Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

128 | 2021

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2019-2020)

Histoire des chrétiens d'Orient (XVI^e-XXI^e siècle)

Le mariage en Orient. Tradition et modernisation

Bernard Heyberger

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3818>

DOI : 10.4000/asr.3818

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 289-300

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Bernard Heyberger, « Le mariage en Orient. Tradition et modernisation », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 13 juillet 2021, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3818> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3818>

Tous droits réservés : EPHE

Histoire des chrétiens d'Orient (XVI^e-XXI^e siècle)

Bernard HEYBERGER

Directeur d'études

Le mariage en Orient. Tradition et modernisation

L'ANNÉE 2019-2020, qui a été notre dernière année d'enseignement, a été grandement perturbée par les grèves, puis par le confinement dû au COVID. Après une interruption des cours en mars et en avril, quelques séances se sont déroulées par internet. La dernière séance a été consacrée à un résumé de notre parcours intellectuel depuis la création de la chaire et notre élection en 2004.

En dehors des intervenants invités à venir présenter leurs travaux, notre programme s'est concentré sur la question du mariage et de la famille chez les chrétiens orientaux. À l'origine de l'intérêt pour ce sujet, se situe la découverte, en 2017, de gros dossiers consacrés aux « *cause matrimoniali* » conservées dans les archives des vicariats apostoliques de Beyrouth et d'Istanbul à l'Archivio Apostolico Vaticano, concernant la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e.

Nous donnons ici une synthèse introductive sur le sujet.

I. La question des sources

On a longtemps affirmé, et on affirme encore, que, dans l'empire ottoman, les chrétiens suivaient leur propre droit en matière personnelle et successorale, et qu'ils ne dépendaient pas de la juridiction musulmane. Ce qui sous-entend qu'on devrait pouvoir aborder la question du mariage chrétien, des enfants, et de l'héritage, à partir d'une documentation chrétienne.

Il existe en effet toute une documentation proprement chrétienne sur ces questions. La réglementation en matière d'âge au mariage, de consanguinité et d'affinité, de répudiation, est très ancienne. Mais en voulant explorer cette question, on se heurte immédiatement à un certain nombre de difficultés. Il n'existe pas à proprement parler de code du droit familial. Par contre, nous disposons d'un certain nombre de recueils canoniques et de décisions synodales. En outre, le pluralisme du christianisme en Orient fait qu'il y a des règles divergentes, et des conflits de juridiction.

Il est remarquable que les melkites, de tradition byzantine, se sont coupés très tôt de cette tradition byzantine dans le domaine. Ils ont ignoré les grands développements du droit byzantin à partir du VI^e siècle, comme le *Nomocanon en XIV Titres* qui est le recueil le plus commun, la référence la plus utilisée à partir du Concile de Constantinople de 920. Le *Syntagma alphabétique* de Mathieu Blastarès (1335) et l'*Hexabiblos* d'Harmenopoulos (1350), ouvrages de droit diffusés dans tout le monde slave, furent complètement ignorés du côté melkite. Ils sont introduits dans le patriarcat d'Antioche après la rupture entre catholiques et orthodoxes au XVIII^e siècle, grâce au travail de traduction et de diffusion du premier patriarche orthodoxe d'Antioche, Sylvestre le Chypriote. Dans le patriarcat de Jérusalem, un conflit entre les fidèles arabisants et la hiérarchie orthodoxe hellénophone se prolonge jusque dans l'entre-deux guerres, et porte entre autres sur la question du droit familial. Rédigé en grec, celui-ci n'était pas directement accessible aux fidèles arabes, obligés de se payer de coûteux juristes hellénophones.

Les membres de l'Église de l'Est (« nestoriens ») disposent de recueils de droit des XI^e-XIV^e siècles : d'Abū-l-Farāğ Ibn Al-Ṭayyib († 1043), le *Fiqh Al-Naṣrāniyya* et d'Abdishō Bar Brikhā (c. 1280-1318) le *Nomocanon en deux parties*, dont la moitié en 27 chapitres, est consacrée au mariage. Ce recueil fait toujours autorité dans l'Église assyrienne aujourd'hui.

Chez les Syriaques occidentaux (« Jacobites »), il faut attendre Bar Hebraeus (Grégoire Abū-l-Farāğ Bār Ebhroyo († 1286) pour trouver *Le livre des directions*, qui fait la synthèse du droit ecclésiastique et du droit séculier, en se servant du droit musulman, et en essayant de mettre de l'ordre dans les règles. Il constitue jusqu'à aujourd'hui le traité juridique de l'Église syriaque orthodoxe.

On n'a rien chez les maronites. Le *Kitāb al-Hudā* est un recueil hétéroclite de textes datant du XI^e au XIII^e siècle, qui ne sont pas tous juridiques, et dont l'origine maronite est mise en doute. Le fait qu'il en subsiste très peu d'exemplaires prouve qu'il a été très peu utilisé. Par contre, au XIII^e-XIV^e siècle, sous souveraineté mamlouke, les maronites eurent des liens avec l'Égypte et introduisirent alors le *Nomocanon* copte d'Ibn Al-ʿAssāl, en usage aussi chez les melkites.

Les coptes disposent de ce *Nomocanon* d'Al-Ṣāfī Abū-l-Fadhā'il Ibn al-ʿAssāl, rédigé vers 1250. Celui-ci ambitionnait de réaliser un système complet de droit ecclésiastique et de droit civil, en utilisant différentes sources, notamment byzantines, et en empruntant aussi à des manuels de droit musulman.

À partir du XVI^e siècle, on assiste à un début de l'influence du droit canonique latin chez les maronites et les melkites. Les synodes melkites (catholiques) entre le XVI^e et le XIX^e siècle, contiennent de façon récurrente certains passages concernant les empêchements au mariage et les degrés de consanguinité et d'affinité, ainsi que la réglementation des dots et des réjouissances accompagnant les mariages. Plusieurs évêques melkites du XVIII^e siècle ont été des juges reconnus, et ont laissé des *fatwa*-s, dont il faudrait regarder le contenu. L'évêque maronite ʿAbd Allāh Qarāʿalī a composé en 1733-1735 *Al-fatāwa al-ḡayriyya* à partir de son activité de juge. Il n'y a en fait pas eu d'étude systématique de ces documents. Les maronites ont été en avance sur les autres catholiques, dans la mesure où dès 1736 le synode du Liban introduisit chez eux la théologie et la discipline du concile de Trente faisant

du mariage un sacrement dont les conditions sont extrêmement codifiées. Le même évêque maronite ‘Abd Allāh Qarā’alī a composé un recueil de droit canon, le *Muḩtaṣar al-ṣarī’a* vers 1720, qui s’inspire clairement des traités de juridiction musulmane, mais en faisant des concessions à la discipline catholique post-tridentine.

Il faut évidemment se garder de penser que ces règles se sont appliquées immédiatement et de façon homogène. Il est notable que la plupart des dispositions synodales melkites (catholiques) n’ont pas été reconnues et approuvées par le Saint Siège : le statut de ces textes est donc flou. Il faut, comme pour tous les textes réglementaires, les prendre d’abord pour un idéal, rappelé régulièrement, mais pas forcément mis en œuvre. Ou bien comme des instruments à la disposition des individus ou des autorités. Car, à côté des textes, il faut mener une réflexion sur le fonctionnement effectif des institutions ecclésiastiques. Les documents que nous étudierons vont dans ce sens.

En dehors de ces textes juridiques, nous ne disposons pas, pour les chrétiens, d’une documentation de la qualité de celle des *sijil maḩkāma* musulmans, ce qui pose la question de la validité de l’affirmation, constamment répétée, que les chrétiens avaient leur propre juridiction, indépendante et efficace. Là où elle fonctionnait, elle devait être essentiellement orale et informelle. On trouve, à partir du XVIII^e siècle, des affaires de mariage et de successions traitées au cas par cas dans les archives de l’archevêché maronite d’Alep, et à partir du début du XIX^e siècle à l’archevêché melkite de la ville. Mais dans l’ensemble ces cas sont rares, et concernent généralement des conflits ou des questions de mariages mixtes entre époux de confessions différentes. Au Liban, des évêques et des patriarches maronites réformateurs ont introduit une pratique plus codifiée, passant par le document écrit, en matière de mariage et d’héritage, à la fin du XVIII^e siècle, non sans provoquer des oppositions qui ont laissé des traces dans les archives.

Pour les chrétiens, le développement de la documentation accompagne la bureaucratisation des Eglises sur le modèle catholique, avec notamment l’introduction de l’enregistrement des baptêmes, mariages et sépultures. Chez les catholiques, les dispenses pour mariage mixtes et pour empêchements de consanguinité et affinités, ainsi que les procès en nullité, se systématisent au cours du XIX^e siècle, et produisent une documentation dont nous nous servons.

Les registres paroissiaux sur le modèle de l’Europe ont été introduits assez tôt : les Frères mineurs d’Alep commencent le leur dès les années 1580, mais il est presque vide, puisqu’il est censé ne concerner que les Latins. Le registre des baptêmes et des mariages des maronites d’Alep commence en 1668, et permettrait une petite recherche de type démographique, mais avec un certain nombre de problèmes : ainsi la reconstitution des familles est difficile, dans la mesure où le nom de famille n’est pas généralisé, ou que des familles changent manifestement de nom en cours de route. À Chypre, les franciscains qui desservent les maronites de l’île enregistrent les baptêmes à partir de 1669, mais il ne s’agit que de Nicosie, avec quelques données pour les villages. Pour les melkites, on nous a affirmé que les baptêmes et les mariages ont été enregistrés à Alep sous Maximos ḩakīm (= 1730-1750) puis à partir de 1825, mais il n’a pas été possible de voir ces documents. Nous ignorons la situation des autres paroisses catholiques. Il se peut

qu'on puisse trouver des registres plus ou moins bien tenus selon les diocèses et les paroisses. Mais nous voyons qu'à la fin du XIX^e siècle, les paroisses maronites de la montagne ne sont pas en mesure de produire ces documents lorsqu'il serait utile de les consulter. Pour les Syriens catholiques, il faudrait interroger les archives de Charfê. Chez les orthodoxes, l'enregistrement systématique des baptêmes, des mariages et des sépultures ne se fait apparemment que dans les décennies suivant les *tanzimāt*, dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Nous connaissons par exemple le cas du registre des baptêmes des Syriaques orthodoxes de Jérusalem.

Dans la seconde partie du XIX^e siècle, on voit la suspicion des vicaires apostoliques délégués du Saint-Siège à Beyrouth et à Istanbul envers les pratiques en usage chez les catholiques orientaux, la volonté de mieux contrôler les procédures matrimoniales (dispenses d'empêchement, dispenses de mixité, procès pour invalidité ou nullité) et d'imposer des procédures canoniques aux clergés orientaux. Mais on voit aussi, à travers les documents collectés dans les archives de ces vicariats apostoliques, la difficulté d'arriver à ce résultat. Parmi les obstacles figure principalement le pluralisme juridictionnel entre catholiques. D'autres obstacles sont constitués par la mobilité des fidèles, l'absence de preuves écrites (comme les registres paroissiaux) et le pluralisme linguistique.

D'un autre côté, ce que les travaux sur les *sijil* des tribunaux de la charia nous ont appris, c'est la présence significative de chrétiens dans ces registres, aux XVII^e et XVIII^e siècles, y compris pour l'enregistrement des mariages. Evidemment, cette source reste très marginale pour ce qui concerne les chrétiens : c'est en particulier lorsque les époux appartiennent à des *tā'ifa* (*milla*) chrétiennes différentes qu'on préfère enregistrer le mariage chez le cadī. D'autre part, cela ne concerne que la fraction citadine de la population chrétienne : les ruraux ne recourent pas au tribunal islamique. On peut néanmoins en conclure que la qualité du travail notarial du cadī pouvait être appréciée par des chrétiens, et jugée supérieure à celle de son clergé. D'autre part, le recours au juge islamique pouvait être un moyen de pression sur le clergé pour obtenir le consentement pour une union qui contrevenait à certaines règles (par exemple les empêchements de consanguinité ou d'affinité). Enfin, relevons cette plainte du patriarche maronite Ḥubayš à Rome, au début du XIX^e siècle, sur le fait qu'on applique dans sa communauté les règles islamiques de partage des successions, favorisant les filles (qui obtiennent une demie part d'héritage, alors qu'elles sont déshéritées dans la coutume maronite). La disparité des juridictions entre chrétiens, et entre chrétiens et musulmans, avec la possibilité qu'elle offre de faire appel à une juridiction concurrente, est un problème qui se pose encore aux juridictions ecclésiastiques compétentes en matière de droit de la famille dans les États actuels de la région.

Il existe aussi des *waqfs* chrétiens, parfois enregistrés chez le cadī musulman. Ces fondations ont souvent été établies au bénéfice des monastères du mont Liban. Les documents conservés dans les monastères (actes de *waqfs*, actes d'achat, de vente ou d'échange de terres) sont précieux pour aborder l'histoire des familles, d'autant plus que les monastères de la montagne libanaise, notamment maronites, étaient souvent des fondations familiales et se sont perpétués sous cette forme jusqu'à nos jours. Les responsables des *waqfs* familiaux conservent donc des documents

familiaux remontant au ^{xviii} siècle. Ces collections sont difficiles d'accès pour les non-membres des familles, d'autant plus qu'il y a encore aujourd'hui des conflits et des enjeux liés à ces documents. Mais elles permettent à des historiens locaux d'écrire des histoires des familles, ou des histoires de villages.

II. Le mariage chrétien

Définition

Une définition simple du mariage est l'union de deux époux. Mais la formule a deux sens : celui de la conclusion de l'union à un moment précis, et l'état qui découle de cet acte, état conjugal ou matrimonial.

L'état de mariage consiste en l'union des époux, avec les droits et les devoirs qui en découlent. Dans le droit canon catholique, le mariage (*matrimonium*) se définit par l'union charnelle (*coniunctio*) ; la vie commune (*consortium*) ; et la mise en commun, le partage (*communicatio*). La définition du mariage dans le droit romain du ⁱⁱⁱ siècle affirme : « l'union de l'homme et de la femme, une communauté de toute la vie, la mise en commun qui relève du droit humain et du droit divin ».

Cette définition qui n'envisage que les deux époux, semble ignorer les dimensions familiales, le rôle des parents et l'union du pacte de famille. Les mobiles du mariage dans le droit romain sont définis comme la volonté de deux personnes de se mettre ensemble. La satisfaction sexuelle n'intervient pas dans la législation civile. Par contre, le droit canon lui accorde de l'importance : on sait que saint Paul a fait du mariage un remède contre la concupiscence. D'autre part le mariage est orienté vers la procréation. Dans l'Église romaine, jusqu'au ^{xii} siècle, la *copula carnalis* n'était pas nécessaire à la validité du mariage. Mais par la suite, la non consommation sexuelle fait qu'on considère que le sacrement n'a pas produit son effet : le mariage n'est pas accompli, et donc pas valide, et peut être déclaré nul.

Dans le droit romain, le consentement fait le mariage. Celui-ci cesse si la volonté commune disparaît. Mais cette définition peut provoquer des désordres dont la société doit s'occuper : un mariage produit des enfants, et il faut s'occuper de ces enfants. Il produit des biens communs, qu'il faut partager ou se répartir. C'est ainsi que l'Empire romain finissant (sous Justinien) a été amené à s'occuper du mariage, et à vouloir restreindre le divorce. Aujourd'hui, même si le droit au divorce est libéral, la société doit continuer à s'occuper de la question des enfants et des biens, l'État doit fixer des règles, et le droit doit protéger les droits de chacun, notamment des enfants. Dans les pays musulmans, les règles en matière de garde des enfants et de succession suivent la charia. Les chrétiens et les juifs ont le droit de suivre leur propre loi dans ces domaines, mais en cas de litige ou de pluralisme juridictionnel, la charia s'impose comme supérieure aux droits des « minoritaires ». C'est encore le cas dans la plupart des États du Proche-Orient.

Les empêchements

Le contrat ne peut cependant être établi qu'à condition de respecter certaines règles. Il existe des interdictions légales de poser l'acte juridique du mariage, qui entraînent des sanctions, par exemple en matière de succession. Mais l'idée que

le non-respect de ces empêchements entraîne la nullité du mariage est une idée latine, qui s'impose en Occident au ^{xii}^e siècle.

Le premier empêchement est celui de l'âge. À Byzance, comme en Occident, on suit le droit romain : 12 ans pour les filles, 14 ans pour les garçons. Chez les coptes, d'après Ibn Al-'Assāl, l'âge légal du mariage est de 12 ans pour les filles et de 20 ans pour les garçons. Les synodes nestoriens ne parlent pas d'empêchement d'âge, tandis que Bar Hebraeus additionne à l'âge fixé par le droit romain les signes de la puberté. Mais chez tous les orientaux, les fiançailles sont possibles à partir de 7 ans.

Un autre empêchement concerne la diversité de religion. Saint Paul (Corinthiens, 2/6, 14) avait recommandé de ne pas former « d'attelage disparate avec les infidèles », mais sans condamnation explicite de ces unions. Les conciles de Laodicée (347-381), puis de Chalcédoine (450) avaient interdit de s'unir ou d'unir ses enfants à des hérétiques, sauf si cela devait permettre de les convertir. Mais un mariage confessionnellement mixte n'était pas considéré comme nul : on imposait une pénitence au contrevenant. Ces règles se retrouvent dans toutes les Églises orientales. Le concile byzantin *In Trullo* (691-692) va plus loin : il prévoit que les mariages avec les hérétiques soient interdits sous peine d'excommunication et cassés s'ils ont déjà eu lieu. Si parmi deux hérétiques mariés l'un des deux se convertit, le mariage reste valide. Dans cette législation les « hérétiques » ne sont pas définis, mais ils englobent en fait tous les autres chrétiens, sauf, à l'époque du concile, les Latins.

Dans l'Église latine du Moyen-Âge, le mariage avec des juifs et des musulmans est condamné, et expose à des sanctions. Par contre, il n'y a pas d'avis unanime concernant la valeur du mariage avec un infidèle : s'agit-il d'un vrai mariage ou non ? Et le divorce peut-il être admis ? Enfin, le mariage avec des baptisés, même « hérétiques » et « schismatiques », est considéré comme valide, sans discussion.

Les Églises interdisent le mariage après un rapt. Mais Bar Hebraeus et les maronites ignorent l'empêchement pour rapt, et il est intéressant de relever que dans les chroniques libanaises quelques cas de rapt sont évoqués pour le ^{xvii}^e et le ^{xviii}^e siècles, qui s'accompagnent d'actes de violence sur la fille enlevée ou sur le ravisseur.

Les principaux empêchements concernent la parenté entre les futurs époux. Les Églises de tradition byzantine (les melkites) ont des empêchements de degrés de consanguinité et d'affinité (parenté par alliance) beaucoup plus sévères que les Églises de tradition syriaque. Chez les Byzantins, les empêchements suivent le droit romain. Encore du temps de Justinien (^{vi}^e siècle) ils étaient peu étendus. Le concile *In Trullo* l'étend aux cousins germains, puis par la suite aux petits-enfants de frères et sœurs (6^e degré du comput oriental) puis au 7^e degré (le 3^e du comput occidental équivaut au 6^e oriental). Mais d'après Ibn Al-'Assāl, les melkites ne connaissent pas d'empêchement au-delà du 6^e degré.

Les autres orientaux ne semblent avoir connu que la loi juive du *Lévitique*, qui crée un empêchement en ligne directe entre ascendants et descendants et en ligne collatérale entre frères et sœurs et tante et neveu. Mais cette règle a connu par la suite une extension. Chez les Syriques, Bar Hebraeus étend la ligne directe

à l'infini. Dans la ligne collatérale, il étend l'empêchement entre descendants de frère et sœur sans limite de degré, de même qu'avec la tante paternelle et maternelle, et les descendants de la tante. On peut voir là une influence ou une proximité avec le droit musulman : la parenté n'est considérée que du point de vue de l'homme, et elle ne se calcule pas en degrés. En droit musulman, le mariage est interdit entre grand-oncle et petite-nièce (4^e degré) mais autorisé entre cousins germains (4^e degré aussi).

Les autres Églises (nestorienne, maronite, copte) suivent les mêmes règles que celles énoncées par Bar Hebraeus. Concernant l'affinité, le *Lévitique* interdit le mariage entre alliés en ligne directe et en ligne collatérale, et cette interdiction a par la suite été étendue. Toutes les Églises connaissent l'empêchement de parenté spirituelle, c'est-à-dire le lien créé entre un parrain ou une marraine et leur filleul-e. L'Église maronite étend la parenté spirituelle également au lien entre le représentant légal (*wakīl*) et sa protégée. Enfin, les Églises syriaque, copte et arménienne créent un empêchement de parenté de lait, comme chez les musulmans.

Une réponse aux empêchements est la pratique des dispenses, courante dans l'Église catholique, suivant des règles de procédure très précises pour les obtenir. Chez les Orientaux, les choses sont moins réglementées et moins judiciairisées. Mais il existe un principe équivalent à la *dispensatio* latine, celui d'*oekonomia*, qui consiste à adapter la loi divine aux circonstances, aux besoins du moment, pour éviter que l'application stricte de la règle ne provoque un mal plus grand. Dans la documentation disponible pour la fin du XIX^e siècle, le sujet des empêchements canoniques et de leur dispense devient essentiel dans les Églises catholiques orientales à ce moment.

Annulation ou invalidation du mariage

Chez les chrétiens, les Évangiles et saint Paul fondent la théologie du mariage, qui insiste sur l'union pour toute la vie. Mais un passage de saint Matthieu permet de justifier le divorce, ou plutôt la répudiation, dans certaines conditions. Progressivement, la pratique du divorce et de la répudiation a été soumise à des restrictions et à un contrôle de la part des autorités ecclésiastiques.

L'Église romaine est allée le plus loin dans ce domaine, avec la juridictionnalisation du XII^e siècle et la sacramentalisation du mariage. Le consentement n'est plus conçu comme un acte permanent, mais il donne un statut. Ce qui signifie qu'une fois le consentement donné, l'union est établie pour toujours. Elle échappe à la volonté des conjoints. D'ailleurs, le mot *divortium* disparaît alors du vocabulaire canonique.

Une autre notion est celle de *dissolutio* : le mariage consommé (*ratum*) devient indissoluble, sauf par la mort d'un des conjoints. Seuls deux cas de dissolution sont possibles : si le mariage n'a pas été sacramentel et s'il n'a pas été consommé. Et c'est le pape qui se réserve le droit de dissoudre un mariage, en le déclarant nul. Cette doctrine pose un problème, car lorsque les époux ont vécu ensemble pendant longtemps, ils ont eu des enfants. La nullité est plus grave pour eux que le divorce, car que deviennent les enfants d'un mariage déclaré nul ?

À la fin du Moyen Âge et jusqu'au xviii^e siècle, en Occident, les époux qui veulent se séparer essayent d'obtenir la dissolution du mariage en prouvant la non-consommation du mariage, par l'impuissance du mari. Un mariage peut aussi être déclaré invalide lorsque les règles en matière d'empêchement n'ont pas été respectées, lorsqu'on détecte après coup un lien de parenté qui interdit le mariage.

Dans la documentation des *cause matrimoniali* évoquée au début, les demandes d'annulation forment d'énormes dossiers, qui concernent des familles maronites libanaises. Celles-ci tentent de justifier la demande en s'appuyant sur l'invalidité du mariage du fait du non-respect des empêchements canoniques de consanguinité et d'affinité. Même lorsque, dans le dossier, le non-consentement de la fille ou le non-respect de la règle de nubilité canonique, ou la non-consommation du mariage, semblent évidents, ces arguments ne retiennent pas l'attention du juge ecclésiastique, qui se concentre sur la question des degrés de parenté pour trancher. L'absence de dispense d'empêchement de parenté apparaît comme la seule voie pour obtenir une déclaration de nullité. Comme les registres paroissiaux dans les villages libanais font défaut ou sont mal tenus, il est difficile d'établir ce degré de parenté entre époux, et on se réfère à des témoignages oraux. On comprend dès lors que la déclaration orale de la généalogie des époux, par un spécialiste attiré de la question au village, peut relever d'une stratégie, car elle autorise plus de souplesse qu'une preuve écrite dans un registre, et permet donc plus facilement d'obtenir ce qu'on souhaite, c'est-à-dire l'annulation.

Notons que la nouvelle réglementation introduite par le pape François en 2015 fait du défaut de consentement, et non plus du degré de parenté non dispensé, le principal argument pour obtenir une déclaration de nullité. Cette évolution du droit canon n'est pas sans susciter des controverses dans l'Église catholique.

III. La formation du lien matrimonial

Les étapes du mariage

Le mariage, en Orient comme en Occident, est hérité du droit romain : c'est un contrat. Il est formé par l'accord des volontés des contractants. Là-dessus, s'est greffé un rituel christianisé, qui a donné un rôle à l'Église. L'acte de mariage est un processus en plusieurs étapes. En Occident, la juridictionnalisation à partir du xii^e siècle et la sacramentalisation du mariage qui a suivi, font que le mariage ne se fait plus en étapes. Le sacrement catholique du mariage consiste en un acte : l'échange du consentement des époux, qui fait une fois pour toutes le mariage. C'est pourquoi les fiançailles apparaissent, disparaissent, réapparaissent à partir du xi^e siècle en Occident, sans être un acte essentiel.

Dans la tradition orientale, par contre, chez les byzantins, les chaldéens, les syriens, les coptes, et les maronites, les origines romaines du mariage apparaissent encore dans le fait que celui-ci se déroule sur deux moments. D'abord les fiançailles (*kitba*) ou contrat (*'aqd*, mot qui est commun avec le *fiqh* musulman) : qui sont l'expression de la volonté de se prendre pour époux, et qui se concluent devant le prêtre. Cet *'aqd* consiste non pas en un échange de consentements entre époux, mais entre leurs représentants légaux (*wakīls*), en présence de deux témoins, et en

la constitution d'un douaire (*mahr*). Cet acte permet aussi, si nécessaire, de recourir à la justice de la charia si le contrat n'est pas respecté. Dans un second temps interviennent le couronnement et la bénédiction (*taklīl*), qui correspondent à l'acte du mariage chez les Latins.

Concernant les fiançailles, le copte Al-'Assāl, dont nous avons dit que le recueil était aussi en usage chez les maronites et les melkites, insiste pour qu'elles se tiennent en présence de deux prêtres, qui recueillent le consentement, soit des deux fiancés, soit de leurs *wakīls*, représentants légaux. Le montant du *mahr* est alors établi par écrit. Le temps prévu pour réaliser effectivement l'union est fixé également. La cérémonie du mariage proprement dit prévoit un rituel de bénédiction des anneaux, mais le mariage n'est considéré comme valide qu'après le couronnement, qui s'accompagne aussi de la communion eucharistique.

« et sans ceci, sans la prière et la communion, on ne considère pas leur union comme un mariage, puisque c'est la prière qui adjuge la femme à l'homme et l'homme à la femme », dit le texte.

Dans le *Nomocanon* de Bar Hebraeus, en usage chez les syriaques occidentaux, le consentement de la femme n'est pas nécessaire, elle est représentée par un *wakīl*. À l'église, au moment des fiançailles, l'échange du consentement se fait entre l'époux et le *wakīl* de l'épouse. Il en est de même chez le maronite 'Abd Allāh Qarā'alī, qui précise dans son *Muḳtaṣar al-ṣarī'a*, que la présence des futurs époux n'est pas nécessaire aux fiançailles dans l'église. Chez Bar Hebraeus, le père peut marier sa fille contre la volonté de celle-ci. Par contre, la fille peut exiger qu'on la marie, en faisant recours à l'évêque, si son père s'y oppose.

Il se peut que chez les non-byzantins, le rituel ait des origines juives. À l'origine, comme chez les juifs, la femme était achetée avec le *mahr*. L'Église intervient pour limiter le montant du *mahr*, et le transformer en douaire laissé à l'épouse. Celui-ci s'accompagne d'une donation des parents de la femme. Aux ^{xvii} et ^{xviii} siècles, plusieurs règlements ecclésiastiques de diverses Églises tentent de limiter le montant du *mahr*, ainsi que celui des cadeaux et des dépenses de banquets. Notons que nous avons repéré, dans les documents concernant Alep, le moment où, au ^{xix} siècle, dans un mandement épiscopal, le *mahr* est remplacé par un néologisme : *dūta* (dot). À ce moment-là, on peut supposer que ce n'est plus l'homme qui apporte un douaire comme dans la tradition chrétienne orientale et comme dans l'islam, mais que c'est la famille de la femme qui apporte une dot, comme dans la tradition occidentale. Un point à approfondir.

Après un temps plus ou moins long, fixé par le contrat, intervient le second moment du mariage, le couronnement (*taklīl*). La couronne nuptiale aurait une origine païenne. Elle a d'abord été condamnée comme païenne chez Tertullien, puis généralisée chez les chrétiens à partir de la seconde moitié du ⁱⁱⁱ siècle. Saint Jean Chrysostome (mort en 407), dans ses homélies sur le mariage, en fait le symbole de la victoire sur la chair. En effet, la liturgie byzantine du mariage se constitue autour de la cérémonie du couronnement. À partir du ^{ix} siècle, le couronnement est nécessaire pour la validation du mariage dans l'Église byzantine. En son absence, l'union est considérée comme une fornication. On voit là la progressive, mais lente, mainmise de l'Église sur le mariage.

Au XIX^e siècle, il semble que le rituel se déroule en trois temps : La *ḵitba*, qui consiste en l'envoi et la réception de l'anneau. Le *'aqd*, ou contrat, qui se différencie du *'aqd* islamique du fait qu'il ne donne pas droit à l'union charnelle. Le troisième moment est le *taklīl*, le couronnement ou bénédiction, qui s'accompagne aussi d'un rituel de bénédiction du lit nuptial. Chez les non-Byzantins, le rituel s'accompagne encore de la *deductio ad domum*, qui consiste à accompagner la femme en cortège dans la maison de l'époux, rituel qui existe aussi chez les musulmans.

Comme nous l'avons dit, avec le mariage considéré comme sacrement, les fiançailles ont perdu leur valeur en Occident. Pour éviter que les gens ne considèrent la conclusion du contrat comme un mariage, et qu'en particulier ils couchent ensemble avant la célébration officielle du sacrement, les fiançailles ont été rapprochées du mariage et ont perdu leur caractère solennel. On assiste à la même évolution en Orient, dans les Églises sous influence catholique. Ainsi, au concile melkite de Jérusalem (1849), non reconnu par Rome, il est décidé que les fiançailles et le couronnement devaient avoir lieu le même jour.

L'échange des consentements dans la liturgie

Une différence importante entre le mariage oriental et le mariage suivant la théologie scolastique latine est que c'est le rite qui fait le mariage, comme la phrase d'Al-'Assāl citée plus haut le montre. Ce n'est pas l'échange du consentement des époux, comme au Concile de Trente. Dans tous les cas, en suivant le droit romain, le consentement des parents est rigoureusement exigé en Orient, ce qui n'est pas le cas dans la théologie latine. Le *'aqd* est le moment où la volonté des parents s'exprime. Nous l'avons dit, pour Rome, le mariage n'est accompli que quand il est consommé, et la non-consommation est un cas de nullité. En Orient, on peut dire que c'est le *'aqd* qui fait le mariage. Il n'est pas nécessaire qu'il soit consommé.

Il est intéressant de noter que la conception romaine du sacrement a eu une influence aussi sur les non-catholiques, mais le sujet reste à explorer. Dans l'Église orthodoxe, le grand réformateur Peter Moghyla, de Kiev, au début du XVII^e siècle, influencé par la théologie latine, fait de l'échange du consentement entre époux l'essence du mariage. Chez lui, puis chez Dosithée de Jérusalem, le mariage devient un des sept sacrements. Chez les coptes aujourd'hui, le consentement des époux a été introduit. Et le divorce a été interdit dans les années 1960 par Chenouda III, le pape précédent. De même, les syriaques orthodoxes ont introduit l'interdiction du divorce dans les années 1960.

Pour ceux qui se sont ralliés au catholicisme, ils doivent en principe appliquer la théologie latine, mais on décèle chez eux des ambiguïtés. Chez les maronites, le *Kitāb al-Hudā* insiste sur le fait que le mariage n'est autorisé que par l'imposition des couronnes et la bénédiction nuptiale. Mais cette insistance laisse entendre qu'il existe un premier temps, celui du contrat et des fiançailles, comme chez les autres orientaux. Sous l'influence du *nomocanon* copte d'Ibn 'Assāl, la bénédiction de l'anneau et de la ceinture du marié a été introduite dans la liturgie maronite. Mais au synode de Hrāš, en 1644, dans un esprit tridentin de lutte contre les « abus », cette cérémonie a été abolie.

Pour ce qui est du consentement, le Synode maronite de 1736 affirme la théologie tridentine du sacrement, reposant sur l'échange du consentement, tout en passant un compromis avec la conception orientale du mariage, qui exige l'assentiment des parents :

Le mariage n'est valide que par le consentement de deux conjoints sans contrainte aucune. L'opinion juste et naturelle est que le mariage des fils et des filles se fasse sur le conseil des parents et avec leur consentement comme il est de coutume depuis longtemps dans l'Église. À défaut des parents, sur le conseil des plus proches parents, des tuteurs et des précepteurs. Mais si on agit autrement, le mariage sans consentement des parents est valide, comme l'affirme le Concile de Trente.

Le synode melkite de Qarqafé, en 1806, non reconnu par Rome, déclare que le couronnement du prêtre est indispensable pour la validité. À celui de Jérusalem en 1849, la *kitba* et le *taklîl* doivent avoir lieu le même jour, suivant la pratique romaine. Mais le texte fait allusion à une autre cérémonie : l'échange des consentements entre les *wakîls* des conjoints, avec constitution du *mahr*. Il s'agit donc du '*aqd*', dont le texte dit qu'il s'agit de « fiançailles légitimes reçues par l'Église et d'un pacte obligeant en justice ».

Chez les Syriens catholiques, le synode de Charfé en 1888 précise que l'imposition des couronnes n'est qu'une bénédiction, que ce n'est pas le sacrement, mais déclare en même temps que le mariage peut être contracté par un *wakîl*.

Conclusion

Le mariage se situe au point de rencontre entre une norme théologique et juridique et la pratique sociale. Ici, nous nous sommes concentré pour le moment sur les aspects théologiques et juridiques, mais il est bien évident que l'enquête doit aussi être menée d'un point de vue sociologique et anthropologique. Il ressort néanmoins déjà que le mariage chrétien en Orient ne se distinguait guère du mariage juif et musulman, et consistait d'abord en un contrat entre deux familles. Mais l'influence de la théologie scolastique, avec sa définition du mariage en tant que sacrement, a notamment introduit la question du consentement des époux dans le rituel et dans la validité du lien matrimonial. On constate néanmoins, à travers les sources catholiques orientales dont nous avons pris connaissance, qu'un compromis a dû être passé entre cette nouvelle exigence du mariage en tant que sacrement, les règles traditionnelles en vigueur dans les Églises orientales, et les attentes des fidèles.

Pour bien saisir les enjeux du mariage, il nous faut aussi le situer dans le cadre de la famille, réelle ou idéologique. On sait (nous l'avons rappelé dans nos cours en 2018-2019), que l'historiographie de la famille au Proche-Orient s'est considérablement renouvelée ces dernières années, et que l'image de la famille « arabe » ou « musulmane » qui correspondrait à un idéal-type n'est plus admissible de nos jours.

En quoi la famille chrétienne se distingue-t-elle de la famille musulmane ? Sans doute moins radicalement que ce que l'on a pu penser. Nous l'avons vu à propos du mariage : chez les chrétiens orientaux, comme chez les musulmans, le mariage est avant tout un contrat, conclu plutôt entre les familles qu'entre les individus. La célébration même du mariage montre des points communs.

La famille chrétienne se distingue néanmoins de la musulmane sur des points fondamentaux, qui se sont renforcés à partir du ^{xvii}^e siècle, comme les empêchements de consanguinité, d'affinité et de mixité, la pratique restreinte ou impossible du divorce, l'introduction d'un formalisme bureaucratique (enregistrement, témoins, vérification des empêchements, système des dispenses d'empêchement), et l'introduction, à côté du mariage en tant que contrat, du mariage en tant que sacrement, exigeant l'échange du consentement des époux, et considéré comme un acte irréversible.