origine d'abord comme doit le faire toute leur spiritualité, dans la sacramentalité de leur situation conjugale. Ils ont à manifester dans leur vie le mystère qui les constitue dans le *sacrement*. Leur premier apostolat est donc de renvoyer, par leur existence chrétiennement vécue, au mystère transcendant qui spirituellement les définit. Intégrés dans l'Eglise comme époux, c'est-à-dire au titre le plus humain de leur amour, ils sont, dans le monde, des annonciateurs qualifiés de l'amour de Dieu pour le monde. A une humanité redevenue ou restée analphabète des leçons de la foi, ils réapprendront à épeler, dans le syllabaire de la vie, la page d'amour que Dieu dans son Christ ne cesse d'y inscrire et dont ils sont eux-mêmes de vivants épisodes.

Cette mission est si profonde, si simple, si vraie, si nécessaire, si grande aussi, qu'il faut se demander au terme de ces quelques réflexions, comment des époux chrétiens peuvent ne pas vivre de leur sacrement de mariage, comme les prêtres doivent vivre de leur sacerdoce ! C'est sans doute que tant de richesses sont souvent ignorées de ceux-là même qui en bénéficient. Ces quelques lignes sont faites pour remédier à leur manière à une si dommageable ignorance.

Lyon (Rhône) G. MARTELET, S.J.
4 Montée de Fourvière.