NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 N° 4 1976

Mariage et Eucharistie

Antonio AMBROSANIO

p. 289 - 305

https://www.nrt.be/en/articles/mariage-et-eucharistie-1123

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Mariage et Eucharistie

La théologie du mariage ne peut faire abstraction de l'Eucharistie, car l'un est lié à l'autre par un rapport qui n'est pas superficiel ni secondaire. De quel genre de lien il s'agit, on l'entrevoit aisément ; cependant notre savoir théologique à son sujet laisse encore à désirer. Cette relation ne se limite certes pas et n'est pas réductible au niveau de la célébration liturgique. Située plus profondément, elle est de nature sacramentelle, en ce sens que le mariage trouve dans sa référence à l'événement eucharistique la signification qui le spécifie comme sacrement ; autrement dit, l'Eucharistie éclaire et fonde la qualité sacramentelle du mariage chrétien.

En prescrivant que d'ordinaire *(ex more)* le mariage soit célébré au cours de la messe (*SC* 78), la Constitution de Vatican II sur la Liturgie évoque le principe du lien qui rattache le mariage à l'Eucharistie. Mais cette norme liturgique, qui regarde d'ailleurs l'ensemble des sacrements, s'appuie sur la théologie selon laquelle tous ceux-ci tiennent leur efficacité du mystère pascal de la Passion, Mort et Résurrection du Christ (*SC* 61) et plus immédiatement de l'Eucharistie, mémorial de ce mystère (*SC* 47). C'est en effet l'Eucharistie qui ne cesse d'assurer à l'Eglise vie et croissance, comme l'affirme le concile (*LG* 26), et les sacrements lui sont étroitement liés (*PO* 5). C'est de tout temps, peut-on dire, que l'Eglise a reconnu dans sa pratique et son enseignement l'existence d'un certain rapport entre l'Eucharistie et chacun des autres sacrements, et plus précisément une relation qui ordonne ceux-ci à celle-là comme à leur fin et au lieu (rite) où tous se célèbrent et atteignent leur achèvement [1]. La chose est très claire en ce qui concerne les sacrements de l'initiation chrétienne. En termes plus précis, le concile de Trente présente l'Eucharistie comme le sacrement par excellence, en raison d'un

1. Saint Thomas, S. Theol. III, qu. 65, a. 3.

titre singulier : elle contient l'auteur même de la sainteté, à la différence des sacrements qui n'en portent que la vertu (Dz.-Sch. 1639). Sans forcer ni les textes ni les intentions, on peut découvrir dans l'ordre ainsi établi entre les divers sacrements de l'Eglise plus qu'une simple hiérarchie de dignité et de perfection : la réalité même d'une structure organique, fondée sur le fait que le Christ est substantiellement présent dans l'Eucharistie tandis que dans les autres sacrements son action s'exerce par une sorte de participation instrumentale. Ainsi, sur le plan de l'analogie et touchant cette comparaison entre les sacrements, saint Thomas justifiait la prééminence de l'Eucharistie par le principe « Semper... quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem », après avoir établi par ailleurs que dans l'Eucharistie « continetur ipse Christus substantialiter ; in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo » [2].

Toutefois, quand il s'agit du mariage, encore qu'on ne puisse nier son rapport théologique à l'Eucharistie, et surtout si notre considération veut atteindre le niveau de l'institution sacramentelle elle-même et sa structure intime, il est plus difficile de faire voir clairement cette connexion, parce que le mariage plonge ses racines dans la création (*Gn 2,* 23 ss) avant de s'insérer dans l'économie sacramentelle de la rédemption. Sans doute est-ce cette sécularité originaire de l'institution matrimoniale qui a contribué à retarder la prise de conscience de son caractère sacramentel spécifique.

Le présent essai de réflexion théologique et pastorale voudrait, d'une part, servir à ranimer l'intérêt pour une recherche sur le sacrement du mariage à partir de l'Eucharistie et contribuer, dans l'optique du mystère eucharistique, à une exploration théologique de la signification sacramentelle si riche du mariage ; d'autre part, ces pages pourraient amorcer des suggestions en vue d'une évangélisation plus adéquate de nos jours en matière de mariage.

1. Le mystère de Cana

Ici notre intérêt se porte non pas sur le miracle considéré comme prodige opéré par Jésus aux noces de Cana (*Jn 2,* 1-11), mais sur le mystère dont il est porteur. Le terme même de *semeion* ou signe, par lequel l'évangéliste désigne le fait, suggère l'idée de symbole et de mystère. Nous n'avons pourtant pas l'intention de reprendre les difficultés bien connues que rencontre l'interprétation du récit johannique, laquelle reste actuellement ouverte à toute sorte de solutions — et moins encore de nous aventurer dans l'exégèse du fameux verset 4 : « Quid mihi et tibi, mulier ? Nondum venit hora mea ».

2. *Ibid.* Cf. III. qu. 62. a. 4 ad 3 ; a. 5.

Mais on nous permettra d'appuyer sur cet épisode, justement qualifié de « parabole », une réflexion de caractère théologique mettant à profit la polyvalence de la signification enveloppée dans le *semeion* johannique.

Le mot *semeion* et donc la notion de « signe » sont loin d'être marginaux, on le sait, dans le quatrième évangile ; ils appartiennent au tissu même de l'« évangile spirituel » et en livrent comme le fil conducteur, depuis la naissance de la foi des disciples (*2,* 11) jusqu'à l'épilogue (*20,* 30). Par-delà les événements Jean introduit le lecteur à leur signification spirituelle et théologique et jusqu'aux mystères divins eux-mêmes. Pour lui, point d'alternance ni de simple juxtaposition ou parallélisme entre l'histoire et la foi ; elles interfèrent constamment, renvoient l'une à l'autre, se trouvent toujours l'une dans l'autre. Nous dirons même que pour le quatrième évangéliste l'histoire est chargée de prophétie ; elle est déjà eschatologie. Les *semeia* ou signes, ce sont les miracles ; mais Jean les appelle aussi *erga,* des « œuvres ». Sous ces deux vocables, il s'agit d'une même réalité concrète ; cependant le terme de « signe » attire l'attention sur ce qui, dans le fait rapporté, échappe à la compréhension immédiate, et donc sur le mystère qui s'y cache [3].

Le miracle du vin aux noces de Cana se présente chez Jean comme le premier des signes accomplis par Jésus (v. 11). Dès qu'on situe cette particularité dans le développement général de l'évangile, on lui trouve un sens combien prégnant par rapport à l'*heure* (v. 4) qui, à partir du commencement (*archè,* v. 11), va vers la parfaite consommation (*tetelestai - consummatum est : 19,* 30). Toutefois, dans l'épisode de Cana, ce qui stimule notre réflexion et nous frappe plus spécialement, c'est la circonstance des noces où s'accomplit le miracle. D'où la question toute naturelle : faut-il considérer comme accidentel le fait que Jésus inaugure la série de ses miracles au cours d'une célébration nuptiale, ou bien devons-nous y déceler un lien profond, inaperçu au premier regard ?

Si, dans la narration du miracle de Cana, le lecteur borne son attention tantôt à tel mot ou verset, tantôt à tel autre, le sens global du texte ou de l'épisode lui échappera forcément. A ses yeux le thème des noces semblera n'appartenir qu'à une sorte de cadre extérieur, sans relation intime avec le changement de l'eau en vin, prodige qui constitue véritablement le point central du récit. Dans l'optique d'une lecture ainsi fragmentée, les noces seront pure occasion du miracle ; tout au plus pourra-t-on les regarder comme référées à ce dernier mais demeurant extrinsèques à l'événement prodigieux — comme la réalité matérielle et terrestre à l'égard de ce qui est spirituel et céleste, comme ce qui vient d'abord à l'égard de ce qui suit. A s'en tenir à cette manière de voir, on limite gravement le champ de l'intelligence globale et profonde du signe de Cana, et même on met obstacle à celle-ci. Est-il besoin de le rappeler : la préférence pour telle interprétation du signe ne peut jamais être exclusive des autres interprétations possibles. Une position intransigeante rétrécirait l'horizon de notre lecture de l'évangile de Jean, dont le caractère

3. H. VAN DEN BUSSCHE, « La structure de Jean I-XII », dans *L'Evangile de Jean.* Etudes et problèmes. Coll. *Recherches bibliques,* 3, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, p. 79 ss ; D. MOLLAT, S.J., « Le semeion johannique », dans *Sacra Pagina.* Miscellanea Biblica..., 2, coll. *Biblioth. Eph. Th. Lov.,* 12, Paris, Lecoffre-Gabalda - Gembloux, Duculot, 1959, p. 209-218 ; L. CERFAUX, « Les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu selon l'évangile de S. Jean », dans *L'attente du Messie,* coll. *Recherches bibliques,* 7, 1958, p. 131-138.

prégnant, au niveau du vocabulaire comme sur le plan des faits rapportés, invite constamment à tendre, au-delà du sens déjà saisi, vers la richesse inépuisable du mystère annoncé [4].

Dans le récit de Cana, la circonstance des noces appartient donc à la structure même du signe, qui se définira « signe nuptial » ; celui-ci sert de support au mystère, mais de plus il y est entièrement enveloppé ; il représente l'histoire et il est historique, mais il est totalement orienté vers la prophétie. Refusant ainsi de traiter comme fortuit l'événement nuptial, nous tiendrons le fait naturel pour assumé en qualité de type et signe du mystère. Pour autant nous ne songeons pas, c'est bien clair, à situer dans les noces de Cana l'institution sacramentelle du mariage chrétien. Le mariage de Cana se célébrait suivant le modèle offert par le prototype originel du couple Adam-Eve, et en cela il ne comportait aucun élément de nouveauté ; en revanche pareil élément se trouve dans la présence de Jésus, de sa Mère et de ses disciples, qui conférait à ces épousailles une signification prophétique, messianique et sacramentelle [5]. En d'autres termes, quand à Cana se concluait, avec sa valeur de signe, l'union des époux selon le modèle ancien de la création, une autre union était annoncée : les noces du Christ avec l'Eglise, qui offriraient le nouveau prototype et modèle du mariage chrétien. Celui-ci sera pour cette raison « sacrement » de l'union du Christ avec l'Eglise.

Dans le changement de l'eau en vin à Cana de Galilée, le P. F.-M. Braun [6] découvre une sorte de parabole de l'événement décisif et total du Nouveau Testament, consistant dans le passage de la Loi ancienne à la loi de l'Esprit où elle atteint son accomplissement. En réalité, cet événement trouve dans le thème des noces une manière de s'exprimer plus efficace, plus fidèle aussi à une tradition biblique qui va des prophètes (*Os 2,* 19 ; *Is 54,* 4 ss ; *62,* 4 ; *Ez 16,* 7 ss) et du Cantique des Cantiques (*5,* 1) à l'Apocalypse (*21,* 2). Sans nul doute les évangiles comparent Jésus à l'époux (*Mc 2,* 19) et le Royaume de Dieu y est décrit comme un festin de noces (*Mt 22,* 1-14 ; *Lc 14,* 8-11). Que dans l'épisode de Cana Jésus soit présenté comme le nouvel « époux » attendu, cela ne semble pas moins certain — encore qu'insuffisamment pris en consi-

4. Osc. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Evangile johannique.* La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive, coll. *Etudes d'histoire... de Strasbourg,* 42, Paris, P.U.F., 1951 ; et spécialement *Der joanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums,* dans *Theol. Zeitschr.* 4 (1948) 360 ss. Nous nous sommes occupé de ce problème dans *L'eucaristia nell'esegesi di O. Cullmann,* Naples, D'Auria, 1956, p. 99 ss.

5. Saint Augustin interprète ainsi la présence de Jésus aux noces de Cana : « Quod Dominus invitatus venit ad nuptias, etiam excepta mystica significatione, confirmare voluit quod ipse fecit nuptias... Ac per hoc ergo Dominus invitatus venit ad nuptias, ut conjugalis castitas firmaretur, et ostenderetur sacramentum nuptiarum : quia et illarum nuptiarum sponsus personam Domini figurabat » (*Tract. in Joann. Ev. 9, 2 ; PL* 35, 1458-1459).

6. F.-M. BRAUN, *La Mère des fidèles,* Paris-Tournai, Casterman, ²1954, p. 69 ss. Voir aussi Alfr. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes,* coll. *Regensburger Neues Testament,* 4, Ratisbonne, Pustet, ²1957, p. 77.

dération jusqu'ici. Il se substitue à l'époux de Cana dans le rôle qui revient proprement au nouveau marié dans un banquet de noces, en pourvoyant les convives de vin fin en abondance (v. 10). Suppléance mystérieuse et imprévue, qui fait songer aux richesses des temps messianiques [7]. Le vin est un élément spécifique du repas messianique ; dans le contexte à la fois miraculeux et nuptial de Cana, il suggère naturellement l'idée de la coupe eucharistique et du festin eschatologique (*Mt 26, 29*).

De plus, si Jésus est l'époux des temps nouveaux, l'épouse que concerne la promesse est représentée à Cana par les disciples qui « crurent en lui » (v. 11), prémices de la communauté des croyants, et surtout par celle qui est le membre le plus noble et la figure de l'Eglise, Marie, la Mère de Jésus (v. 1). Celle-ci intervient dans le signe nuptial figurant la nouveauté de l'union du Christ avec l'Eglise, par une démarche maternelle qui est toute discrète et à peine esquissée, tandis qu'à l'heure de la Croix sa mission de mère (*19, 22*) sera manifestée à tous. La présence de Marie annonce et réalise la nouveauté, parce qu'elle est la Vierge des commencements et des transitions, se tenant à la charnière entre l'Ancien Testament et le Nouveau, la vie privée et la vie publique de Jésus, la croix et la résurrection, la foi de la première communauté des disciples et l'Eglise de la Pentecôte [8]. Pour A. Feuillet [9], Cana est un symbole de l'Alliance nouvelle qui sera instaurée à l'heure de la Passion, qui est l'heure proprement dite de Marie, l'heure aussi de l'Eglise et des sacrements. En somme, on dirait que l'évangéliste a mis dans la bouche de Jean-Baptiste son propre commentaire de l'épisode de Cana, quand un peu plus tard le Précurseur rend à Jésus ce témoignage : « Qui a l'épouse est l'époux ; mais l'ami de l'époux, qui se tient là et qui l'entend, est ravi de joie à la voix de l'époux. Voilà ma joie ; elle est maintenant parfaite » (*Jn 3, 29*).

Il reste encore à nous demander : trouve-t-on à Cana une allusion certaine à l'Eucharistie ? Le problème est ancien, on le sait ; il n'a pas reçu de solution unanime et on ne saurait administrer catégoriquement une réponse affirmative ou négative. Aux événements mêmes, semble-t-il, est inhérent un rapport qui réfère le miracle de Cana au mystère eucharistique, au moins du fait que de part et d'autre s'opère un changement, là de l'eau en vin, ici du vin au sang du Christ. On ne peut cependant décider avec certitude s'il s'agit d'une référence a posteriori, résultat de l'interprétation de l'Eglise réagissant à son expérience de l'Eucharistie, ou si elle est intentionnellement marquée par l'évangéliste la tirant du développement même des faits. Dans l'étude citée plus haut sur les sacrements dans l'évangile de Jean, O. Cullmann, avec divers auteurs anciens et modernes, voit dans le miracle de Cana une référence à l'heure

7. Cf. P. LEBEAU, *Le Vin nouveau du Royaume.* Etude exégétique et patristique..., coll. *Museum Lessianum,* Section biblique, 5, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1966.

8. André MANARANCHE, *L'Esprit et la Femme,* Paris, Seuil, 1974, p. 147 s., citant R. LAURENTIN, *La Mère de Jésus dans la vie chrétienne,* dans *Croire aujourd'hui* 147 (1972) 545.

9. André FEUILLET, *L'heure de Jésus et le signe de Cana,* dans *Eph. Th. Lov.* 36 (1960) 19-21 (étude reprise dans *Etudes johanniques,* coll. *Museum Lessianum,* Section biblique, 4, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1962, p. 29-31).

de la Croix, qui posera le *fondement de l'Eucharistie*. Les noces de Cana pourraient avoir une signification sacramentelle analogue à celle de la multiplication des pains. Cette typologie eucharistique trouverait une confirmation précieuse dans la tradition patristique. Cyrille de Jérusalem, par exemple, s'exprime en ces termes dans une de ses catéchèses mystagogiques : « Le Christ a changé l'eau en vin, qui est apparenté au sang, à Cana de Galilée. Et nous considérerions comme peu digne de foi qu'il ait changé le vin en son sang ? Convié à des noces corporelles, il a accompli ce miracle. Et nous ne confesserions pas bien davantage qu'il a donné aux fils de la chambre nuptiale la jouissance de son corps et de son sang ? » [10]. L'accent est mis à la fois sur le symbole du vin et sur celui des noces, remarque ici J. Daniélou, qui en dégage une double référence à l'Eucharistie : « Le vin en désigne le signe visible, les noces marquent que dans l'Eucharistie se consomme l'union nuptiale du Christ et de l'Eglise dans l'âme du chrétien » [11].

Assurément le rapprochement des deux éléments, vin et noces, si étroitement associés — le vin fait partie du repas de noces — oriente la réflexion dans le sens d'un symbolisme eucharistique appuyé sur la ressemblance entre le miracle du vin et le mystère du sang et certainement sur l'événement des noces comme préfigurant l'union du Christ avec l'Eglise, union toujours représentée, réactualisée, dans le repas eucharistique. Le P. Lagrange [12] se bornait à voir dans le miracle de Cana « probablement un acheminement vers l'Eucharistie » — et peut-être est-ce l'interprétation la plus juste si l'on se place au point de vue de l'évangéliste ; mais précisément cet « acheminement » en direction de l'Eucharistie, nous ne le restreindrions pas au seul élément « vin », mais nous l'attribuerions au symbole nuptial tout entier. En un mot, Cana annonce le mystère nuptial du couple nouveau Christ-Eglise, qui, dans le repas eucharistique, se retrouvera comme dans le « banquet nuptial de l'amour » (prière de la messe *in Cena Domini*).

2. *Comment, dans l'ordre sacramentel, l'Eucharistie fonde le mariage*

L'histoire de la théologie nous l'apprend : avec le temps l'Eglise a pris du caractère sacramentel du mariage une conscience de plus

---

10. *Catech.* 22, *Myst.* IV ; *PG* 33, 1098-1100.

11. *Bible et liturgie.* La théologie biblique des Sacrements..., coll. *Lex orandi*, 11, Paris, Cerf, 1951, p. 296. L'auteur examine aussi une autre tradition ; il rappelle p.ex. Tertullien, qui voit dans Cana une figure du baptême — opinion partagée par O. Cullmann.

12. M.-J. LAGRANGE, O.P., *Evangile selon saint Jean*, coll. *Etudes bibliques*, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1948, p. 60.

en plus vive. Sans doute le mariage est-il avant tout une réalité humaine fondée sur l'amour réciproque des époux ; mais cette réalité humaine et séculière acquiert un enracinement sacramentel dans le baptême ; autrement dit l'état d'incorporation au Christ dans l'Eglise confère à l'amour conjugal une qualification et une orientation fondamentalement sacramentelles. Cette considération pourrait également valoir, il est vrai, en ce qui concerne les autres sacrements, le baptême constituant « ianua sacramentorum » ; mais il faut souligner de façon plus spécifique le fait que le baptême confère un sens sacramentel à la vie du chrétien tout entière. Aussi en parlant du baptême n'entendons-nous pas seulement le rite sacramentel, mais toute la réalité baptismale vivante de l'initiation chrétienne, qui culmine dans l'Eucharistie. De celle-ci viennent le sens et l'efficacité du rite baptismal : ce dernier en effet marque le baptisé du sceau de l'Alliance, qui trouvera dans l'Eucharistie son plein accomplissement et sa perfection [13]. On voit par là que, directement pour le baptême, analogiquement pour les autres sacrements, y compris le mariage, l'Eucharistie est principe et fin de l'économie sacramentelle de l'Eglise. Ainsi, par-delà le baptême, sacrement initial, il y a l'Eucharistie, fondement de tous les sacrements.

Or, sans nul doute, le mariage chrétien est enraciné, quant à sa nature sacramentelle, dans l'état de baptisé des conjoints ; ceux-ci, indépendamment de la différence sexuelle, sont l'un et l'autre signes de l'amour du Christ pour l'Eglise, en vertu du caractère baptismal qui les configure au Christ ; mais aussi ils révèlent, d'autre part, la face ecclésiale du mystère de l'alliance baptismale, l'aspect d'amour de l'Eglise pour le Christ — cela selon une dimension que nous dirons personnelle [14]. En d'autres termes, dans le baptême la sacra-

13. Saint THOMAS, *S. Theol.* III, qu. 63, a. 6 ; qu. 73, a. 3 ; qu. 75, a. 1. Le Docteur Angélique formule cette précision : « baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi prout homo regeneratur in Christo virtute passionis eius. Sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi prout homo perficitur in unione ad Christum passum » (*ibid.*, qu. 73, a. 3 ad 3).

14. A ce sujet il convient de rappeler, et non sans insistance, que la réalité sacramentelle du mariage s'enracine dans le baptême des deux époux, de telle sorte que tous les baptisés doivent reconnaître dans leur baptême la source de leur vocation chrétienne propre (vocation au mariage non moins que vocation au sacerdoce ministériel) et l'orientation sacramentelle de leur existence. En particulier, les époux chrétiens sont, nous le savons, ministres du sacrement de mariage en vertu du sacerdoce baptismal, et par suite le pacte conjugal (au niveau de la communauté à deux) exige et suppose l'alliance personnelle contractée avec le Christ dans le baptême. C'est aussi pourquoi on estime qu'un mariage naturel, c.-à-d. contracté sans qu'il y ait eu baptême, devient *ipso facto* sacrement si les conjoints reçoivent le baptême. Dès lors on se demande quelles sont sur le plan théologique la signification du fait que pour le seul sacrement de mariage les sujets en sont aussi les ministres, et la raison de ce fait. Se fonde-t-on sur une conviction théologique touchant le mariage-sacrement ou bien faut-il voir dans cette doctrine une influence de la conception du mariage-contrat ? C'est une question à approfondir à la

mentalité du mariage possède un enracinement éminemment personnel — ce qui n'exclut point, nous tenons à le rappeler, la dimension ecclésiale ; mais du côté du seul baptême n'apparaît pas de fondement suffisant pour la signification communautaire propre au mariage et en vertu de laquelle il manifeste et réactualise le mystère du Christ et de l'Eglise dans la dualité de l'époux et de l'épouse. Tandis que dans l'Eucharistie le mariage rencontre son enracinement spécifiquement sacramentel communautaire, et plus expressément ecclésial, parce que dans l'Eucharistie se célèbre l'union nuptiale du Christ avec son Eglise.

L'Eucharistie est bien certainement le sacrement de l'amour sponsal du Christ pour l'Eglise ; en elle le Christ se rend personnellement présent dans sa donation totale à l'Eglise et en vue de l'Eglise, c'est-à-dire pour la construction du Royaume ; à l'Eucharistie le rayonnement sacramentel de la vie chrétienne doit de signifier et de porter la présence permanente du Christ dans le monde [15].

a. *L'Eucharistie est le banquet nuptial de l'Alliance du Christ avec l'Eglise.* Le thème de l'Alliance (hébr. *berit* - gr. *diathèkè*) nous renvoie directement à la tradition vétérotestamentaire, pour laquelle l'Alliance est un pacte qui établit un lien entre les deux contractants. Non pas un simple contrat bilatéral où les deux parties s'associent sur pied d'égalité. Dans l'Alliance l'initiative divine a la priorité ; à ce titre l'Alliance est la Promesse et le don gratuit de Dieu à son peuple.

Mais un caractère particulièrement important de l'union née de l'Alliance, c'est sa note sponsale. Les rabbins considéraient l'Alliance du Sinaï comme la célébration des épousailles de Yahvé avec Israël, la *torà* représentant le contrat de mariage [16]. Plus tard, à l'image de l'Alliance-noces s'ajoutera celle du banquet. Ainsi un

---

lumière de la théologie actuelle du sacerdoce baptismal. Il en résulterait un précieux apport à la théologie du mariage. Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne notre thème mariage-Eucharistie, il nous paraît important de remarquer que les époux chrétiens, par rapport au sacrement du mariage, exercent de façon privilégiée leur sacerdoce baptismal. — Sur le rapport entre mariage et baptême, voir O. CASEL, *Le bain nuptial de l'Eglise,* dans *Dieu vivant* 4 (1945) 43-50.

15. A don Giuseppe COLOMBO revient le mérite d'avoir formulé à ce sujet des réflexions judicieuses et valables : « Il sacramento del matrimonio », dans *Matrimonio e famiglia oggi in Italia,* Turin, Borla, 1969, p. 103-118. La théologie n'a pas encore approfondi le rapport entre Eucharistie et mariage ; il y a là tout un chapitre à écrire. A l'étude de G. Colombo on peut ajouter les quelques pages consacrées au problème par P. ANCIAUX, *Le Sacrement du mariage.* Aux sources de la morale conjugale, coll. *Etudes de théologie sacramentaire,* Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1961 ; et récemment par A. MANARANCHE, *Ceci est mon corps,* Paris, Seuil, 1975, p. 105-107, 142-152.

16. E. STAUFFER, *gameô,* dans *TWNT,* édit. G. KITTEL - G. FRIEDRICH, Stuttgart, Kohlhammer, 1933, I, 652.

trait des temps messianiques, c'est l'accomplissement définitif du banquet nuptial de l'Alliance Nouvelle (*Jr 31,* 31). Et Jésus a désiré ardemment de prendre ce repas (*Lc 22,* 15), où il scelle dans son sang l'Alliance Nouvelle (*Lc 22,* 20).

Enfin le rapport qui associe au thème de l'Alliance l'idée du sang souligne la réalité sacrificielle de l'Alliance elle-même. Dans l'Eucharistie nous avons donc, bien sûr, un banquet nuptial, mais, précisément parce qu'il célèbre les noces de l'Alliance, il est en même temps un banquet sacrificiel ; et même, dirait-on, c'est parce qu'il est sacrificiel qu'il est le banquet nuptial de l'amour du Christ pour l'Eglise. Le sacrifice de l'Alliance Nouvelle représente l'amour conjugal, définitif et total, qui lie le Christ à l'Eglise [17]. La vie même de Jésus est le prix que lui coûtent ses noces avec l'Eglise (*Ep 5,* 25). Bref, le mystère sponsal du Christ et de l'Eglise s'accomplit dans le mystère pascal, rendu présent et toujours actuel dans l'Eucharistie.

Dès lors on saisit immédiatement, à partir de la notion d'alliance, l'analogie spécifique, d'ordre sacramentel, qui rapproche de l'Eucharistie le mariage chrétien, et l'influence déterminante que l'Eucharistie est appelée à exercer, selon l'économie sacramentelle instituée par le Christ, sur le mariage comme représentation historique et image de la réalité-archétype qu'est l'Alliance sponsale Christ-Eglise. Cette référence du mariage contrat-sacrement à l'Eucharistie-Alliance sponsale apporte déjà à la théologie des éléments notables qui engagent à un approfondissement plus adéquat de la signification sacramentelle du mariage chrétien. Pareil approfondissement est instamment réclamé aujourd'hui, en réaction contre le recours parfois excessif à des catégories juridiques dans la manière de définir la nature du lien conjugal [18].

Ensuite l'Eucharistie et le mariage se trouvent référés ensemble au mystère pascal ; chacun de ces deux sacrements célèbre, selon sa signification propre, un même mystère nuptial, celui des noces du Christ avec l'Eglise, réellement contenu dans le mémorial du sacrifice eucharistique et sacramentellement représenté dans le mariage chrétien. La même Alliance Nouvelle s'accomplit dans le mariage et dans l'Eucharistie : le mariage est signe efficace de cette Alliance, symbolisée par l'amour réciproque et indissoluble des époux (on

17. J. LÉCUYER, C.S.Sp., *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance,* Le Puy, Mappus, 1962, p. 247 ss.

18. Cf. H. RONDET, *Introduction à l'étude de la théologie du mariage,* coll. *Théologie pastorale et spiritualité,* 6, Paris, Lethielleux, 1960 ; Ed. SCHILLEBEECKX, O.P., *Le mariage est un sacrement,* coll. *Etudes relig.,* 750, Bruxelles, Pensée Cath., 1961 ; et *Le Mariage.* Réalité terrestre et mystère de salut, I, coll. *Cogitatio fidei,* 20, Paris, Cerf, 1966 ; C. COLOMBO, « Il matrimonio sacramento della Nuova Legge », dans *Matrimonio e verginità.* Saggi di teologia, coll. *Hildefonsiana,* Venegono Inf., La Scuola Catt., 1963, p. 445-491.

l'a remarqué : en français on appelle « alliance » l'anneau nuptial) ; l'Eucharistie est comme le banquet où l'on fête vraiment et proprement cette Alliance et qui aura son prolongement à la table du foyer, dans le repas familial ; — on peut voir là une expression de la continuité qui rattache les innombrables couples chrétiens au couple archétype Christ-Eglise. C'est pourquoi, quand les époux chrétiens contribuent par un amour indéfectible et généreux à bâtir la communauté fraternelle de charité, ils deviennent, comme l'affirme Vatican II, « témoins et coopérateurs de la fécondité de l'Eglise notre Mère, en signe et participation de l'amour que le Christ a porté à son Epouse et qui l'a fait se livrer pour elles » (*LG* 41). Toujours présent dans l'Eucharistie, cet amour par lequel le Christ se livre à la mort constitue la source — et pas seulement le modèle — de l'amour conjugal chrétien que le mariage donne aux époux comme la grâce sacramentelle qui lui est propre.

De plus c'est dans cette représentation et cette participation de l'amour du Christ pour l'Eglise, prérogative des époux chrétiens, que consiste, semble-t-il, le caractère pascal du sacrement de mariage. Avant que le mystère de mort et de résurrection du Christ — il ne s'agit pas d'une participation à la passion du Christ comme « peine » — soit existentiellement reproduit dans la vie des époux, le mystère pascal, déclare saint Thomas, se rend présent dans le mariage chrétien bien plutôt et surtout comme participation à la « charité » en vertu de laquelle le Christ a souffert afin de s'unir l'Eglise comme épouse [19].

Toujours à partir de l'idée d'alliance, on peut relever encore l'aspect nuptial de l'Eucharistie dans le geste éminemment expressif d'amour par lequel Jésus, au cours du repas, présente à manger son corps (« prenez et mangez mon corps ») comme en une offrande nuptiale, à laquelle doit correspondre, de la part de l'Eglise et de chacun des chrétiens, l'offrande de leur propre corps, selon l'exhortation de saint Paul (*Rm 12,* 1-2). Mais de manière plus directe le don que par l'Eucharistie le Christ-Epoux fait de son corps à l'Eglise-Epouse rappelle aux époux chrétiens d'avoir à se donner et à s'accueillir réciproquement. Au fond les deux sacrements, Eucharistie et mariage, semblent coïncider dans l'expression d'un même réalisme [20]. Précisément à ce titre le mariage chrétien n'est pas une simple figure de l'union du Christ et de l'Eglise, « mais bel et bien un de ses modes d'accomplissement les plus institutionnels et les plus effectifs, un sacrement » [21].

---

19. *S. Theol.* Suppl., qu. 42, a. 1 ad 3.
20. Cf. A. Manaranche, *Ceci est mon corps,* p. 105 et 145.
21. J. de Baciocchi, S.M., *Structure sacramentaire du mariage,* dans *NRT* 74 (1952) 926. Cf. *Mariage et sacrement du mariage,* Paris, Centurion, 1970.

b. *L'Eucharistie est ordonnée à l'Eglise* et à la construction du Royaume. Cette assertion découle du développement précédent ; on peut dire aussi bien qu'elle est intrinsèquement liée à la notion même d'Alliance. En effet, l'Alliance actualisée dans l'Eucharistie est pour l'Eglise, elle la construit et même elle la fonde. Car ce qui donne au repas eucharistique son sens nuptial justifie le symbolisme sponsal appliqué à l'Eglise et l'image de l'Eglise épouse. Dès lors il est permis de considérer l'Eglise non pas seulement comme « la communauté de l'Alliance Nouvelle » — selon l'expression du document de Damas provenant de la communauté de Qumrân —, mais comme réalisatrice de cette Alliance [22]. Cela fait voir de plus que l'Eucharistie, comme mystère d'Alliance, est indissolublement liée à l'origine de l'Eglise. Nous estimons à juste titre qu'à la dernière Cène, dans un seul et même acte, l'Alliance en son sang, Jésus institua le mémorial de son amour sponsal et fonda l'Eglise. Plus précisément, il a fondé l'Eglise sur le don de sa personne, c'est-à-dire sur l'Eucharistie, sacrement du sacrifice de la Nouvelle Alliance [23].

Ainsi cette communauté qu'est l'Eglise, fondée dans le sang de l'Alliance, naît de l'Alliance ; elle est elle-même Alliance, c'est-à-dire à la fois communauté cultuelle et communion fraternelle. Saint Paul indiquera ces deux dimensions de l'Eucharistie-alliance par l'image du « corps » du Christ. On pourrait toutefois envisager une priorité de l'idée « nuptiale » par rapport à celle de « corps » en ce qui concerne l'Eglise comme naissant directement du banquet eucharistique de l'Alliance. En ce sens l'Eglise est corps du Christ parce qu'elle est son épouse. Saint Augustin semble faire allusion à la nuance théologique consistant à marquer cette priorité d'une image par rapport à l'autre — tout en reconnaissant leur équivalence —, quand il dit : « Et quomodo sponsus et sponsa, sic caput et corpus : quia caput mulieris vir. Sive ergo dicam caput et corpus, sive dicam sponsus et sponsa, unum intelligite » [24]. Dans l'Eucharistie le Christ et l'Eglise sont le même « *corps* », comme on dirait « *una caro* ». Aux yeux du saint Docteur se révèle clairement un parallélisme typologique entre le couple Adam-Eve et le couple Christ-Eglise : « Dormit Adam ut fiat Eva : moritur Christus ut fiat Ecclesia. Dormienti Adae fit Eva de latere : mortuo Christo lancea percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formetur Ecclesia » [25].

La référence aux sacrements comme aux éléments dont l'Eglise se construit ou « est bâtie », comme le répète saint Thomas [26], est de grande importance pour la théologie des sacrements et de l'Eglise. Il existe certainement un lien intrinsèque entre les sacrements et l'Eglise, entre l'Eucharistie et l'Eglise,

---

22. J. COPPENS, « L'Eglise, nouvelle alliance de Dieu avec son peuple », dans *Aux origines de l'Eglise,* coll. *Recherches bibliques,* 7, 1965, p. 13-21. Dans cet attribut de l'Eglise l'A. reconnaît l'accomplissement *(sensus plenior)* de la promesse prophétique de *Jr 31,* 31-34.

23. Dans *Aux origines de l'Eglise,* J. COPPENS a publié une autre étude, qui complète la précédente : « L'Eucharistie. Sacrement et sacrifice de la nouvelle alliance. Fondement de l'Eglise », p. 125-158.

24. Saint AUGUSTIN, *Sermo* 341, 10 ; *PL* 39, 1500.

25. IDEM, *Tract. in Joann. Ev.* 9, 10 ; *PL* 35, 1463.

26. *S. Theol.* III, qu. 64, a. 2 ad 3.

entre l'Eucharistie et les autres sacrements. Et l'on saisit également la propriété et la fonction différenciée de chacun des sacrements à l'égard de l'Eglise, puis aussi, en particulier, le rôle spécifique — celui de fondement — que le baptême et l'Eucharistie jouent à l'égard de l'Eglise et des autres sacrements.

Dans ce contexte théologique, on remarque à quel point est significative la position du sacrement de mariage à l'égard de l'Eglise et, par le mystère de l'Eglise, à l'égard de l'Eucharistie. Le mariage chrétien est « un mystère de grande portée ; ... il s'applique au Christ et à l'Eglise » (*Ep 5, 32*), à coup sûr parce qu'il est fondé sur la relation entre le Christ et l'Eglise et qu'il y renvoie en qualité de reproduction. C'est pourquoi l'Apôtre veut qu'il ait lieu « dans le Seigneur » (*1 Co 7, 39*), c'est-à-dire dans le corps du Christ, l'Eglise [27]. Par conséquent le foyer chrétien est lui aussi, dans une certaine mesure, corps du Christ, Eglise, micro-Eglise, parce que le Christ l'a « structuré sur le modèle de son union avec l'Eglise » (*GS* 48). C'est à juste titre que Vatican II voit dans la famille qui procède du mariage chrétien une sorte de « sanctuaire de l'Eglise à la maison » (*AA* 11) et d'« Eglise domestique » (*LG* 11).

En appliquant par analogie la catégorie « Eglise » à la famille fondée sur le sacrement du mariage, on explicite précisément le rôle de l'Eucharistie comme fondant le mariage chrétien. Le sacrement de l'autel ne contient-il pas tout à la fois le corps personnel du Christ et le corps signifié par lui, c'est-à-dire le corps mystique du Christ, qui est l'Eglise ? Et la famille est Eglise, « en signe et participation de l'Alliance d'amour qui unit le Christ et l'Eglise » (*GS* 48), en vertu de la signification sacramentelle du mariage.

C'est cette conviction théologique qui, si peu exprimée qu'elle fût, fit toujours, dès les premiers siècles, reconnaître à l'Eglise dans l'Eucharistie le lieu naturel où le mystère des noces chrétiennes trouve son expression et sa source. Le témoignage de Tertullien est particulièrement significatif et précieux, vu l'époque à laquelle il nous reporte ; il énonce en un heureux raccourci le lien ecclésial-cultuel impliqué dans le mariage par l'acte où il naît comme sacrement et que sanctionne l'assistance de Dieu, témoin avec ses anges : « Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet » [28]. En relisant à cette lumière le texte paulinien fameux (*Ep 5, 26-29*) sur le mystère des noces chrétiennes, on ne peut manquer de voir qu'en s'adressant aux époux chrétiens l'Apôtre se réfère à l'amour sponsal du Seigneur pour l'Eglise, amour qui purifie celle-ci dans le baptême (v. 26), la nourrit et prend soin d'elle dans l'Eucharistie (v. 29) — comme pour souligner le rapport qui enracine le sacrement du mariage dans le baptême et le fonde sur l'Eucharistie [29].

---

27. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*. Ein Kommentar, Dusseldorf, Patmos-Verlag, ³1962, p. 277.

28. TERTULLIEN, *Ad uxorem 2, 9* ; *PL* 1, 1415-1416.

29. H. SCHLIER, *op. cit.*, p. 256, 261. Il paraît probable que *Ep 5, 29* fait allusion à l'Eucharistie, comme le v. 26 au baptême.

c. *L'Eucharistie figure la permanence du mariage comme sacrement.* Le rapprochement opéré, sur le plan sacramentel, entre Eucharistie et mariage doit s'étendre à leur caractère durable et permanent. Le sacrement de mariage ne tient pas seulement dans l'« actus » originaire ; il y a un véritable « status » sacramentel, par où le mariage se conforme à l'Eucharistie, une condition sacramentelle permanente, par analogie avec l'Eucharistie et à partir de celle-ci.

Cet aspect du symbolisme unissant le mariage à l'Eucharistie avait déjà fait l'objet d'un enseignement clair et précis de la part du Docteur Angélique [30], mais saint Robert Bellarmin a eu le mérite de l'expliciter et de l'approfondir en proposant cette considération : « Nam coniugii Sacramentum duobus modis considerari potest. Uno modo, dum fit. Altero modo, dum permanet postquam factum est. Est enim Matrimonium simile Eucharistiae, quae non solum dum fit, sed etiam dum permanet, Sacramentum est : dum enim coniuges vivunt, semper eorum societas Sacramentum est Christi et Ecclesiae » [31]. Et quant à la seconde ressemblance, inhérente à la permanence de l'un et de l'autre sacrement après leur célébration, Bellarmin ajoute : « Si vero consideretur Matrimonium iam factum, et celebratum, negari non potest ipsos coniuges simul cohabitantes, sive externam coniugum societatem, et coniunctionem, esse materiale symbolum externum, repraesentans Christi et Ecclesiae indissolubilem coniunctionem : quemadmodum in Sacramento Eucharistiae, consecratione peracta remanent species consecratae, quae fiunt symbolum sensibile atque externum interni alimenti spiritualis ».

La « similitudo » sacramentelle entre Eucharistie et mariage dépasse donc l'*acte* qui les constitue au moment de leur célébration respective, pour s'étendre au *fait* résultant de celle-ci et qui subsiste tant que durent, d'une part, les espèces consacrées pour l'Eucharistie, d'autre part, la vie des époux consacrés par le mariage. En nous référant au mystère eucharistique, qui au sens plénier est sacrement permanent de la présence du Christ, nous pourrions établir, compte tenu des différences à respecter, un rapport d'exemplarité, un parallélisme digne de remarque en fait d'efficacité sacramentelle : comme les espèces eucharistiques signifient et contiennent réellement Jésus-Christ se donnant à l'Eglise en alliance sponsale de vie et d'amour, ainsi les deux époux, par la fidélité de leur amour réciproque et la persévérance dans leur communion de vie, sont comme le symbole purement représentatif *(sacramentum tantum)* de l'union sponsale indissoluble entre le Christ et l'Eglise *(res sacramentum)* ; cette union produit en eux, par le lien de leur appartenance conjugale mutuelle *(res et sacramentum)*, la grâce sacramentelle qui transfigure l'amour humain en union d'Alliance *(res sacramenti)* — grâce de conformation de leur union à l'union-type du Christ avec l'Eglise. La représentation durable du mystère du Christ et de l'Eglise dans le mariage chrétien constitue le signe sacramentel moyennant lequel se réalise la croissance continuelle des époux dans l'amour indissoluble ; et aussi elle rend présente la source toujours vivante et jail-

30. *S. Theol.* III, qu. 65, a. 3.

31. *Disputationum de controversiis christianae fidei...*, t. III, 5ª contr., L. III, c. 6, Venise, J. Malachinus, 1721, p. 628 s. Ce passage a été repris dans l'encyclique de PIE XI, *Casti connubii* (AAS 22 (1930) 583). Déjà saint Jean Chrysostome (*Hom.* XII *in Ep. ad Coloss.* 4, 12 ; *PG* 62, 389) avait vu dans le mariage chrétien la présence du Christ : « Christi praesentiae typus est matrimonium », mais une présence active et opérante, comme à Cana : « faciet nunc quoque aquam vinum, et multo admirabiliora : dissolutam convertet laeti-

lissante de la grâce sacramentelle d'unité pour l'Eglise domestique. En résumé, l'Eucharistie engendre, alimente et transfigure constamment la communauté humaine familiale pour en faire une réalité ecclésiale d'alliance et de salut. L'Eucharistie est donc aux racines mêmes du mariage et renferme l'idéal et le projet sacramentel achevé de l'union conjugale.

3. Le mariage, Eucharistie réalisée

Si nous ne nous sommes pas égaré au cours de notre cheminement de l'Eucharistie au mariage, on saisira facilement l'intérêt qu'il y aurait à aller du mariage à l'Eucharistie et la beauté d'une considération montrant une réalisation de l'Eucharistie dans le mariage vécu comme expérience chrétienne et ecclésiale. Cette considération nouvelle, remontant du mariage à l'Eucharistie, est bien loin de contredire la précédente ; elle lui correspond tout à fait. Elle ne nous mène pas simplement à des applications moralisantes du discours théologique sur l'enracinement sacramentel du mariage ; il s'agit, ici encore, d'une connexion d'ordre sacramentel, inhérente à la structure permanente du mystère conjugal chrétien et révélatrice de ce mystère selon la dimension historique et existentielle. En vertu de quoi les époux et la communauté familiale seront engagés à prendre toujours davantage conscience de leurs obligations et des orientations de vie qui résultent pour eux du rapport unissant le mariage à l'Eucharistie ; mais avant tout ils ont à découvrir la réalité mystérieuse et vitale de cette référence qui fonde leur union sur l'Eucharistie.

Ainsi les conjoints, dans leur « petite Eglise domestique », se rendront compte de la vocation eucharistique inscrite dans la nature de la famille et qui appelle celle-ci à être un « lieu » humain de communion, d'autoconstruction de l'Eglise ; ils retrouveront dans la maison chrétienne elle-même l'endroit qui fut à l'origine celui de la Cène du Seigneur [32]. La présence de l'Eucharistie au sein de la famille chrétienne encouragera les époux à approfondir le sens du lien qui rattache leur union à l'Eucharistie, à mieux comprendre comment les deux sacrements, chacun à sa manière, sont sacrements de l'amour conjugal, total et réciproque, en vue d'une communion de vie sainte et féconde.

Dans cette perspective, on saisit bien le sens imprimé par l'Eucharistie au sacrement du mariage ; on perçoit aussi quel dynamisme de grâce et d'amour fructueux le mariage peut continuellement pui-

---

32. *Ac 2,* 46. Evoquons en particulier : la maison de Marie, mère de Jean-Marc (*Ac 12,* 12), celle de Simon le corroyeur à Joppé (*Ac 9, 43* ; *10,* 9), celle de Lydie à Philippes (*Ac 16,* 15. 40), celle d'Aquilas et de Prisca à Ephèse (*1 Co 16,* 19), celle de Philémon à Colosses (*Phm* 2), celle de Nymphas à Laodicée (*Col* 4, 15), la chambre haute à Troade (*Ac 20,* 7-12), la maison de Stéphanas (*1 Co 16,* 15) et celle de Gaïus (*Rm 16, 23*) à Corinthe.

ser dans la participation à l'Eucharistie. D'où naîtra dans la vie conjugale une tension profonde et constante vers l'Eucharistie comme vers le sommet de l'amour partagé, puisque, « en vertu du sacrement de mariage, les époux chrétiens signifient, en y participant, le mystère de l'unité et de l'amour fécond qui unissent le Christ et l'Eglise » (*LG* 11). A mesure que dans le mariage et à travers l'union conjugale chacun des époux fait l'expérience de la relation personnelle qui l'unit au Christ dans son conjoint comme dans une image, s'intensifient le désir et la tension sacramentelle portant à l'union directe au Christ Seigneur dans l'Eucharistie. Le mariage conduit ainsi à l'Eucharistie et y trouve son parfait accomplissement, car « imago clamat veritati ».

Réfléchissant à ce rapport mystérieux et fécond qui lie le mariage à l'Eucharistie, les évêques d'Italie se sont récemment exprimés en ces termes : « Le mariage chrétien trouve dans l'Eucharistie la source même de sa vitalité et le secret de sa pleine réalisation. Et puisque l'Eucharistie est « signe d'unité et lien de charité », les époux, en participant au Corps et au Sang du Seigneur, perfectionnent et affermissent leur communion de vie et s'ouvrent au service de leurs frères. De la sorte, l'Eucharistie, qui rassemble l'Eglise et l'édifie, en vient à unir et à construire la famille chrétienne » [33].

Ce courant eucharistique, dont le flux et le reflux traversent l'union conjugale et la famille, engage fortement les époux chrétiens à vivre le pacte de l'Alliance comme expérience d'amour et communion de vie. La grâce de l'Alliance, qui est la grâce propre du sacrement du mariage, dit par elle-même rapport interpersonnel et communautaire sanctifiant la personne au sein même de sa vie de relations. Ainsi se dessine une nouvelle image, suggestive et efficace, de la présence du Christ : « la famille chrétienne, parce qu'elle naît d'un mariage qui est image et participation de l'alliance d'amour unissant le Christ et l'Eglise, manifestera à tous les hommes la présence vivante du Sauveur dans le monde et la véritable nature de l'Eglise, tant par l'amour des époux, leur fécondité généreuse, l'unité régnant entre eux et la fidélité qu'ils se gardent, que par la coopération aimante de tous ses membres » (*GS* 48). L'état de vie conjugal et familial, sanctifié par un sacrement spécial, devient réellement — nous citons encore Vatican II — « exercice et école de premier ordre de l'apostolat des laïcs... Là les époux trouvent leur vocation propre : être l'un pour l'autre et pour leurs enfants témoins de la foi et de l'amour du Christ. La famille chrétienne proclame hautement à la fois les vertus du Royaume de Dieu et l'espoir de la vie bienheureuse » (*LG* 35). En conséquence, la grâce sacramentelle du mariage apparaît non point comme réservée aux époux, au bénéfice exclusif de leur personne, mais comme un don qui leur est accordé au profit de l'Eglise entière. Leur amour conjugal devient un signe de l'origine divine de l'Eglise, révélateur de la vraie nature de celle-ci ; non seulement ils seront les auteurs de la vie *de* leurs propres enfants, mais ils le seront *dans* l'Eglise, remplissant en Eglise leur fonction spécifique.

Enfin, si nous continuons de lire dans cette optique eucharistique les nombreux textes conciliaires relatifs au mariage et à la famille, nous voyons que chez les époux chrétiens l'amour conjugal est un amour d'offrande, qui confère

---

33. Conferenza Episcopale Italiana, *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, n. 37, 20 juin 1975.

à leur situation sacramentelle une signification cultuelle et une efficacité rédemptrice. Soulignons à ce propos ce qu'affirme Vatican II dans la Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui : « L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est soutenu et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Eglise, afin de conduire efficacement les époux à Dieu, de les aider et de les affermir dans leur mission sublime de père et de mère. C'est pourquoi les époux chrétiens, pour accomplir dignement les devoirs de leur état, sont fortifiés et comme consacrés par un sacrement spécial ; en remplissant leur mission conjugale et familiale avec la force de ce sacrement, comblés de l'esprit du Christ qui imprègne toute leur vie de foi, d'espérance et de charité, ils avancent de plus en plus vers leur perfection personnelle et leur sanctification mutuelle et ainsi ils rendent ensemble gloire à Dieu » (*GS* 48).

Du coup la conception plutôt négative du mariage envisagé comme remède à la concupiscence est, on le voit, définitivement dépassée, encore que cette orientation théologique reconnût à l'élévation sacramentelle un aspect de guérison et, en tout cas, de non-opposition entre le mariage et le Royaume. Mais dans la vision actuelle, par l'effet du sacrement chaque époux devient « grâce » pour l'autre et tous deux, comme les espèces eucharistiques, constituent le signe de ce mystère d'amour que le Seigneur a révélé au monde par sa mort et sa résurrection. S'ils deviennent des témoignages vivants et fidèles de ce mystère, leur mariage est une Eucharistie réalisée.

Conclusion

Nous avons essayé de pénétrer du regard de la foi le lien mystérieux qui unit étroitement l'Eucharistie et le mariage, et nous l'avons considéré sous deux approches de la réalité sacramentelle : allant de l'Eucharistie au mariage, nous avons découvert sur le plan sacramentel une relation qui base la sacramentalité du mariage sur le fait que l'Eucharistie est le mystère de l'Alliance nuptiale par excellence et le fondement de l'Eglise ; puis, à partir du mariage en direction de l'Eucharistie, s'est révélé, par manière de reflet et de conséquence du premier rapport, un dynamisme profond qui oriente le mariage vers l'Eucharistie, et en même temps le mariage s'est manifesté comme fonction et réalisation de l'Eucharistie au niveau de l'existence des époux dans l'Eglise et au bénéfice de la société. Autant dire que, si on tient pour hors de discussion la signification nuptiale de l'Eucharistie et qu'on y voie une donnée fondamentale, on admettra comme également acquise et profondément inscrite dans la structure sacramentelle du mariage sa signification eucharistique.

Au terme de ces réflexions rapides sur le rapport sacramentel entre Eucharistie et Mariage, nous tenons à redire qu'elles constituent un simple essai de présentation d'un thème très suggestif pour

la pensée théologique et non moins stimulant sur le plan pastoral. Aux théologiens reviendront la tâche et le mérite d'écrire un chapitre nouveau et de marquer un tournant en dogmatique sacramentaire, en approfondissant à partir de l'Eucharistie l'étude des autres sacrements, considérés comme propageant autour de l'Eucharistie des ondes concentriques. Quant aux pasteurs, nous avons tenté de leur offrir l'amorce d'une catéchèse enrichie et inspirante et l'idée d'une évangélisation où le mariage chrétien apparaisse davantage comme une réalité spécifiquement ecclésiale, profondément enracinée dans l'économie sacramentelle du salut.

I 80147 Napoli
Corso Sirena, 23

Antonio AMBROSANIO
Faculté théologique
de l'Italie Méridionale