

L'amour est-il nécessaire au mariage ? Du mariage contrat au mariage communauté de vie et d'amour : débats et évolutions de la doctrine catholique au XX^e siècle.*

QUEINNEC Hervé, Droit

L'amour est-il nécessaire au mariage ? La question peut paraître étonnante aujourd'hui (et notamment dans un colloque comme celui-ci intitulé *Au nom de l'amour... Des liens électifs aux obligations affectives*). Mais elle n'était pas du tout incongrue il y a moins d'un siècle, y compris dans les années 1930, dans la sphère catholique dans laquelle baignait la majorité des Français. L'amour était perçu comme un idéal, mais non forcément comme un préalable nécessaire au mariage. Pour les théologiens catholiques, pour les canonistes (juristes spécialistes du droit canonique ou droit de l'Église), pour les prédicateurs et confesseurs, la réponse était simple : l'amour n'est pas un préalable nécessaire au mariage, l'amour naît du mariage¹. Se marier uniquement par amour est chose récente. Pendant longtemps, on s'est marié non pas parce que l'on s'aimait, mais pour fonder une famille et avoir des enfants. L'amour n'intervenait pas nécessairement dans la décision, mais était considéré comme le fruit de la vie commune.

Encore faut-il clairement définir ce que l'on entend par amour et par mariage, car l'un et l'autre terme recouvrent des notions bien différentes. Le mariage n'existe pas ; il existe, selon les cultures et les sociétés, des mariages, diverses formes d'institutions matrimoniales de nature à la fois sociale et juridique. Nous nous proposons de traiter ici du mariage occidental, c'est-à-dire de cette institution marquée par le christianisme, avec son double enracinement dans le judaïsme et le droit romain, sa rencontre avec le monde germanique au haut Moyen Âge, et de l'élaboration d'une doctrine très spécifique du sacrement de mariage, inséparable de la dimension juridique du mariage comme contrat. Le mariage occidental est à la fois un contrat et un état de vie ; une institution juridique qui régit les époux tant pour la formation de leur couple que pour son épanouissement (ou, désormais, sa rupture), et une vie commune où s'opèrent par l'accueil et l'éducation des enfants, la relève des générations, ainsi que l'entraide et l'épanouissement des époux. En outre, jusqu'à ce qu'intervienne à partir de la fin du XVIII^e siècle le phénomène bien connu de sécularisation (instauration du mariage civil), la vie conjugale impliquait pour l'immense majorité des populations européennes une dimension religieuse.

Quant au mot amour, nous savons qu'il a plusieurs sens. La langue grecque distingue *eros* et *agapè*, le latin *amor* et *caritas*. L'*eros* ou *amor* c'est d'abord l'amour de désir entre un homme et une femme, tandis que l'*agapè* ou la *caritas* est l'amour de bienveillance, l'amour désintéressé dont parlent les textes du Nouveau Testament². Pour cette raison, les manuels de théologie morale catholique expliquaient il y a une cinquantaine d'années qu'il ne fallait pas

* Communication donnée à l'occasion du colloque *Au nom de l'amour... Des liens électifs aux obligations affectives* à l'UBO, les 15-16 décembre 2011.

¹ Même si pour le concile de Trente, la grâce du mariage venait perfectionner l'amour naturel, cf. DENZINGER-SCHÖNMEYER [*Symboles et définitions de la foi catholique, Enchiridion Symbolorum*], n°1799.

² Le théologien protestant Anders NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* [vers 1930], trad. française en 3 vol., Paris, Aubier, 1944, 1952 (rééd. 1962), nouvelle éd. Paris, Cerf, 2009, 3 vol., conteste que *caritas* soit la traduction systématique de *agapè*. Selon lui, la *caritas* est la synthèse augustinienne de l'*eros* et de l'*agapè*, *ibid.*, t. 3, p. 124.

confondre l'*eros* ou amour passion, amour égo-centré – parfois distingué de l'*amor* ou amour naturel vécu par ceux à qui l'Évangile n'avait pas encore été annoncé –, et l'amour *agapè* ou *caritas*, cet amour entre époux qui a pour référence l'amour divin lui-même.

Cette évolution se remarque particulièrement dans la terminologie des articles des différents dictionnaires. Ainsi, dans la première moitié du XX^e siècle, le *Dictionnaire de théologie catholique*, ou le *Dictionnaire de spiritualité*, n'ont pas d'article *amour* mais un article *charité* qui traite de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, sans qu'il soit fait référence à l'amour conjugal³. Dans les années cinquante, l'encyclopédie *Catholicisme* se distingue par un court article sur l'amour conjugal, mais c'est avec le *Vocabulaire de théologie biblique* en 1970 qu'apparaît un article « amour » (auquel renvoie – signe des temps ! – le mot « charité ») même s'il ne fait guère référence à l'amour conjugal⁴. Les deux concepts ne sont véritablement distingués que dans le *Nouveau dictionnaire de théologie* à la fin des années quatre-vingt⁵.

Se marier par amour est donc récent. La doctrine catholique classique du mariage ne pouvait qu'en être ébranlée. À partir des années vingt, avec la naissance des mouvements familiaux et de spiritualité conjugale, on verra apparaître une contestation puis un renouvellement considérable des thèses catholiques classiques sur l'amour et le mariage. Nous nous proposons d'évoquer avec vous ce qu'était au début du XX^e siècle la doctrine catholique du mariage qui insistait sur son aspect de contrat, et sa finalité procréatrice ; et de voir comment a été remise en cause cette doctrine dans les années précédant le concile Vatican II (I). Nous verrons ensuite l'évolution du discours magistériel depuis le concile, pour mettre en valeur le mariage comme communauté de vie et d'amour (II).

I. La doctrine catholique jusqu'à Vatican II

Pour l'immense majorité des théologiens et canonistes, influencés par la trilogie des *biens* augustiniens : enfants, fidélité, indissolubilité (*proles, fides, sacramentum*), le mariage se définissait par une *fin* objective et principale (la procréation et l'éducation des enfants), une *fin* subjective et secondaire (l'épanouissement des conjoints), et deux propriétés : la fidélité et l'indissolubilité (A). L'influence du droit romain sur la formation du droit canonique à partir du XII^e siècle imposa la conception du mariage comme un contrat (B). Mais au XX^e siècle la théologie catholique s'oriente progressivement vers une conception davantage personnaliste du mariage (C).

A. Des biens aux fins du mariage

On peut distinguer dans l'histoire de l'Église catholique latine deux étapes importantes qui ont permis de constituer la doctrine catholique du mariage. Au début du V^e siècle, face aux manichéens et à une certaine vision pessimiste du mariage, saint Augustin (354-430) avait développé une doctrine des « biens » du mariage : *proles* (procréation et éducation des enfants), *fides* (fidélité conjugale), *sacramentum* (lien sacré et indissoluble). Il n'y a pas de hiérarchie entre eux (car parfois la *fides* vient en tête). Ces trois « biens » augustiniens

³ *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, Paris, Letouzé et Ané, 1905, col. 2217-2266 ; *Dictionnaire de spiritualité*, t. II, Paris, Beauchesne, 1953, p. 508-691.

⁴ Hormis quelques rapides références à des textes bibliques (Isaïe, Osée, Cantique des Cantiques) où l'amour de Dieu pour son peuple est comparé à l'amour d'un homme pour sa femme. Cf. *Catholicisme, hier aujourd'hui, demain*, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1948, col. 489-491.

⁵ *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1970, p. 35-43. *Nouveau dictionnaire de théologie*, traduit et adapté de l'allemand, Paris, Cerf, 1988, 2^e éd. 1996, art. « Amour » p. 11-21, et « Caritas/Charité », p. 84-108.

comportent de nombreuses relations mutuelles, dont l'interprétation évoluera dans le temps ; peu à peu, les théologiens y verront des « fins », d'importance qualitativement différente⁶.

Au XIII^e siècle, saint Thomas d'Aquin (1225-1274) ordonnera ces « fins » du mariage selon des catégories théologiques d'inspiration aristotélicienne. Il prend pour base de sa réflexion le droit naturel, comme l'avait fait le droit romain, et distingue ainsi entre des fins accidentelles (c'est-à-dire des fins qui correspondent au hasard ou à des finalités contingentes) en nombre indéfini, et des fins essentielles que sont la procréation et l'éducation des enfants (fin primaire) et le *mutuum adjutorium*, l'aide mutuelle et le *remedium concupiscentiae*, le remède à la concupiscence (fin secondaire)⁷.

En tant qu'il appartient au genre animal, l'homme est poussé au mariage par l'inclination naturelle commune à tous les animaux qui est de procréer ; c'est donc la fin principale du mariage. Mais, poursuit saint Thomas, comme l'homme est naturellement social, la nature pousse également l'homme et la femme vers le mariage parce qu'elle les incite à rechercher les services mutuels qu'ils peuvent se rendre par leur complémentarité ; c'est la fin secondaire du mariage – nécessaire d'ailleurs, chez l'homme, pour pourvoir aux besoins de l'enfant et à son éducation. Car contrairement aux animaux dont la progéniture subvient à ses propres besoins toute seule dès la naissance, ou ne nécessite l'aide des parents que pendant un temps assez bref, l'enfant a besoin de ses parents pendant une longue période de sa vie. Aussi l'union matrimoniale ne peut-elle consister que dans une association très intime et très stable entre un homme et une femme bien déterminés⁸.

Bien que saint Thomas place au second rang l'aspect personnel de l'union des époux au profit de leur union biologique en vue de la procréation, il reconnaît à cette fin secondaire une valeur certaine. Il parle en effet à plusieurs reprises, comme saint Augustin, de l'*amicitia* qui doit exister entre les conjoints : *amicitia maxima* dit-il dans la *Somme contre les Gentils*⁹. L'acte principal de cette amitié consiste à vivre l'un près de l'autre dans une communion aussi complète que possible de vie, de goûts et de biens¹⁰. Cependant, dans le cadre conceptuel à la fois spéculatif et juridique de saint Thomas, cette communauté de vie et d'amour entre les époux concerne l'existence du mariage mais n'appartient pas à son essence – c'est-à-dire qu'elle n'en est pas un élément constitutif ou une propriété essentielle.

Trois siècles plus tard, le magistère de l'Église proposera une approche sensiblement différente. Le *Catéchisme* du concile de Trente soulignera que la procréation n'est pas la fin première du mariage¹¹ – elle n'est que seconde – même s'il est dit ensuite qu'elle est le premier « bien » à poursuivre. La première fin est le *mutuum auxilium*, l'aide mutuelle (une « aide » au sens biblique, cf. Genèse 2,18.20 : la femme fut donnée à l'homme « *comme une aide semblable à lui* » pour répondre à la solitude affective de celui-ci qui n'avait personne à qui parler).

Le Code de droit canonique de 1917 entérinera au canon 1013 § 1 cette hiérarchie des fins du mariage : « La fin première du mariage est la procréation et l'éducation des enfants ; la

⁶ Alain MATTHEEUWS, « Les “dons” du mariage », *Nouvelle Revue Théologique*, 118, 1996, p. 219-236, ici p. 220.

⁷ THOMAS D'AQUIN, *Suppl.*, q. 41, a. 1 ; q. 49, a. 2 et a. 3. *Contra Gentiles*, libr. IV, cap. 78.

⁸ *Ibid.*, q. 41, a. 1.

⁹ *Id.*, *Contra Gentiles* III, c. 123, ratio 5 et c.124, ratio 4 et 5.

¹⁰ Cf. *Id.*, *Sententia Ethic.*, libr. VIII lect. 5 § 5. Comme le fait remarquer le théologien dominicain Marie-Joseph Nicolas, Thomas d'Aquin « a fait du *mutuum adjutorium* des époux beaucoup plus qu'un échange de services, mais une amitié qui unit deux êtres humains dans une indivisible destinée » (M.-J. NICOLAS, « Remarques sur le sens et la fin du mariage », in *Revue Thomiste*, 1939, n. 5, p. 791).

¹¹ *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos* [1566], pars IIa, *De matrimonii sacramento*, n°XV.

fin secondaire est l'aide mutuelle et le remède à la concupiscence » (*Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuuum, adiutorium et remedium concupiscentiae*). Cette définition restrictive du mariage était également celle de bien des juristes civilistes de l'époque, comme en témoignent par exemple les premières éditions du *Traité élémentaire de droit civil* de Planiol et Ripert :

« L'institution du mariage a plus d'une utilité. Celle qu'on met toujours en avant la première, c'est l'association des époux [...]. Sans aucun doute, le mariage a cet effet de créer entre les époux des devoirs réciproques, mais ce n'est pas là son but ; ce n'est pas l'intérêt personnel des époux qui justifie le mariage. Son motif impérieux se trouve dans les devoirs communs des parents envers les enfants ; l'union prolongée des père et mère n'est que le moyen de remplir ces devoirs [...]. La production de générations nouvelles [...] telle est la véritable raison d'être du mariage »¹².

Avec ces termes d'« effet » et de « but », n'est-on pas dans la même ligne que Thomas d'Aquin distinguant entre conditions d'existence et essence du mariage ? Cette position se retrouve dans bien des textes du magistère ecclésial de l'époque. Ainsi, en 1931 dans l'encyclique *Casti connubii* du pape Pie XI¹³, ou encore en 1951 dans une allocution du pape Pie XII aux sages-femmes italiennes¹⁴.

B. Le mariage : un contrat

Mais c'est finalement la réflexion thomiste (qui intègre l'apport augustinien) qui prédominera dans l'Église catholique à partir du XVI^e siècle jusqu'au concile Vatican II. Se greffe à cette réflexion thomiste une problématique du mariage comme contrat. La redécouverte du droit romain au XII^e siècle donne en effet un nouvel essor au droit canonique. Or les juristes médiévaux, dont le célèbre canoniste Gratien (cf. *Décret*, cause 29, q. 1), en se fondant sur le droit romain, élaborent une théorie du mariage contrat. Bien qu'un contrat n'ait pour objet en droit romain que des « *res* » (choses) et non des personnes, en droit canonique c'est le mariage lui-même qui est l'objet du contrat conclu entre les époux.

Le mariage est ainsi un contrat entre l'homme et la femme, exprimé devant des témoins, entraînant des obligations réciproques. Les théologiens en viennent logiquement à s'interroger sur la place respective du contrat et du sacrement dans le mariage. Le franciscain Jean Duns Scot (1268-1308) donne la définition suivante du mariage comme contrat : « *Le contrat se dit d'un lien qui lie ensemble deux volontés. Le contrat matrimonial est donc la donation mutuelle que se font de leurs corps un homme et une femme pour un usage perpétuel aux fins d'engendrer des enfants et de leur donner une éducation convenable* »¹⁵. Le théologien Duns Scot distingue entre contrat et sacrement, distinction utile mais qui sera utilisée plus tard dans des perspectives bien différentes par les canonistes puis les juristes modernes.

La distinction présente bien des avantages sur le plan juridique : comme le mariage est aussi un contrat, il est facile d'établir des clauses touchant l'objet, les conditions de formation ou d'annulation pour vice de forme¹⁶. Plus tard, le Code de droit canonique de 1917, en

¹² Marcel PLANIOL, Georges RIPERT, *Traité élémentaire de droit civil*, t. I, Paris, LGDJ, 1937, p. 261.

¹³ PIE XI, encyclique *Casti connubii*, 31 décembre 1930, traduction française dans *La Documentation catholique*, 25, 1931, col. 270 ; *Les enseignements pontificaux, Le Mariage*, Tournai, Desclée, 1956, p. 208-210.

¹⁴ PIE XII, « Allocution aux sages-femmes italiennes », 29 octobre 1951, dans *La Documentation catholique*, 49, 1952, col. 1473, texte cité dans *Les enseignements pontificaux, Le Mariage*, Paris, Desclée, 1956, p. 375-376.

¹⁵ Jean DUNS SCOT, *Dist. XXVI*, quest. un., n°8 et 17, cité par Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens*, t. 1 *Des origines au Concile de Trente*, Paris, Desclée, 1993, p. 235.

¹⁶ Malgré l'opposition du droit canonique aux principes romains sur un point aussi fondamental que celui de l'indissolubilité du mariage, l'influence du droit romain sur le droit matrimonial canonique sera considérable à

ordonnant les canons du *Corpus iuris canonici* médiéval, reprendra cette distinction entre contrat et sacrement : le canon 1012 du Code de 1917 décrira ainsi l'institution du mariage : « Le Christ a élevé à la dignité de sacrement le contrat matrimonial lui-même entre baptisés » (« *Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos* »). En revanche sur le plan des relations interpersonnelles et sur le plan moral de la vie commune, la catégorie du contrat présente des limites, et notamment celle d'amoinrir l'amour conjugal, ou *amicitia*, et d'en faire une fin seconde.

C. Vers une approche personaliste du mariage chrétien

D'autres approches du mariage existent dans la longue histoire de l'Église. À la suite du concile de Trente (1545-1563), certains auteurs comme saint François de Sales (*Introduction à la vie dévote*, 1608) ou le jésuite Jean Cordier (*La Famille sainte*, 1644) défendront la sainteté du mariage, exalteront l'harmonie des cœurs et l'affection mutuelle réalisées par la vie conjugale, mais le rigorisme janséniste écartera cette vision optimiste de « l'humanisme dévot »¹⁷ pour définir le mariage comme un « *état dangereux* » et un remède à la concupiscence. Toutefois, une autre façon de voir se fait jour dans les années vingt et trente, avec Dietrich von Hildebrand, un laïc, professeur à Munich, dans une série de conférences à des étudiants, puis avec un autre universitaire allemand, l'abbé Herbert Doms¹⁸. Ce dernier ira beaucoup plus loin dans la contestation de la doctrine classique des fins du mariage et connaîtra un grand succès par les polémiques suscitées dans le milieu des moralistes catholiques. Contre la fin primaire, Doms faisait par exemple remarquer que l'Église n'avait jamais accepté de rompre une union marquée par la stérilité d'un des époux.

C'est à la même époque qu'apparaissent les mouvements familiaux et de spiritualité conjugale. En France, l'abbé Jean Viollet fonde en 1919 l'Association du Mariage Chrétien, dans le double but d'organiser dans les diocèses des congrès, des semaines, des journées familiales, et de publier des revues : *Le prêtre et la famille*, *Foyers*, ou encore *Filles et garçons*. Puis c'est la naissance dans les années trente de groupements de foyers issus du scoutisme, avec le père jésuite Paul Doncoeur, et surtout la fondation des Équipes Notre-Dame par l'abbé Henri Caffarel en 1938. Les mouvements d'Action catholique créent également des groupes spécifiques comme le Mouvement Familial Rural issu de la Jeunesse Agricole Catholique (J.A.C.), l'ordre franciscain propose les *foyers tertiaires de saint François* et les *foyers compagnon de saint François*. Cette montée en puissance des mouvements familiaux au sein de l'univers catholique n'est pas propre à la France. En Belgique, au Canada, aux États-Unis, en Amérique latine, naissent à la même époque des mouvements familiaux et de spiritualité conjugale. Ceux-ci auront une place importante au sein de la conférence des Organisations internationales catholiques (O.I.C.) créée en 1953. Ce dynamisme spirituel, qu'il faut rattacher au grand renouveau du laïcat chrétien du milieu du XX^e siècle, s'exprime dans de nombreuses revues et publications, et fait apparaître progressivement les grands thèmes d'une spiritualité proprement conjugale que la doctrine classique du mariage chrétien ignorait.

partir du XIII^e siècle, en particulier l'analyse du consentement empruntée au droit des obligations. Cf. Jean GAUDEMET, « Le legs du droit romain en matière matrimoniale », *Il matrimonio nella società altomedievale*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1977, t. I, p. 139-179.

¹⁷ Expression forgée par Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, I, Paris, Bloud et Gay, 1932, p. 71-72.

¹⁸ Dietrich VON HILDEBRAND, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, Munich, 1928, *Die Ehe*, Munich, 1929, traduits en français : *Pureté et virginité*, Paris, Desclée de Brouwers, 1947, *Le mariage*, Paris, Cerf, 1936. Herbert DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau, 1935, traduit en français : *Du sens et de la fin du mariage*, Paris, Desclée, 1937.

La spiritualité conjugale des années 1940 veut réconcilier l'amour conjugal et ses formes d'expression liée à la différenciation sexuée. Jusque-là, la morale catholique identifiait l'amour avec la passion, le plaisir, sinon les seuls plaisirs – sur lesquels on ne peut envisager de bâtir une union durable à cause de leur caractère éphémère. Tandis que la doctrine classique du mariage chrétien relativisait ainsi l'amour conjugal, préférant parler à ce propos d'affection (*dilectio*) ou d'amitié conjugale, ou encore de charité surnaturelle (*caritas*), les groupes de foyers chrétiens et leurs aumôniers réfléchissent et inventent une spiritualité proprement conjugale. La lecture des tables des revues publiées par ces mouvements familiaux catholiques permet de constater la place accordée désormais à des sujets autrefois ignorés : le dialogue conjugal, la sexualité du couple, la « vocation » conjugale, la prière conjugale, etc.

II. L'apport de Vatican II à la doctrine catholique du mariage

Toutes ces réflexions permettront un large renouvellement de la théologie du mariage, que viendra consacrer le concile Vatican II (1962-1965). Au début du concile pourtant, les schémas mis au point par les commissions préparatoires romaines se contentaient de répéter la théologie du mariage élaboré depuis le XVIII^e siècle, canonisée dans le Code de droit canonique de 1917 et les encycliques pontificales. Or les évêques rassemblés en concile percevaient bien les limites d'une telle théologie. C'est pourquoi ces schémas préparatoires furent écartées, au profit d'un nouveau texte sur l'Église dans le monde de ce temps – la future constitution *Gaudium et spes* – où un chapitre ou une annexe traiterait du mariage et de la famille.

A. Le mariage : une alliance

La rédaction de ce texte sur le mariage suscita bien des débats, à la fois dans les sessions plénières, mais surtout en réunions de commissions où étaient étudiés et discutés les amendements proposés. La tendance minoritaire, qui avait pour experts un certain nombre de professeurs des universités pontificales romaines qui n'avaient cessé d'enseigner la doctrine des papes Pie XI et Pie XII, et qui comprenait également sur cette question du mariage certains évêques formés à Rome dans le climat antimoderniste des années vingt et trente, bataillaient pour que fût maintenue la doctrine traditionnelle de la procréation comme fin première du mariage. La tendance majoritaire défendait une vision bien différente du mariage et de la sexualité, d'inspiration personaliste, et tenant compte des nouvelles connaissances apportées par la biologie et les sciences psychologiques et sociales.

Le concile Vatican II, après bien des débats, adoptera une vision renouvelée du mariage : c'est une « *communauté de vie et d'amour [...] établie sur l'alliance (foedus) des conjoints, c'est-à-dire sur leur consentement personnel irrévocable. Une institution, que la loi divine confirme, naît ainsi, au regard même de la société, de l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement* ». Plus loin : « *c'est par sa nature même que l'institution du mariage et l'amour conjugal (amor conjugalis), sont ordonnées à la procréation et l'éducation qui, tel un sommet, en constituent le couronnement* » (*Gaudium et spes* [1965] n°48 § 1).

Le texte parle d'alliance, terme à résonance biblique, et pas seulement de contrat. Ce n'est pas à proprement parler une découverte : Saint Augustin l'évoquait déjà dans son traité contre Julien d'Éclane, *De Nuptiis et concupiscentia*, et cette notion fut reprise au Moyen-Âge par le canoniste Hugues de Saint Victor vers 1140. Cependant, c'est sa mise en valeur par le concile Vatican II, sanctionnée par le Code de 1983, qui atténue en quelque sorte la notion

juridique très étroite de contrat, survalorisée depuis la fin du XVIII^e siècle en raison des querelles de pouvoir entre l'Église et l'État. Celle-ci n'est pas ignorée, mais elle est remise à sa place sous la forme d'une institution engendrée par l'alliance.

Le concile Vatican II se garde aussi de trancher le débat théologique entre fins primaire et secondaire (il n'en reprend pas les termes), mais préfère souligner le lien qui les unit dans la dimension sacramentelle du mariage. Le personnelisme est sensible dans ce texte qui réhabilite l'amour au sein du mariage¹⁹, et met fin à la dichotomie très fréquente vécue jusqu'alors entre le mariage-institution, contracté pour fonder une famille, et « *la vie spirituelle de l'époux et plus souvent encore de l'épouse qui attendait de la 'religion' les consolations que lui refusait ou qu'ignorait le mariage* »²⁰. Cet amour conjugal dépasse la sexualité dans la mesure où il englobe toute la personne des conjoints pour leur permettre dans le don d'eux-mêmes de s'épanouir.

Cette vision renouvelée de l'amour et du mariage issue de Vatican II aura de profondes répercussions dans la théologie morale catholique, dans la catéchèse, les rencontres de préparation au mariage religieux, la littérature pastorale, et dans la jurisprudence des tribunaux ecclésiastiques (ou officialités) traitant des causes de nullité de mariage.

B. L'échec du mariage : la déclaration en « nullité »

L'Église n'a évidemment aucun pouvoir d'annuler ou de casser un *mariage sacramentel*, mais elle peut parfois reconnaître que le mariage n'a eu que les apparences d'un vrai mariage, et constater de ce fait sa « nullité » c'est-à-dire son *invalidité*. Pour être *valide* devant l'Église, un mariage doit en effet remplir plusieurs conditions dont l'existence d'un *véritable consentement* reposant sur un choix conscient et libre, sans erreur sur l'identité de la personne que l'on épouse. Aussi une déclaration en nullité n'est-elle pas un divorce ou une « annulation » ; elle ne dénie pas non plus la réalité de la vie relationnelle qui a existé entre les époux. Elle dit seulement que pour l'Église catholique cette union n'a pas rempli les conditions d'un mariage religieux qui n'a donc jamais existé en dépit des apparences.

Les motifs les plus fréquemment invoqués sont aujourd'hui :

- 1° le défaut de consentement pour grave manque de discernement (ou *discretio iudicii*) : c'est le cas d'époux incapables de donner un consentement reposant sur un choix lucide et libre ;
- 2° l'incapacité d'assumer les obligations essentielles du mariage pour des raisons d'ordre psychique ; on compte parmi ces obligations la fidélité mutuelle, la procréation et l'éducation des enfants, l'indissolubilité du mariage, « *communauté de vie et d'amour destinée au bien des époux* », mais aussi désormais l'engagement d'aimer et respecter son conjoint (ce que les canonistes appellent le *bonum conjugum*) ;
- 3° l'exclusion (en latin *simulatio*) du mariage ou d'un de ses éléments, ou encore d'une de ses propriétés essentielles, alors que les paroles prononcées (« oui ») paraissent signifier l'acceptation de ce mariage (ce qui est le cas lorsque l'un des époux a l'intention de ne pas remplir l'une ou l'autre des obligations essentielles du mariage)²¹.

¹⁹ Alors que le catéchisme du concile de Trente avait délibérément écarté le mot *amor* pour lui préférer celui de *caritas* pour exprimer l'affection entre conjoints, cf. Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens*, t. 2, *Du Concile de Trente à nos jours*, Paris, Desclée, 1993, p. 63.

²⁰ *Ibid.*, p. 230.

²¹ Ces propriétés sont au nombre de trois : deux d'entre elles figurent parmi les biens augustinien : l'unité (*fides*) et l'indissolubilité (*sacramentum*). L'ancien code de 1917 mettait l'accent sur l'exclusion de la procréation, qui est la troisième propriété et qui fait partie des fins du mariage (c. 1086 § 2). Le nouveau Code de 1983, s'inspirant de la doctrine conciliaire, met au même niveau ces trois propriétés (bien qu'il ne cite que les deux premières au c. 1056, mais le c. 1096 rappelle que le mariage est ordonné à la procréation), et leur ajoute les

Les deux premiers motifs ne figuraient pas dans le Code de 1917. Ils sont apparus dans la jurisprudence des officialités et du tribunal de la Rote romaine au tournant des années 1960 et 70, à la suite d'une mise à l'écart de la vision préconciliaire²² pour adopter la vision personnaliste du mariage comme communauté profonde de vie et d'amour²³, mais aussi à la suite d'une meilleure prise en compte des données offertes par la psychologie et la psychiatrie. Ces deux motifs ont été insérés (canon 1095, 2° et 3°) dans le nouveau code de droit canonique préparé à la suite du concile Vatican II et publié en 1983. Le mariage y est défini en ces termes : « *L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement* » (can. 1055 § 1). Cette définition du mariage, qui tranche avec celle de 1917 citée plus haut, sera reprise telle quelle dans le *Catéchisme de l'Église Catholique* publié à Rome en 1992 (au n°1601)²⁴.

La publication du Code de 1983 ne marque pas le terme de la réflexion doctrinale sur le mariage. De nouvelles réflexions s'amorceront sous le pontificat de Jean-Paul II, et notamment à partir de la publication de l'exhortation apostolique *Familiaris consortio*²⁵, et de ses catéchèses sur la « théologie du corps ». Le pape ne parle plus guère des fins du mariage, et la finalité de l'acte conjugal est désormais rapportée à une « mission » ecclésiale²⁶. Avec un vocabulaire et des accents nouveaux, et un ancrage dans les textes bibliques relus et réinterprétés, les deux doctrines traditionnelles des « biens » et des « fins » sont reprises, complétées et approfondies dans une thématique qui recourt désormais aux concepts de « don » et de « donation » entre époux²⁷, comme expression du véritable amour conjugal.

* * *

La doctrine catholique de l'amour et du mariage a été profondément renouvelée par le concile Vatican II. Cela a été rendu possible par le renouveau du laïcat chrétien dans l'entre-deux-guerres dont un des fruits a été l'apparition de mouvements familiaux et de spiritualité conjugale, qui s'engagèrent hardiment dans la redéfinition d'une spiritualité du mariage. Les Pères conciliaires et leurs théologiens ratifièrent cette nouvelle approche du mariage, en

« éléments » dont il est question au c. 1055. L'exclusion peut donc également porter sur le « bien des conjoints » et la « communauté de vie ». Le mariage peut aussi être « nul » ou invalide parce que l'un des fiancés agissait, au moment de l'échange des consentements, sous l'influence d'une crainte grave, ou encore sous l'emprise d'une maladie psychique ou d'une perturbation entraînant un manque d'usage suffisant de la raison. Lorsque l'un des futurs conjoints est victime d'une fraude, de son ignorance ou d'une erreur sur la personne qu'il désirait épouser, son mariage est également invalide. Il en va de même pour un mariage assorti d'une condition. On retrouve ici l'influence du droit romain des obligations.

²² Sur l'« amour » dans la jurisprudence canonique antérieure à la constitution conciliaire *Gaudium et spes*, voir Louis BONNET, *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique*, Paris, Cerf, 2004, p. 304-308.

²³ Cf. Guy DELÉPINE, « *Communio vitae et amoris conjugalibus*. Le courant personnaliste du mariage dans l'évolution jurisprudentielle et doctrinale de la Rote, 1969-1980 », *Revue de droit canonique (RDC)*, 33, 1983, p. 52-80 et 293-312. Gaston CANDELIER, « L'influence du concile Vatican II sur les chefs de nullité de mariage », *RDC*, 34, 1984, p. 3-39 ; 35, 1985, p. 5-25 et 88-128 ; ID., « L'importance juridique de l'amour dans le consentement matrimonial », *RDC*, 38, 1988, p. 252-295 ; ID., *Le droit de l'Église au service des époux*, Paris, Cerf, 1999.

²⁴ Il faut noter que le « consortium totius vitae » n'est pas une nouveauté puisque cette notion était déjà présente chez Modestin (jurisconsulte romain de la première moitié du III^e siècle) et avait été reprise dans le *Digeste* de Justinien (23, 2, 1), sous les termes de « *consortium omnis vitae* ».

²⁵ JEAN-PAUL II, Exhort. apost. post-synodale *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), *Acta Apostolicae Sedis* 74, 1982, p. 81-191 ; trad. franç. dans *La Documentation catholique* 79, 1982, p. 1-43.

²⁶ A. MATTHEEUWS, *op. cit.*, p. 226.

²⁷ *Ibid.*

parlant non plus de contrat conjugal mais d'alliance, et en définissant le mariage comme une communauté profonde de vie et d'amour.

La réflexion théologique se poursuit et s'approfondit depuis le concile, avec désormais le concours de théologiens laïcs. Elle est loin d'être achevée. Différents accents sont perceptibles. Pour ne prendre qu'un seul exemple, quand le pape Benoît XVI, l'ancien théologien Joseph Ratzinger, publie en 2006 son encyclique sur l'amour, *Deus caritas est, Dieu est amour*, il est l'un des rares auteurs catholiques qui ne mette pas de suspicion sur l'amour *eros* par rapport à l'amour *agapè*. Tout ceci est révélateur d'un profond changement de mentalité à l'intérieur de l'Église et chez les fidèles, où se révèlent des causes internes comme le renouveau biblique et théologique des années quarante et cinquante, mais aussi externes – que ce colloque va décrire et expliciter.

Annexes :

1. Le mariage selon la constitution conciliaire *Gaudium et spes*, « l'Église dans le monde de ce temps » [1965] :

48 § 1. Le mariage comme tel : communauté et institution

La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur; elle est établie sur l'alliance des conjoints, c'est-à-dire sur leur consentement personnel irrévocable. Une *institution*, que la loi divine confirme, naît ainsi, au regard même de la société, de l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement. En vue du bien des époux, des enfants et aussi de la société, ce lien sacré échappe à la fantaisie de l'homme. Car Dieu lui-même est l'auteur du mariage qui possède en propre des valeurs (*bonis*) et des fins diverses ; tout cela est d'une extrême importance pour la continuité du genre humain, pour le progrès personnel et le sort éternel de chacun des membres de la famille, pour la dignité, la stabilité, la paix et la prospérité de la famille et de la société humaine tout entière. Et c'est par sa nature même (*indole sua*) que l'institution du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation qui, tel un sommet en en constituent le couronnement. Aussi l'homme et la femme qui, par l'alliance conjugale "ne sont plus deux, mais une seule chair" (Mt 19,6), s'aident et se soutiennent mutuellement par l'union intime de leurs personnes et de leurs activités; ils prennent ainsi conscience de leur unité et l'approfondissent sans cesse davantage. Cette union intime, don réciproque de deux personnes, non moins que le bien des enfants, exigent l'entière fidélité des époux et requièrent leur indissoluble unité.

48, § 2. Le Christ à la rencontre des époux par le sacrement

Le Christ Seigneur a comblé de bénédictions cet amour aux multiples aspects, issu de la source divine de la charité, et constitué à l'image de son union avec l'Église. De même en effet que Dieu prit autrefois l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité avec son peuple, ainsi, maintenant, le Sauveur des hommes, Epoux de l'Église, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux pour que les époux, par leur don mutuel, puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle, comme lui-même a aimé l'Église et s'est livré pour elle. L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Église, afin de conduire efficacement à Dieu les époux, 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 accomplissant leur mission conjugale et familiale avec la force de ce sacrement, pénétrés de l'Esprit du Christ qui imprègne toute leur vie de foi, d'espérance et de charité, ils parviennent de plus en plus à leur perfection personnelle et à leur sanctification mutuelle; c'est ainsi qu'ensemble ils contribuent à la glorification de Dieu.

49 § 1. L'amour conjugal : sa nature

A plusieurs reprises, la parole de Dieu a invité les fiancés à entretenir et soutenir leurs fiançailles par une affection chaste, et les époux leur union par un amour sans faille. Beaucoup de nos contemporains exaltent aussi l'amour authentique entre mari et femme, manifesté de différentes manières, selon les saines coutumes des peuples et des âges. Eminemment humain puisqu'il va d'une personne vers une autre personne en vertu d'un sentiment volontaire, cet amour enveloppe le bien de la personne tout entière; il peut donc enrichir d'une dignité particulière les expressions du corps et de la vie psychique et les valoriser comme des éléments et les signes spécifiques de l'amitié conjugale. Cet amour, par un don spécial de sa grâce et de sa charité, le Seigneur a daigné le guérir, le parfaire et l'élever. Associant l'humain et le divin, un tel amour conduit les époux à un don libre et mutuel d'eux-mêmes qui se manifeste par des sentiments et des gestes de tendresse et il imprègne toute leur vie ; bien plus, il s'achève lui-même et grandit par son généreux exercice. Il dépasse donc de loin l'inclination simplement érotique qui, cultivée pour elle-même, s'évanouit vite et d'une façon pitoyable.

49 § 2. Ses expressions et ses conditions

Cette affection a sa manière particulière de s'exprimer et de s'accomplir par l'œuvre propre du mariage. En conséquence, les actes qui réalisent l'union intime et chaste des époux sont des actes honnêtes et dignes. Vécus d'une manière vraiment humaine, ils signifient et favorisent le don réciproque par lequel les époux s'enrichissent tous les deux dans la joie et la reconnaissance. Cet amour, ratifié par un engagement mutuel, et par-dessus tout *consacré par le sacrement du Christ*, demeure indissolublement fidèle, de corps et de pensée, pour le meilleur et pour le pire; il exclut donc tout adultère et tout divorce. De même, l'égale dignité personnelle qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre fait clairement apparaître l'unité du mariage, confirmée par le Seigneur. Pour faire face avec persévérance aux obligations de cette vocation chrétienne, une vertu peu commune est requise: c'est pourquoi les époux, rendus capables par la grâce de mener une vie sainte, ne cesseront d'entretenir en eux un amour fort, magnanime, prompt au sacrifice, et ils le demanderont dans leur prière.

2. Définition du mariage dans le Code de 1917 et le Code de 1983 :

Code de droit canonique - 1917	Code de droit canonique - 1983
<p>can. 1013 § 1. La fin première du mariage est la procréation et l'éducation des enfants; la fin secondaire est l'aide mutuelle et le remède à la concupiscence.</p>	<p>can. 1055 § 1. L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement.</p>
<p>can. 1013 § 2. Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière.</p>	<p>can. 1056. Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière.</p>