NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

104 N° 1 1982

Le mariage des chrétiens. Étude historique

Roger BÉRAUDY

p. 50 - 69

https://www.nrt.be/fr/articles/le-mariage-des-chretiens-etude-historique-931

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le mariage des chrétiens

ÉTUDE HISTORIQUE

Notre propos est de retracer l'évolution de la manière dont les chrétiens se sont mariés. Nous ne voulons pas seulement analyser les différences qui ont séparé et séparent encore les rites d'une région à une autre, et à l'intérieur d'une même région, d'une époque à une autre. Nous voulons voir dans quelle mesure les changements culturels, les stratégies mises en œuvre par l'Eglise et les représentations théologiques expliquent ces divergences. En cherchant ainsi à examiner la relation qui existe entre les modes de célébration du mariage et les contextes dans lesquels ils s'inscrivent, nous serons à même de nous poser des questions sur la discipline actuelle de l'Eglise d'Occident.

Le travail ainsi défini se divise en trois parties. La première, qui couvre la période allant du Ier au IXe siècle, est consacrée à l'étude de la naissance et de l'organisation en Orient et en Occident des premiers rites liturgiques du mariage. Nous examinerons ensuite les remaniements et les développements que l'Eglise d'Occident, affrontée au contexte nouveau du moyen âge, apporta à l'ancienne organisation pour donner forme au mariage *in facie Ecclesiae*. Dans une troisième partie, nous analyserons la portée exacte du décret disciplinaire *Tametsi* du concile de Trente, qui a rendu obligatoire, sous peine de nullité, cette forme de mariage. Nous verrons aussi quelles en furent les conséquences.

I. — LE MARIAGE DES CHRÉTIENS DURANT LES NEUF PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE

Quand l'auteur de l'épître à Diognète affirme que « les chrétiens se marient tout comme les autres » [1], il laisse entendre qu'au IIe siècle rien ne différenciait, quant à la forme, le mariage des chrétiens de celui des autres sujets de l'empire romain. Pour comprendre comment les premiers chrétiens entraient dans le statut conjugal, il faut donc commencer par rappeler les usages du mariage dans l'antiquité.

1. 5, 6 ; édit. H.-I. Marrou, SC 33, Paris, 1951, p. 62 s.

1. *Le mariage en Grèce*

Dans le monde hellénique le mariage était un rite familial, mais non dépourvu de significations religieuses. Il était préparé par un accord entre les deux familles dans lequel un intermédiaire, le « faiseur de mariages », jouait un rôle important. Mais il s'agissait là d'une simple tractation qui n'avait aucune valeur juridique et qui ne se concrétisait pas dans un contrat comme dans les fiançailles romaines.

Le mariage proprement dit n'était pas un acte ponctuel. Rite de passage, il était célébré en plusieurs étapes, qui pouvaient être séparées par un espace de temps assez long.

La première de ces étapes, l'*egguèsis*, était un rite d'engagement. Elle consistait en un accord par lequel le marié s'obligeait à prendre l'épouse, et le *kurios* de celle-ci, à la donner. Elle comportait aussi le versement d'une dot au mari.

Parce qu'il n'était que le premier acte du mariage, l'*egguèsis* ne suffisait pas à lui seul pour créer le lien matrimonial. Sa rupture ne requérait pas la forme d'un divorce régulier. Si le jeune homme renonçait au mariage, il était simplement tenu à rendre la dot. Si, au contraire, c'était le *kurios* qui refusait de remettre la jeune fille, le donataire gardait la dot.

Ce qui n'était qu'ébauché par l'*egguèsis* était achevé par l'*ekdosis* et le *gamos*. Le premier de ces deux rites était particulièrement important, puisqu'il consistait dans la remise effective de l'épouse à son mari. Ce rite avait lieu au domicile familial de la jeune fille. Le père de celle-ci mettait sa main dans celle du marié, puis il imposait une couronne sur la tête de chacun des époux. L'*ekdosis* incluait aussi des gestes religieux et d'offrande aux dieux. Venait ensuite le *gamos*. Il débutait avec la *pompè* ou conduite de l'épouse vers la demeure de son mari. Parvenue au seuil de celle-ci, la mariée était accueillie par ses beaux-parents ; puis elle prenait possession des diverses pièces de la maison, avant d'être introduite avec son époux dans la chambre nuptiale. Cette intronisation était l'occasion de réjouissances.

2. *Le mariage à Rome sous l'Empire*

Au début de notre ère, le droit romain du mariage tranchait sur les autres droits. En effet, à l'instar du droit grec, les différents droits sémitiques et germaniques ne connaissaient pas de fiançailles et rattachaient la formation du lien conjugal à l'ensemble d'un dispositif réparti en plusieurs étapes. Selon le droit romain, au contraire, le mariage était normalement précédé par un premier acte

consensuel, les fiançailles. Lui-même ne reposait que sur le seul accord des volontés des époux.

Les fiançailles pouvaient avoir lieu très tôt dans l'enfance. Elles consistaient en un engagement qui ne créait pas une obligation absolue au mariage, mais qui liait cependant les fiancés l'un à l'autre par des obligations réciproques. Pour reprendre leurs libertés, les « promis » devaient procéder à une rupture des fiançailles.

Sous le Bas-Empire, on chercha à donner plus de stabilité aux fiançailles. Sous l'influence de certains usages orientaux, on adopta la pratique des *arrha sponsalicia*. Celles-ci consistaient en un don qui était remis par le fiancé à sa fiancée. Ce don était perdu par le garçon s'il dissolvait unilatéralement les fiançailles ; il devait lui être au contraire restitué quand la rupture était le fait de l'autre partie.

Le temps de marge qu'ouvraient les fiançailles se terminait avec le mariage. Sous l'Empire, les anciennes formes romaines du mariage (mariage par offrande d'un sacrifice à Jupiter ou *confarreatio*, mariage par vente imaginaire ou *coemptio*, mariage par décision de l'épouse de rester auprès de son conjoint après un an de vie commune ou *usus*) [2] liées à l'acquisition de la *manus*, c'est-à-dire au passage de l'épouse sous la tutelle de son mari ou de son chef de famille, cédèrent leur place au mariage dit libre.

Dans un tel mariage, l'épouse continuait d'appartenir à sa parenté antérieure. En outre, à la différence de ce qui avait lieu pour le mariage *sub manu*, la réalisation du « mariage libre » n'était pas soumise à l'accomplissement de certaines modalités. Il suffisait que l'on puisse prouver qu'il y avait eu accord des volontés. C'est ainsi que l'introduction de la femme dans la maison de son mari, et le fait que ceux-ci se rendaient l'*honos matrimonii* en vivant la communauté matrimoniale et en se comportant l'un envers l'autre comme des conjoints, étaient suffisants, en l'absence d'empêchements, pour faire d'une union un *matrimonium justum*. L'existence d'un juste mariage était ainsi démontrable non pas tant par l'expression publique des consentements que par certaines circonstances.

Toutefois, à partir de l'époque de Justinien (527-562), le principe de la liberté de forme fut battu en brèche. Avec l'adoption de

2. Ces trois formes de mariage sont elles-mêmes l'aboutissement d'une longue évolution. Elles s'enracinent dans le tréfonds des sociétés indo-européennes. Celles-ci connaissaient primitivement quatre formes de mariage en relation avec les trois fonctions qui constituaient leur armature sociale. A la fonction guerrière se rapportaient les mariages par rapt et par consentement libre (mariages qui excluaient une entente entre les familles) ; à la fonction productive, le mariage par achat ; à la fonction sacerdotale, le mariage par sacrifice (sur ce point, voir G. DUMÉZIL, *Mariages indo-européens, suivi de Questions Romaines*, Paris, 1979, p. 15-118).

l'adage : *nuptias non concubitus, sed consensus facit* [3], on s'intéressa davantage aux formes qui pouvaient manifester l'*affectio matrimonialis*. C'est ainsi que pour les mariages des membres des classes les plus élevées, on exigea la rédaction d'un contrat écrit de mariage (*tabula nuptialis*). Cette obligation, cependant, ne fut jamais étendue à tous les mariages. Le document du droit populaire romain *Lex romana Uticensis* montre qu'au IXe siècle la pratique des épousailles sans forme était encore admise :

> S'il arrive que ceux qui s'unissent en mariage ne se donnent ni dot, ni cadeaux, ni d'autres écrits, il leur est permis de se marier devant des parents ou des juges ou de bons voisins, à condition que tous les deux se veuillent réciproquement. S'ils agissent ainsi, leur mariage est solide et leurs enfants sont tenus pour légitimes [4].

Bien que la conclusion d'un « mariage libre » n'ait pas été soumise à l'accomplissement des rites coutumiers du mariage, il reste que, dans la pratique, on recourait à eux. Pour l'essentiel, ces rites étaient semblables à ceux de la Grèce. C'est dans la maison paternelle de la fiancée que les mariés déclaraient leur consentement. Aussitôt après, la *pronuba*, matrone qui ne pouvait être mariée qu'une seule fois, menait les époux l'un vers l'autre et mettait leurs mains droites l'une dans l'autre (*dexterarum junctio*). Ce rite était suivi d'un sacrifice aux dieux, de la *domumductio* et de l'entrée de l'épouse dans sa nouvelle demeure.

3. *Le mariage des chrétiens dans les trois premiers siècles*

Dans les documents antérieurs au IVe siècle on ne trouve aucune attestation d'un rite liturgique du mariage. Certes, les évêques contrôlaient le mariage des baptisés. C'est ainsi qu'Ignace d'Antioche demandait aux fidèles de ne contracter leur union qu'avec l'avis de l'évêque, « afin que le mariage se fasse selon le Seigneur et non selon la passion » [5]. De son côté, Tertullien proscrivait les mariages avec les païens. Cependant de telles interventions étaient d'ordre disciplinaire. Elles avaient pour but de combattre les mariages exogames, qui pouvaient être un obstacle pour la foi de la partie chrétienne. Les évêques ne participaient officiellement à des noces que pour les mariages des orphelins. Dans de tels cas, ils

3. *Dig.* 35, 1,15. — Saint Ambroise s'exprimait déjà ainsi : *Non defloratio virginitatis facit coniugium sed pactio coniugalis* (*De inst. virg.*, I, 6, 41 ; *PL* 16, 316).

4. F. BRANDELIONE, *Saggi sulla teoria della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milan, 1906, p. 11, n. 2.

5. *Lettre à Polycarpe*, 5, 2 ; édit. P.-T. CAMELOT, *SC* 10, Paris, 1944, p. 138 s.

n'intervenaient pas au titre d'une action liturgique, mais comme tuteurs de ceux des mariés qui n'avaient plus leurs parents [6].

Il est vrai que certains historiens s'appuient sur un passage de l'*Ad uxorem* de Tertullien pour affirmer qu'il existait, au IIe siècle, une liturgie matrimoniale. Voici le texte en question :

> Mais comment parviendrons-nous à évoquer suffisamment le bonheur de ce mariage que l'Eglise fonde, que l'oblation (*oblatio*) confirme, que la prière de louange (*benedictio*) scelle, que les anges proclament, auquel le Père donne son accord [7] ?

Dans ce passage, les deux mots qui font difficulté sont *oblatio* et *benedictio*. Ne désigneraient-ils pas des parties d'une liturgie de mariage ? Certes, le terme *oblatio* vise le rite eucharistique ; mais rien n'indique qu'il renvoie à la pratique d'une eucharistie célébrée à l'occasion des mariages. Il semble plutôt évoquer la liturgie eucharistique en général en tant qu'elle affermit l'union des époux qui y participent. Quant au terme *benedictio*, il n'a pas pour référent une bénédiction nuptiale. Il doit être compris en fonction du sens qu'a ce mot dans les écrits de Tertullien, où il désigne la prière de louange. En s'exprimant comme il l'a fait, le docteur africain a voulu montrer que le mariage ratifié par Dieu est le mariage qui unit deux chrétiens. Un tel mariage possède le triple avantage d'être aménagé par l'entremise de l'Eglise, affermi par la participation des conjoints à l'eucharistie et scellé par leur commune prière de louange.

Aucun texte ne peut être cité en faveur de l'existence d'une liturgie du mariage avant le début du IVe siècle. Evidemment, il arrivait que des évêques ou des prêtres soient présents à des noces. Dans de tels cas, il était normal qu'on sollicite d'eux une prière pour les époux. Mais il s'agissait alors d'une intervention de caractère privé. Durant plus de trois siècles, le mariage des chrétiens ne se distingua en rien de celui des païens, sinon qu'il excluait les pratiques idolâtriques.

4. *La liturgie du mariage en Orient du IVe au Xe siècle*

L'évolution qui a abouti à faire du rite du couronnement des mariés par le prêtre le rite fondateur du mariage fut préparée au IVe siècle par la signification nouvelle que l'Eglise reconnut alors aux couronnes nuptiales. On sait qu'en Grèce, au cours de l'*ekdosis*, le père de l'épouse, après avoir donné sa fille au marié, déposait

6. *Didascalie des Apôtres*, IV, 2 ; édit. Fr. X. FUNK, *Didascalia et constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn, 1905, p. 218 s.

7. *Unde (vero) sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet ?* (*Ad uxorem*, l. II, c. 8, 6 ; édit. A. KROYMANN, *CCSL* 1, Turnhout, 1954, p. 393).

sur leurs têtes des couronnes. Du temps de Jean Chrysostome on voyait dans celles-ci le symbole de la pureté des conjoints.

> On met une couronne sur leurs têtes, symbole de leur victoire, car ils s'avancent invaincus vers le port du mariage, eux qui n'ont jamais été vaincus par le plaisir. Si quelqu'un, esclave du plaisir, s'est livré aux prostituées, pourquoi a-t-il encore une couronne sur la tête, lui qui n'est qu'un vaincu [8] ?

Une telle valorisation du rite du couronnement permit de le confier au prêtre. Cette nouvelle manière de faire vit le jour en Arménie. Fauste de Byzance raconte qu'au temps du patriarche Narsès Ier le Grand (363-372/3) les prêtres bénissaient les couronnes et procédaient à leur imposition [9]. D'Arménie, cet usage passa en Cappadoce, où il existait avant la fin du IVe siècle. Dans sa *Lettre à Eusèbe*, Grégoire de Nazianze explique qu'on laisse volontiers les prêtres accomplir le couronnement parce que ce rôle leur convient mieux qu'aux pères des fiancés [10]. Plus tard, cette coutume fut également adoptée par Constantinople. Le premier témoin de la présence de ce rite dans la ville impériale est l'historien byzantin Théophylacte Simokatès. Dans la relation qu'il donne du mariage de l'empereur Maurice (582-602) avec la fille de son prédécesseur, Tibère, il indique que le patriarche Jean de Constantinople joignit les mains des époux et couronna leurs têtes.

Entre le IVe et le VIe siècle, l'*ekdosis* cessa d'être un rite familial pour devenir un rite ecclésial présidé par le prêtre. Dès lors les deux législations, canonique et impériale, attribuèrent au couronnement (*stephanosis*) une importance croissante dans la réalisation du mariage. C'est ainsi que l'empereur Léon III (717-740) reconnut à ce rite la valeur d'un acte juridique constituant le mariage. Dans l'*Ecloga*, où il s'inspire du droit romain post-justinien [11], cet empereur distingue deux manières de fonder le mariage : l'une écrite, l'autre non écrite. A propos de la seconde, il s'exprime ainsi :

> Si par pauvreté ou par humilité de condition, le mariage ne peut être conclu par écrit, il peut être conclu de façon aussi valable en l'absence de tout document écrit par le consentement des époux et de leurs parents, ratifié soit par l'*eulogia* à l'église, soit par la déclaration devant témoins [12].

On sait par la *Lettre aux Bulgares* du pape Nicolas Ier (866) qu'un siècle plus tard le couronnement était obligatoire en Orient. Ce document laisse entendre que pour les correspondants du pape

8. *Hom.* 9 sur *1 Tm* ; *PG* 62, 546.
9. Cf. V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes d'Arménie*, I, Paris, 1867, p. 294.
10. *Ep.* 231 ; *PG* 37,374.
11. Cf. *supra*, p. 52 s.
12. Tit. 2 § 8, dans J. Zepos & P. Zepos, *Jus Graecoromanum*, II, Athènes, 1931, p. 23.

l'omission de la bénédiction sacerdotale et du couronnement était un péché [13]. A la même époque, la *Novelle 89* de l'empereur Léon VI le Sage (886-912) fit de l'*eulogia* la forme obligatoire du mariage [14]. L'importance ainsi reconnue au couronnement nuptial par le droit explique que les théologiens orthodoxes postérieurs aient affirmé que ce rite fonde véritablement le sacrement de mariage.

L'époque où l'Orient rendit obligatoire le couronnement fut aussi celle où il attribua une valeur similaire à la bénédiction des fiançailles. Comme nous l'avons vu, sous l'inspiration d'usages orientaux, le droit romain avait adopté les fiançailles arrhales. De telles fiançailles avaient pour particularité juridique d'établir entre les parties un lien plus étroit que les fiançailles sans forme du droit romain classique. Mais, par la suite, les Eglises d'Orient eurent tendance à assimiler les fiançailles au mariage, sans pour autant remettre en question la possibilité de contracter les premières avant l'âge nubile. Au lieu de comprendre les fiançailles comme une promesse en vue du mariage, les Eglises en firent une sorte de *matrimonium initiatum,* ayant des effets analogues à ceux du couronnement. C'est ainsi que le canon 98 du synode *in Trullo* (691) assimile à un adultère le mariage avec la fiancée d'un homme encore vivant [15].

Cette manière nouvelle de comprendre les fiançailles ne fut pas reçue dans le droit romano-byzantin des empereurs. Celui-ci continua de se rattacher à la conception juridique des fiançailles arrhales. Il ne la modifia que sur un point, lorsqu'il renforça la contrainte de la caution arrhale par une peine de contrat.

Une telle différence entre les deux droits, ecclésiastique et impérial, présentait de graves inconvénients. Elle touchait plus particulièrement à la question de savoir si un garçon et une fille pouvaient être unis de façon quasi définitive avant d'avoir atteint l'âge nubile. Pour remédier à de telles difficultés [16], l'empereur Léon le Sage (886-912) rédigea la *Novelle 74,* dans laquelle il s'efforce d'harmoniser les deux législations [17]. Rattachant les effets canoniques des fiançailles à la bénédiction qui était donnée à cette occasion, il interdit d'accorder celle-ci à des fiancés n'ayant pas atteint l'âge légal du mariage. Les fiançailles célébrées avant cet

13. Ch. 3 ; édit. PERELS, dans *MGH, Epist, aevi Karol.,* IV, p. 600.
14. J. ZEPOS & P. ZEPOS, *op. cit.,* I, p. 156.
15. F. A. RALLÈ & M. POTHÈ, *Syntagma tôn theiôn kai hierôn kanonôn,* II, Athènes, 1852, p. 538.
16. Sur cette difficile question, cf. K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du Ier au XIe siècle,* coll. *Lex orandi,* 45, Paris, 1970, p. 177-191.
17. Texte traduit par K. RITZER, *op. cit.,* p. 177.

âge ne pouvaient être qu'une formalité civile n'ayant pas d'autres effets que les anciennes fiançailles arrhales. Mais en favorisant ainsi le rapprochement de l'*eulogia* des fiançailles du couronnement du mariage, et en reconnaissant à l'un et à l'autre des effets analogues, sinon identiques, la *Novelle* de Léon VI fit du second un double inutile de la première pour les cas, tout au moins, où celle-ci avait lieu.

Une telle législation allait trop à l'encontre des habitudes. Son succès fut mitigé. C'est pourquoi elle fut remaniée par l'empereur Alexis Comnène (1091-1118), d'abord dans sa *Novelle 24* [18], puis dans sa *Réponse au mémoire du gouverneur d'Asie mineure Jean* [19]. Alexis institua une sorte de pré-fiançailles. Cet engagement pouvait être conclu dès la septième année. Il n'était plus accompagné que d'une *stipulatio poenae*. Quant aux fiançailles proprement dites, qui entraînaient des effets civils proches de ceux du mariage, elles ne pouvaient avoir lieu que lorsque les fiancés étaient parvenus à l'âge nubile. C'est probablement parce que cette législation distinguait encore mal les effets des fiançailles de ceux du mariage que, dans la pratique, on en vint à joindre les deux rites et à les célébrer à la suite l'un de l'autre, comme c'est toujours le cas dans la liturgie byzantine.

5. *La liturgie du mariage en Occident du IVe au VIIIe siècle*

Les plus anciens témoins d'une liturgie du mariage en Occident sont du IVe siècle. Ils montrent que d'un pays à l'autre on ne fit pas appel aux mêmes rites.

La liturgie du mariage en Italie. L'ancien rite romain du mariage est connu par les allusions qu'y font le pape Sirice (384-399) [20] et Ambroise de Milan (374-397) [21]. L'un et l'autre parlent du voile qui était étendu sur la tête des époux par le prêtre et de la bénédiction qui était prononcée sur eux à cette occasion. Une description plus circonstanciée du rite nous est donnée par Paulin de Nole dans le *Carmen XXV* (403), où il relate la célébration d'un mariage par l'évêque d'une Eglise voisine de Rome [22]. Ce texte confirme que le rite du mariage comportait la vélation de la tête des époux par le prêtre et une prière de ce dernier.

Ce rite de vélation et de bénédiction fut bientôt inséré à l'intétérieur de la messe de mariage entre le Pater et son embolisme. La

18. J. Zepos & P. Zepos, *op. cit.*, I, p. 305-309.
19. *Ibid.*, p. 321-325.
20. *Ep. 7 à divers évêques*, 3 ; *PL* 13, 1171. Cf. *Ep 7 à Himère de Tarragone*, 4 ; *PL* 13, 1136.
21. *Ep.* 19 *à Vigile*, 7, 3 ; *PL* 16, 984.
22. Edit. G. de Hartel, *CSEL* 30, Vienne, 1895, p. 244 s.

plus ancienne attestation d'une telle pratique se trouve dans un ouvrage anonyme, le *Praedestinatus*, qui a été composé sous le pontificat de Sixte III (432-440) [28].

Les formulaires romains de la messe et de la bénédiction nuptiales sont connus par les livres liturgiques romains des VIe et VIIe siècles : le *Sacramentaire de Vérone*, compilé vers 560 [24], le *Sacramentaire gélasien*, compilé un siècle plus tard [25], et le *Supplément* ajouté au *Sacramentaire grégorien* entre 680 et 720 [26]. Transmis par l'intermédiaire, entre autres, du *Missel de Pie V*, ces formulaires sont encore présents dans le *Missel romain* et le *Rituel*.

La liturgie du mariage hors d'Italie. A la différence de l'Italie, qui opta pour la messe de mariage et pour le rite de la vélation, les autres pays d'Occident préférèrent rattacher l'intervention ministérielle au dernier des actes du mariage coutumier : l'intronisation de l'épouse dans la chambre nuptiale, qui était un rite de fécondité. La *benedictio thalami* fut en usage en Gaule, en Espagne et dans les Iles britanniques, et cela jusqu'au VIIe siècle, époque à partir de laquelle elle céda souvent sa place au rite romain.

C'est ainsi que deux auteurs gaulois du VIe siècle, Stephanus Afer [27] et l'évêque Avit de Vienne [28], attestent dans leurs écrits l'existence de la *benedictio thalami*. Leur témoignage est confirmé par l'interpolation gallicane d'un ouvrage d'origine syrienne, *Les actes de Thomas*. Cette interpolation renferme une formule de bénédiction de la chambre nuptiale qui pourrait bien provenir d'un rituel gallican [29].

Sous la rubrique *Benedictio thalami super nubentes*, le *Missel de Bobbio*, d'origine gallicane, contient des formules de bénédiction de facture wisigothique [30]. Enfin, le prétendu *Pontifical d'Egbert d'York* pourrait bien contenir le rite primitif gallico-celtique du mariage. Il renferme deux formulaires de bénédiction de la chambre nuptiale. Le premier est composé d'un ensemble de formules qui se

23. *PL*. 53, 670.
24. N. 1105-1110 ; édit. L. EIZENHÖFER, P. SIFFRIN & L.-G. MOHLBERG, dans *Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, Series maior, Fontes I, Rome, 1956, p. 139 s.
25. N. 1143-1445 ; même édit., Fontes IV, Rome, 1960, p. 208-210.
26. N. 833-839 ; édit. J. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien. Ses plus anciennes formes d'après les plus anciens manuscrits*, coll. *Spicilegium Friburgense*, 16, Fribourg, 1971, p. 308-311.
27. *Vita S. Amatoris* ; édit. J. BOLLANDUS, etc., *Acta Sanctorum Mail*, Anvers-Bruxelles, 1860, p. 52 s.
28. *Ep.* 55 ; édit. PEIPER, dans *MGH, Auct. Antiquis*, VI, 2, p. 84.
29. M. BONNET, *Supplementum codicis apocryphi*, I, *Acta Thomae*, Leipzig, 1883, p. 137.
30. N. 550-551 ; édit. E.-A. LOWE, *The Bobbio Missal*, coll. *Henry Bradshaw Society*, 58, Londres, 1920, p. 167.

réfèrent successivement aux époux, à la chambre nuptiale, à l'anneau conjugal et au lit [31]. Le second regroupe quatre bénédictions, dont l'une a explicitement pour objet la chambre nuptiale [32].

6. *Comparaison entre la liturgie orientale et la liturgie occidentale du mariage à la fin du IXe siècle*

Les deux liturgies, romaine et grecque, du mariage se sont différemment formées. Il en est résulté de grandes différences rituelles et canoniques.

En Orient, le rite liturgique est né d'une transformation de l'ancienne célébration coutumière. Celle-ci fut affectée en elle-même par la substitution du prêtre au père de famille dans le rite de l'*ekdosis*. En Occident, par contre, le rite liturgique s'est constitué en marge des anciens rites familiaux ; il les a complétés, sans les retoucher en eux-mêmes. Cette différence de traitement des rites coutumiers eut pour conséquence qu'au IXe siècle, en Orient, le mariage était déjà devenu une célébration ecclésiale dans laquelle le prêtre tenait une place capitale, alors qu'en Occident il continuait d'être pour l'essentiel une fête familiale.

Par ailleurs, à partir du IXe siècle, l'Orient a fait du couronnement par le prêtre l'objet d'une *lex irritans*. L'Occident, au contraire, se refusa à rattacher les effets juridiques du mariage à un rite quel qu'il fût. Même si le droit coutumier post-justinien et les novelles de cet empereur battirent en brèche le principe de la liberté de forme, par exemple en rendant obligatoire pour certaines classes sociales un contrat écrit, l'idée selon laquelle les formalités ne sont pas essentielles au mariage n'en demeura pas moins très vivace en Italie. Comme le rappelle la *Lettre aux Bulgares* de Nicolas Ier, « selon les lois » des Romains « le consentement de ceux qui se marient suffit à lui seul pour qu'il y ait mariage » [33]. D'ailleurs, en ce qui concerne la liturgie romaine, la bénédiction nuptiale n'était obligatoire que pour les clercs [34] ; les laïcs n'y étaient donc pas astreints : elle leur était même refusée dans le cas d'un second mariage après veuvage ou à la suite d'une inconduite notoire [35].

---

31. Nous avons là l'une des plus anciennes attestations de l'anneau de mariage. Primitivement l'anneau était lié aux fiançailles. Dans le cadre des fiançailles arrhales, il était l'un des gages que le fiancé remettait à sa future. Par la suite il a passé dans le rituel du mariage. Mais, jusqu'au XIXe s., l'anneau fut toujours un cadeau du mari à son épouse. Ce n'est qu'à une période relativement récente que les époux se sont mutuellement donné l'anneau.

32. Edit. W. Greenwell, *The Benedictional of Robert, Archbishop of York*, coll. *Publications of Surtees Society*, 27, Durham, 1853, p. 125 ss et 132 ss.

33. *Edit. cit.* (voir note 13), p. 600.

34. Sirice, *Ep.* 1 *à Himère de Tarragone*, 8 ; *PL* 13, 1142.

35. Innocent Ier, *Ep.* à *Victrice de Rouen*, 4, 6 ; *PL* 20, 473-475.

Conclusion

Les rites liturgiques du mariage sont nés relativement tard, de sorte que pendant près de quatre siècles le mariage des chrétiens ne se distingua en rien de celui des païens, sinon qu'il excluait toute pratique idolâtrique. En outre, du IVe au Xe siècle, l'Occident ne reconnut au rite liturgique, qu'il ne rendit jamais obligatoire, qu'une importance relative.

N'allons pas croire pour autant que, pour les chrétiens des premiers siècles, le mariage n'avait aucune signification chrétienne. Pour les Pères, le mariage était un *sacramentum* ou un *musterion* [36]. Dans leurs écrits, ces termes n'ont pas encore le sens technique qui leur fut reconnu au XIIe siècle, lorsqu'on arrêta la liste du septénaire sacramentel. Dans le contexte de pensée néoplatonicienne qui était le leur, ces mots servaient à dire que l'acte du mariage est une participation à l'union du Christ avec son Eglise. Cette union était, à la fois, le principe duquel l'union conjugale tenait tout ce qu'elle était et la fin vers laquelle elle tendait comme vers son accomplissement. Comme tel, le mariage signifiait plus qu'il ne disait littéralement, puisqu'il était l'apparaître dans le monde sensible de l'union salvifique, dont il tenait sa signification. Toutefois, comme ce principe du mariage ne pouvait être connu que par la Révélation chrétienne, il n'était accessible qu'aux croyants. Ceux-ci, grâce à l'intelligence de la foi et à l'appui que celle-ci trouvait dans l'Ecriture, pouvaient se déprendre de la réalité empirique du mariage pour s'élever jusqu'à son Origine et communier avec elle.

En Occident, Augustin enseigna également que le mariage renvoyait à un plus grand que lui, qui se disait en lui. Mais, dans sa pensée, ce qui était symbole c'était moins l'union de l'homme et de la femme que son caractère indissoluble. De ce fait, la réalité participée était moins l'union du Christ et de l'Eglise que l'indissolubilité absolue de cette union. Ce déplacement d'accent permit à Augustin d'affirmer que si tout mariage porte bien l'empreinte de l'union parfaitement indissoluble du Christ et de son Epouse, le mariage chrétien participe cependant plus étroitement que les autres à cette indissolubilité parfaite, puisque, dans l'Ecriture, le remariage n'est jamais autorisé du vivant des deux conjoints, même pas dans le cas de l'adultère de l'un d'eux [37].

---

36. Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire de l'évangile de Jean*, II ; *PG* 73, 228. — JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. 20 sur Eph.* ; *PG* 62, 140 ; *Hom. 56 sur Genèse* ; *PG* 54,487.

37. *De bono coniugali*, 6, 7 ; édit. G. COMBÈS, dans *Œuvres de Saint Augustin*, 2, 1re série : Opuscules, II. Problèmes moraux, coll. *Bibliothèque augustinienne*, Paris, 1948, p. 38 ; *De nuptiis et concupiscentia*, I, X-11 & XXI-23 ; édit. F.-J. THONNARD, E. BLENZEN & C. DE VEER, dans *Œuvres* . . , 23, 3e série : La Grâce. Premières polémiques contre Julien, Paris, 1974, p. 36 et 108.

Quoi qu'il en soit des différences qui séparent l'enseignement d'Augustin de celui des autres Pères, on voit que pour les croyants des premiers siècles le mariage avait une signification chrétienne puisqu'en lui se disait l'union salvifique du Christ et de son Eglise. Mais ce sens n'avait pas besoin d'être dit par un rite comme dans le baptême et l'eucharistie, puisque, dans le cas du mariage, c'était sa réalité elle-même qui était le *sacramentum*. C'est pourquoi l'Eglise pouvait rendre facultatif le rite liturgique du mariage et n'exiger des conjoints croyants rien d'autre qu'une référence plus ou moins explicite au ministère de la prédication ordinaire de l'Ecriture, sans l'appui duquel il était impossible à la foi de s'élever jusqu'au principe dont le mariage était une participation.

II. — LE RITUEL DU MARIAGE EN OCCIDENT DU Xe SIÈCLE À LA VEILLE DU CONCILE DE TRENTE

En Occident, la célébration du mariage ne commença à devenir un acte ecclésial qu'avec le renouveau disciplinaire du haut moyen âge et les transformations que subit à cette époque le rituel anglo-normand du mariage. Par ailleurs, certaines régions restèrent plus ou moins à l'abri de cette réforme jusqu'à Trente.

1. *Le renouveau disciplinaire des IXe et Xe siècles*

Ce renouveau fut amorcé dès le règne de Pépin le Bref, qui entreprit une première réforme de l'Eglise franque. Soucieux de poursuivre l'œuvre de restauration entreprise par son père, Charlemagne s'occupa des conditions dans lesquelles étaient conclus les mariages. Par le *Capitulare missorum de 802*, il prescrivit aux évêques, aux prêtres et aux anciens de procéder à une enquête préalable avant tout mariage [38].

La mort de l'empereur Charles ouvrit une période troublée à cause des luttes fratricides auxquelles se livrèrent ses descendants. De ce fait, les IXe et Xe siècles furent en Occident des siècles de fer et de violence. Comme l'Eglise fut l'une des rares forces sociales à être demeurées debout au milieu de la tempête, il n'est pas surprenant qu'elle soit intervenue pour chercher à imposer un modèle de mariage qui lui semblait nécessaire pour le maintien de l'ordre social. Tout un ensemble d'écrits disciplinaires apocryphes virent le jour vers 845. Ils furent l'œuvre d'un groupe d'auteurs anonymes, les pseudo-isidoriens, qui s'étaient donné pour tâche de travailler à la réforme de

38. *Ne incestis nuptiis se ipsos et caeteros maculare audeant, coniunctiones facere non praesumant, antequam episcopi, presbyteri cum senioribus populi consanguinitatem coniungentium diligenter exquirant. Et tunc cum benedictione iungantur* (cap. 35 ; édit. A. Boretius, dans *MGH, Capitularia regum franc.*, I, p. 98).

l'Eglise franque en cette période troublée. En ce qui concerne le mariage, ces auteurs accomplirent leur réforme dans le cadre, qui pour eux allait de soi, du vieux droit tribal germanique. C'est ainsi qu'ils ne remirent pas en question des rites aussi surprenants pour nous que la *traditio puellae*, ou remise, par le père, de la jeune fille à son mari en accomplissement des engagements pris. Ils luttèrent surtout contre le rapt, l'inceste jusqu'au septième degré et la répudiation. Ce faisant, ils s'opposèrent au modèle de mariage de l'aristocratie carolingienne. Pour permettre la transmission de mâle en mâle de la vaillance ancestrale, ce modèle autorisait la répudiation de l'épouse et recommandait le mélange de sangs issus d'une même souche.

Pour faire passer dans les mœurs leur réforme, les pseudo-isidoriens imposèrent une enquête préalable. Celle-ci devait avoir lieu à l'église, devant le peuple rassemblé. Elle devait être conduite par le prêtre. En outre, nos auteurs s'efforcèrent d'assurer un caractère public à la célébration du mariage. Pour y parvenir ils rendirent obligatoire la bénédiction nuptiale et ils reprirent à leur compte les prescriptions du droit tribal germanique concernant l'assignation de la dot et l'accomplissement des rites coutumiers.

De telles règles ne faisaient pas encore du mariage un rite ecclésial. Mais elles amorçaient une telle transformation, que la réforme grégorienne devait mener plus loin.

2. *L'évolution aux XIe et XIIe siècles du rituel anglo-normand du mariage*

Au VIIe siècle, la diffusion sur l'ensemble de l'Occident des livres liturgiques romains entraîna, là où elle existait, le remplacement de la bénédiction *in thalamo* par le rite de la vélation des époux. Cependant, dans les Iles Britanniques, l'ancien rite gallico-celtique survécut à l'introduction des usages romains. On en a pour preuve certains livres liturgiques celtes qui juxtaposent au formulaire romain de la messe de mariage le rite de la bénédiction *in thalamo*. D'après ces livres, on célébrait la messe de mariage et on imposait le voile aux mariés dans la matinée ; puis, le soir venu, le prêtre se rendait à la maison des époux pour procéder à la bénédiction de la chambre nuptiale [39].

Au début du XIe siècle, plusieurs de ces livres prirent le chemin du continent, où ils pénétrèrent dans les églises et les monastères

39. *Pontifical de Durham* (871-901) ; édit. J. STEVENSON, *Rituale Ecclesiae Dunelmensis, PSS*, 10, Durham, 1840, p. 106-111 ; *Red book of Darbybe* (1061) ; édit. W. G. HENDERSON, *Manuale et processionale ad usum insignis Ecclesiae Eboracensis, PSS*, 63, Durham, 1875, app. 159 ; *Benedictional of Archbishop Robert* ; édit. H. A. WILSON, coll. *Henry Bradshaw Society*, 24, Londres, 1903, p. 55.

normands. Grâce à ces transferts, l'ancien rite gallicano-celtique du mariage fit sa réapparition dans l'ancienne Gaule après plusieurs siècles d'absence. Seulement, au XIe siècle, un tel rite faisait problème. En raison de son caractère domestique, il échappait par définition au regard de la communauté locale. Il allait donc à l'encontre des efforts déployés depuis près de deux siècles pour faire du mariage un acte public, et que la réforme grégorienne ne pouvait qu'intensifier dans sa double ambition de faire de l'Eglise la seule autorité juridique ayant compétence sur le mariage et de valoriser le pacte conjugal au détriment des noces et de l'union des corps. Dès 1012, un concile provincial de Rouen avait réprouvé la bénédiction *in thalamo* :

> Que les épousailles ne s'accomplissent pas en secret, ni après le repas, mais que l'épouse et l'époux à jeun soient bénis dans l'église par le prêtre à jeun, et avant qu'ils soient unis que l'ascendance de l'un et de l'autre soit l'objet d'une enquête sérieuse [40].

De tels textes, en même temps qu'ils relativisaient la pratique de la bénédiction *in thalamo*, invitaient à accomplir à l'église une partie des rites qui, comme la bénédiction des époux et la remise de l'anneau, lui avaient été rattachés.

Ainsi dévaluée, la bénédiction de la chambre nuptiale n'en a pas moins survécu comme rite de fécondité jusqu'au concile de Trente, et même au-delà en certains endroits. Une oraison du rituel d'Autun de 1514 définit le sens qu'elle prit alors :

> Afin que (les époux) persévèrent dans ta volonté, qu'ils vivent et vieillissent dans ton amour et qu'ils se multiplient tout au long de leurs jours.

3. *Le transfert, en Normandie, du rite nuptial de la maison à la porte de l'église (XIIe siècle)*

La volonté de fixer à l'église l'enquête préalable au mariage ainsi que certains rites de l'ancienne bénédiction de la chambre nuptiale eut pour conséquence de faire du rite familial de la *traditio puellae* un acte public. Puisque cet acte faisait logiquement suite à l'enquête et précédait les rites de l'ancienne bénédiction *in thalamo*, il était normal qu'il soit lui-même accompli en présence de la communauté. C'est ainsi qu'en Normandie le mariage en vint à être conclu *in facie Ecclesiae*, c'est-à-dire devant l'église, sur la place ou lieu public où la communauté se rassemblait.

---

40. Can. 14 ; édit. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 20, Venise, 1775, p. 38.

Ce déplacement est attesté par plusieurs formulaires ou pontificaux normands du XIIe siècle [41]. Dans ces livres, l'*ordo matrimonii* comprend deux parties principales.

La première est constituée par les rites proprement dits du mariage. Elle a pour lieu le porche de l'église. Elle débute avec l'enquête préalable au mariage, qui est faite par le prêtre. Celui-ci, à la manière d'un notaire, s'assure de la volonté des époux et de l'absence de tout empêchement.

Cet examen d'ordre juridique terminé, le prêtre s'efface pour laisser le devant de la scène au père de famille, qui procède à la *traditio puellae*. Le marié reçoit de son beau-père sa femme, dont il prend la main.

Au terme de la « tradition », le prêtre intervient alors de nouveau pour procéder au transfert des biens impliqués par le mariage. Après la bénédiction de l'anneau, qui sépare cette section du rituel de la précédente, le mari, sous le contrôle du prêtre, passe l'anneau à son épouse et lui donne les pièces de monnaie symbolisant le douaire.

Le mariage conclu, la noce entre à l'intérieur de l'église pour le second temps de la célébration. Celui-ci est la reprise pure et simple de l'ancienne liturgie romaine. Il consiste en une messe au cours de laquelle les époux sont bénis entre le *Pater* et son embolisme.

4. *Les variantes rituelles du midi de la France*

Bien que différents des rituels normands, les rituels méridionaux du XIIe siècle témoignent d'une évolution identique, puisqu'ils situent le mariage dans l'église. Leurs particularités, telles que la célébration du mariage à l'intérieur du sanctuaire, le rattachement de la tradition de l'anneau à la jonction des mains, le caractère moins juridique de l'enquête préliminaire [42], s'expliquent par le contexte culturel. En Normandie, le prêtre se comportait dans le mariage comme un homme de loi. Il remplaçait ou doublait le notaire comme garant de la légalité de l'union. Dans le sud de la France, où le mode de transmission des biens favorisait celui des enfants qui héritait de l'*ostal*, on faisait normalement appel au notaire pour l'établissement du contrat de mariage. Le prêtre n'avait donc aucune raison de prendre une place qui était effectivement occupée. Il était disponible pour jouer le rôle de figure métaphorique du père de famille grâce à la valorisation de sa fonction sacerdotale.

41. Ordo 2, 3 et 4 de MOLIN-MUTEMBE, dans J.-B. MOLIN & P. MUTEMBE, *Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle*, coll. *Théologie historique*, 26, Paris, 1974, p. 284-288.

42. Cf. la formule du *Missel de Mateus de Braga* (originaire de Moissac ou de Figeac dans le Quercy) : *Et (sacerdos) inquirat de parentela fortiter, et si est amor inter illos* (dans J.-B. MOLIN & P. MUTEMBE, *op. cit.*, p. 291). Voir aussi la formule du Rituel d'Albi au XIIe s. (*ibid.*, p. 293).

5. *La cléricalisation du rite familial de la* traditio puellae

Les rituels que nous venons d'analyser ne tardèrent pas à être modifiés sur un point important. Alors qu'au XIIe siècle le prêtre s'effaçait devant le père de famille pour l'acte décisif de la *traditio puellae*, il n'en alla plus de même au XIIIe siècle.

Dans les pays de tradition wisigothique, le prêtre avait joué un rôle dans la *traditio puellae* bien avant le XIIIe siècle. C'est ainsi que les deux manuscrits du *Liber ordinum* publiés par Dom Férotin attestent qu'au XIe siècle, dans la liturgie mozarabe, les parents de l'épouse ne remettaient pas celle-ci directement au marié [43]. La « tradition » avait lieu sur la fin de la messe de mariage. Les parents confiaient leur fille au prêtre, qui, après avoir prié sur les conjoints, transmettait la jeune fille à son mari [44].

L'usage qui s'implanta en France au XIIIe siècle n'avait pas le même sens. Le prêtre ne se contentait pas de servir d'intermédiaire entre les parents de l'épouse et le marié. Il tenait lui-même le rôle de *junctor*, traditionnellement dévolu au père de famille. Cette nouvelle manière de faire s'est imposée en deux temps.

Au XIIe siècle, bien qu'accomplie sous le contrôle du pouvoir ecclésiastique, la *traditio puellae* demeurait un rite familial, puisqu'elle était une prérogative du père de l'épouse. Or, dans un manuscrit de Rouen du deuxième quart du XIIIe siècle, le prêtre répète ce que l'un des proches de la mariée a fait une première fois. Dans ce missel, la célébration du mariage s'ouvre par l'enquête sur les empêchements. Elle se poursuit par l'intervention de l'un des proches de la jeune fille qui remet cette dernière à son mari. Celui-ci remet alors la main de sa femme au prêtre, qui, après avoir procédé à la vérification des consentements, redonne la jeune fille à son mari [45].

On ne devait pas en rester là. Dans un missel de Rouen du XIVe siècle, le prêtre ne se contente plus de doubler le père de la mariée. Il est le seul *junctor* [46]. Selon ce missel, l'enquête canonique sur les empêchements et la liberté des époux était suivie de la remise par le prêtre de la jeune fille à son mari. Venaient ensuite la bénédiction et la remise de l'anneau.

---

43. *Le Liber ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*, Paris, 1904, p. 436.

44. Ce rite de *traditio* à l'intérieur de la messe s'est maintenu dans le midi de la France, même après l'adoption dans cette région de l'usage normand de « donner sa fille » avant la messe. C'est ainsi que dans deux rituels du XIVe s., originaires de Porquerolles et d'Albi, le rite de la *traditio* à l'intérieur de la liturgie eucharistique fait figure de double par rapport à celui qui précède la liturgie de la Parole (cf. J.-B. MOLIN & P. MUTEMBE, *op. cit.*, p. 245 et 293).

45. Ordo 8 de MOLIN-MUTEMBE ; *op. cit.*, p. 294.

Comme on le voit, les rituels de ce type mènent à son achèvement le processus d'intégration à la liturgie de la *traditio puellae*, qu'avait amorcé la décision de célébrer les mariages devant la porte des églises afin de les placer sous le contrôle des assemblées locales. Désormais, la *traditio* a cessé d'être un rite familial. Elle est devenue un acte presbytéral. C'est dans ce contexte qu'apparurent les deux formules, équivalentes quant au sens : *Ego conjungo vos* et *Do eam tibi*. Elles disent bien le rôle qu'on reconnaissait alors au prêtre dans le mariage.

6. *La donation mutuelle des époux*

La première des deux formules de donation que nous venons d'indiquer était encore en usage dans le rituel romain issu de la réforme tridentine [47]. Pourtant, à cette époque, une telle formule était anachronique, car le prêtre avait cessé depuis longtemps de se comporter en *junctor* des époux.

L'époque où la *traditio puellae* devint une prérogative des prêtres fut aussi celle de la renaissance du droit romain. C'est l'époque où l'on renoue, par-dessus le droit germanique, avec l'usage des fiançailles par l'adoption de la distinction entre le *consensus de futuro* et le *consensus de praesenti*. C'est surtout l'époque où l'effort de spiritualisation du mariage conduit à valoriser, avec l'appui des textes du droit romain classique, l'engagement mutuel des époux. Des théologiens et des canonistes, tels que Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Alexandre III, etc. enseignaient que les mariés s'unissent par la médiation des paroles par lesquelles il se donnent et s'acceptent mutuellement :

> Quand l'homme déclare : je te reçois mienne en sorte que tu deviennes ma femme et moi ton mari, et qu'elle fait la même déclaration . . , lorsqu'ils disent et font cela selon la coutume existante et qu'ils s'accordent là-dessus, c'est là que je veux dire qu'ils sont désormais mariés [48].

Sous l'influence de ce texte et d'autres semblables, le sens de l'intervention presbytérale dans le mariage se modifia. Nous en avons pour preuve les retouches qu'on fit subir au XIIIe siècle à *l'ordo matrimonii*. Dans plusieurs rituels de la fin de ce siècle, la jonction des mains et les formules sacerdotales du type : *Do eam tibi*, sont accompagnées d'une autre formule qui consiste en une interrogation adressée par le prêtre à chacun des mariés pour leur demander s'ils s'acceptent réciproquement [49]. Dans ces rituels, la jonction des mains a du coup changé de sens : elle n'exprime plus l'accueil

47. *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum*, tit. 8, cap. 2, n. 2.
48. *De sacramento christianae fidei*, l. II, p. 11, c. 5 ; *PL* 176, 488.
49. Ordines 9, 10, 11 et 13 de Molin-Mutembe, *op. cit.*, p. 296, 298, 299 s., 302.

par l'époux de la mariée reçue du père ; elle atteste le consentement mutuel des conjoints et leur promesse de fidélité réciproque.

Aux XIVe et XVe siècles, dans le midi et le nord de la France, un autre mode d'acceptation mutuelle s'implanta, qui témoigne d'une participation plus active des mariés. Au lieu de répondre à une question du prêtre concernant leur engagement, les époux prononçaient une formule déclarative de consentement. C'est ce que les historiens appellent « la donation active » [50].

7. *Survivance en Italie de rituels archaïques* [51]

L'évolution que nous venons de retracer ne s'est pas produite partout en Occident. Aux XIVe et XVe siècles, par exemple, le rituel toscan du mariage restait étroitement tributaire des anciens apports romains et lombards. C'était un rituel profane.

Précédé par des négociations préliminaires entre les deux familles, organisées et arbitrées par des intermédiaires, le mariage se déroulait en trois temps.

Le premier acte, qui fait inévitablement penser à l'ancien rite germanique d'engagement, avait un caractère purement juridique. Il s'appelait le *giure*, le *sponsalitium* ou le *fidanze*. Il consistait dans la promesse faite par la personne qui avait autorité sur la mariée de donner celle-ci et d'obtenir d'elle son consentement. Le marié, de son côté, promettait de la prendre pour femme dans les délais convenus. Cet engagement, qui était autrement contraignant que les fiançailles, ne pouvait être rompu sans graves dommages.

Le deuxième acte s'appelait « le jour de l'anneau ». Il avait pour cadre le domicile de l'épouse, et était présidé par un notaire. Celui-ci recevait d'abord l'acquiescement exprès des deux mariés à l'union négociée à l'occasion du *giure*. Il prenait ensuite la main droite de la jeune fille pour l'amener vers son époux, qui lui passait au doigt l'anneau nuptial.

Ensuite avait lieu le troisième acte, ou noces proprement dites. Avec lui s'achevait le mariage. La mariée prenait congé de ses parents pour se rendre solennellement au domicile de son mari. Elle y était accueillie par les parents et les amis de celui-ci. Cette intronisation donnait lieu à un festin et à des réjouissances, au terme desquelles l'union était charnellement consommée.

Toutefois, autour de 1500, l'habitude se prit de fixer la consommation du mariage au « jour de l'anneau » et non au moment des noces. Ce changement entraîna une dévaluation de celles-ci au profit

50. Cf. J.-B. MOLIN & P. MUTEMBE, *op. cit.*, p. 106-109.

51. C. KLAPISCH-ZUBER, *Zacharie ou le père évincé. Les rites nuptiaux toscans entre Giotto et le concile de Trente* dans *Annales : économie, sociétés, civilisations* 34 (1979) n° 6, 1216-1243.

des cérémonies du « jour de l'anneau » et des *verba de praesenti*, dont la réforme tridentine allait bientôt rappeler l'importance.

III. — LE CONCILE DE TRENTE ET L'OBLIGATION DE LA FORME CANONIQUE

Depuis le moyen âge, le mariage *in facie Ecclesiae* était devenu en principe obligatoire dans la plupart des régions de l'Occident. Cependant cette règle ne concernait que la licéité des mariages. Le refus de s'y soumettre n'entraînait pas la nullité de l'union. C'est pourquoi, dans le peuple, et surtout chez les pauvres, il arrivait que le mariage soit conclu en privé ou devant les seules familles des conjoints.

Cette pratique présentait de graves inconvénients, car devant la difficulté de prouver le mariage et d'en fixer la date, la légitimité de certains enfants était difficile à établir, de même que l'état libre de certains mariés. Par ailleurs, la clandestinité des mariages permettait d'échapper à la vérification de l'absence d'empêchements. Pour remédier à ces désordres sociaux, le concile de Trente promulgua le décret *Tametsi* (1563) [52], qui rendit obligatoire pour la validité du mariage la forme canonique, c'est-à-dire le mariage *in facie Ecclesiae* ou, à défaut, la présence du curé et de deux autres témoins.

Ce qu'il faut bien voir, c'est que *Tametsi* n'est pas une mesure d'ordre liturgique, destinée à assurer un cadre de prières officielles à l'échange des consentements. Il n'a pas non plus pour objet de fixer les caractères nécessaires et suffisants pour qu'il y ait sacrement. Ce décret est une mesure d'ordre strictement social. Il est l'aboutissement normal des efforts déployés par l'Eglise depuis la réforme carolingienne pour assurer la publicité du mariage. *Tametsi* vise à faire de tout mariage un acte public, afin de permettre à la communauté d'exercer un meilleur contrôle sur la fondation des couples. Que telle fut bien la pensée des pères conciliaires, on en a pour preuve l'hésitation de certains d'entre eux, qui proposèrent que les mariages puissent être conclus devant un notaire au même titre que devant le curé. Si cette proposition ne fut pas retenue, c'est uniquement parce qu'il est apparu au concile que, dans le contexte de l'époque, le notaire était moins bien placé que le curé pour enquêter sur les empêchements matrimoniaux et pour tenir le livre des mariages. On le voit, la forme canonique n'a été rendue obligatoire que parce qu'on a vu en elle le mode le plus efficace pour un contrôle public du mariage.

52. Dz Sch., 1814-1816.

Pourtant le décret *Tametsi* ne fit pas l'unanimité des pères, puisque près d'un quart d'entre eux ne le votèrent pas. La raison d'une telle réserve, inhabituelle à Trente, est liée au consensualisme du mariage, emprunté par l'Eglise au droit romain. Selon cette doctrine le mariage a pour « cause » le seul consentement des époux. Dans ces conditions une fraction du concile vit dans l'obligation pour la validité d'une forme canonique une atteinte au principe que l'Eglise n'a aucun pouvoir pour modifier la « forme » sacramentelle. A cette objection, la majorité répliqua que la reconnaissance à l'Eglise d'un certain pouvoir sur le mariage, en interférence avec le libre consentement des contractants, ne contredisait pas la thèse selon laquelle ce dernier « fait » le sacrement. Si la volonté des époux est l'unique fondement du mariage, cela n'exclut pas que l'Eglise puisse fixer des formalités en l'absence desquelles les mariés seraient « inhabiles » à contracter alliance.

La décision tridentine d'imposer la forme canonique marque un tournant important dans l'histoire du mariage en Occident. Elle provoqua dans la mémoire collective l'effacement des souvenirs des cérémonies à la maison et elle instaura définitivement la forme publique des noces, préparant ainsi l'avènement des futurs mariages civils, qui sont également un mode de contrôle public des épousailles. Dans un tout autre sens, le concile de Trente a contribué à affermir l'emprise de l'Eglise sur le mariage.

En rendant obligatoire la forme canonique, Trente n'a pas pour autant touché au consensualisme romano-canonique. Pour les pères du concile il allait de soi qu'il ne pouvait pas y avoir un autre fondement au mariage. Pourtant, de nos jours, la prise de conscience du fait culturel et des fractures qu'il opère entre les hommes oblige à se demander si le consensualisme peut être la forme universelle du mariage. Bien que se limitant aux seuls mariages des chrétiens, l'étude que nous venons de conduire suffit à montrer que le consensualisme est un phénomène culturel, circonscrit dans le temps et l'espace, puisqu'il est une particularité du droit romain classique, qui ne fut reprise qu'au XIIIe siècle et dans la seule Europe occidentale. Le recours à un tel fondement du mariage peut-il être dès lors un impératif absolu ? Que doit-il en être lorsque le christianisme rencontre des cultures qui connaissent d'autres usages et qui ont une autre conception des relations familiales ?

Aujourd'hui de telles questions ne peuvent être éludées. A travers elles n'est-ce pas la représentation que l'on se donne de l'évangélisation et de la mission qui est en jeu ?

F 75006 Paris Roger BÉRAUDY