



BERNARD HEYBERGER* – AUBERVILLIERS (FRANCE)

**L'INTRODUCTION DES NORMES CATHOLIQUES
DANS LES EGLISES ORIENTALES UNIES À ROME:
LA QUESTION DU CONSENTEMENT DANS LE MARIAGE
(XVIII – DÉBUT XXI)**

**THE INTRODUCTION OF CATHOLIC NORMS
IN THE EASTERN CHURCHES UNITED WITH ROME:
THE QUESTION OF CONSENT IN MARRIAGE
(17TH – EARLY 20TH CENTURY)**

**WPROWADZENIE NORM KATOLICKICH
W KOŚCIOŁACH WSCHODNICH ZJEDNOCZONYCH Z RYZMEM:
KWESTIA ZGODY W MAŁŻEŃSTWIE
(XVII – POCZĄTEK XX WIEKU)**

Abstract

Sacramentary theology is one of the areas where the contact of the Eastern Churches with Rome, from the 17th century, had the greatest impact on their doctrines and rituals. Marriage in particular has undergone significant conceptual changes, which have had a long-term influence on society.

While the definition of marriage at the Council of Trent makes the exchange of consent the very “form” of the sacrament, the matrimonial union is conceived in the East as a process, beginning with the agreement between two families, and ending with the religious ceremony which unites the two spouses. The consent of the latter is not required, or is verified at the time of the agreement between the families. Marriage consists of the blessing of the priest. The canonical texts of the Maronite and Melkite Churches, and concrete cases, allow

* Bernard Heyberger – prof. emeritus, Directeur d'études (EHESS et EPHE), École des Hautes Études en Sciences Sociales (School of Advanced Studies in the Social Sciences)

e-mail: bernard.heyberger@ehess.fr

<https://orcid.org/0009-0001-3028-5532>

us to understand the gap between Roman teaching on the sacrament and local compromise.

Keywords: marriage; sacrament; Catholic Church; Maronite Church; Melkite Church; Council of Trent

Résumé

La théologie sacramentaire est un des domaines où le contact des Eglises orientales avec Rome, à partir du XVII^e siècle, a le plus impacté leurs doctrines et leurs rituels. Le mariage en particulier a connu des changements conceptuels importants, qui ont eu une influence à long terme sur la société.

Alors que la définition du mariage au Concile de Trente fait de l'échange du consentement la «forme» même du sacrement, l'union matrimoniale est conçue en Orient comme un processus, débutant avec l'accord entre deux familles, et s'achevant avec la cérémonie religieuse qui unit les deux époux. Le consentement de ces derniers n'est pas exigé, ou est vérifié au moment de l'accord entre les familles. Le mariage consiste en la bénédiction du prêtre. Les textes canoniques des Eglises maronite et melkite, et des cas concrets permettent de saisir le décalage entre l'enseignement romain sur le sacrement et le compromis local.

Mots-clés: mariage; sacrement; Église catholique; Église maronite; Église melkite; Concile de Trente

Streszczenie

Teologia sakramentów jest jedną z dziedzin, w których kontakt Kościołów wschodnich z Rzymem, począwszy od XVII wieku, wywarł największe znaczenie na ich doktryny i obrzędy. Szczególnie małżeństwo przeszło istotne zmiany pojęciowe, które długotrwale wpłynęły na społeczeństwo.

Podczas gdy definicja małżeństwa podana przez Sobór Trydencki czyni wymianę zgody samą „formą” sakramentu, na Wschodzie związek małżeński jest pojmowany jako proces rozpoczynający się od porozumienia między dwiema rodzinami, a kończący się ceremonią religijną, która łączy oboje małżonków. Zgoda tych ostatnich nie jest wymagana lub jest weryfikowana w momencie zawarcia umowy rodzin. Małżeństwo polega na błogosławieństwie kapłana. Teksty kanoniczne Kościołów maronickiego i melchickiego oraz konkretne przypadki pozwalają zrozumieć rozdźwięk pomiędzy rzymską nauką o sakramencie a lokalnym kompromisem.

Słowa kluczowe: małżeństwo; sakrament; Kościół katolicki; Kościół maronicki; Kościół melchicki; Sobór Trydencki

Reinhart Koselleck, affirmant qu'«une caractéristique du temps historique est qu'il ne cesse de perpétuer la tension entre la société et ses mutations d'une part, leur traitement et leur façonnage langagier d'autre part», et développant à partir de là une réflexion sur l'histoire sociale et l'histoire des concepts, s'appesantit sur l'exemple du mariage pour lequel «entrent en jeu des traditions liées au langage

qui circonscrivent diachroniquement la sphère vitale d'un mariage possible. Et lorsque des mutations se profilent, c'est forcément que le mariage a été redéfini conceptuellement»¹.

C'est dans cet esprit que nous chercherons ici à saisir les mutations qui se profilent dans le mariage des orientaux chrétiens à partir de l'introduction des concepts du Concile de Trente dans la théologie et la discipline des Eglises orientales catholiques, et spécifiquement le concept de «consentement».

A partir du XVII^e la théologie sacramentaire catholique a profondément influencé les Eglises orientales, y compris orthodoxes, qui ont adopté la liste des sept sacrements définitivement établie par le concile de Trente. Les notions de la théologie scholastique, définissant les sacrements en termes de «matière» de «forme» et d'«effet» et désignant clairement le «ministre» pour chacun, ont aussi souvent été assimilées. Au-delà des définitions dogmatiques, c'est la pratique qui s'en est trouvée modifiée².

C'est le cas pour le mariage. Si le décret *Tametsi* réformant le mariage catholique (1563) n'a pas été reçu dans les Eglises orientales, il n'en demeure pas moins que les principales dispositions du texte ont transformé la définition et la liturgie du sacrement dans les Eglises qui se sont rattachées à Rome. Néanmoins, celles-ci ont passé des compromis entre les exigences de la théologie et du droit canon romains, et les coutumes, la liturgie et la sociologie locales. Comme dans les autres terres de mission, il a fallu adapter les principes et la pratique aux réalités locales, ce qui a généré des débats et produit une importante documentation³.

Les Eglises orientales héritaient d'une conception de l'alliance matrimoniale plutôt éloignée de celle que le concile de Trente a canonisée. En particulier, l'échange du libre consentement des époux était absent dans la «forme» du sacrement tel qu'il était conçu et administré en Orient, où l'alliance matrimoniale était considérée avant tout comme un contrat entre deux familles, sacralisé et officialisé par la

¹ R. Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, trad. franç., Paris 1997, pp. 105, 115. C'est la lecture de C. de Castelnuovo-L'Estroile, *Un catholicisme colonial. Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil*, Paris 2019, p. 19, qui a attiré mon attention sur la réflexion de Koselleck.

² T. Pott, *La réforme liturgique byzantine. Etude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, Rome 2000. H. Denzinger, *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, Graz 1961. V. Kontouma, *La Confession de foi de Dosithée de Jérusalem: les versions de 1672 et de 1690*, in: *L'union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Eglises d'Orient et d'Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)*, éd. M.-H. Blanchet, F. Gabriel, Leuven-Paris-Bristol 2016, pp. 341-372. N. Kizenko, *Good or the Souls. A History of Confession in the Russian Empire*, Oxford 2021, pp. 23-49. G. Radle, *The History of Nuptial Rites in the Byzantine Periphery (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum)*, Rome 2012.

³ Ces Eglises dépendaient de la Congrégation *De Propaganda Fide*, puis de celle des Eglises orientales, qui ont gardé l'essentiel des archives les concernant. Il arrivait, pour des questions concernant le mariage, comme pour d'autres questions, que la Propagande transmette des dossiers au Saint Office. Le mariage a été un des sujets qui a suscité le plus de *dubia*, de questions adressées par les missionnaires de terrain à la Propagande. Voir à ce sujet: P. Broggio, C. de Castelnuovo-L'Estroile G. Pizzorusso (dir.), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau monde: la curie romaine et les dubia circa sacramenta*, «Mélanges de l'École française de Rome Italie et Méditerranée», 121/1 (2009) pp. 5-217.

bénédition du prêtre: «L'idée d'une formation instantanée, au dé clic des paroles, fut presque toujours étrangère aux Orientaux pour qui la fondation du ménage s'accomplit par des opérations successives⁴».

La référence à la norme tridentine s'est imposée aux Eglises catholiques orientales, dans leurs textes réglementaires, puis dans leur pratique juridique, notamment lorsque, dans la seconde partie du XIXe siècle, Rome a voulu normaliser et encadrer celle-ci de façon plus stricte. Les «causes matrimoniales» examinées par les autorités révèlent toutefois des espaces de négociation, dont les différents acteurs, autorités romaines, hiérarques orientaux, et simples fidèles recourant aux tribunaux, essaient de tirer bénéfice dans leur propre perspective.

1. L'introduction ambigüe du consentement dans les textes réglementaires

On peut suivre à travers les synodes des Eglises unies (ceux des maronites et ceux des melkites), l'introduction des normes romaines en matière de mariage dans le patriarcat d'Antioche à partir du XVIIe siècle⁵. Trois innovations nous paraissent essentielles par rapport au sens et à la pratique du mariage en Orient: l'exigence du consentement explicite des époux (en particulier de l'épouse), l'inscription obligatoire de l'acte dans un registre selon un formulaire précis, et l'introduction des dispenses d'empêchement. Nous nous attacherons ici au premier point, celui du consentement.

Malgré une longue présence de la théologie catholique du sacrement du mariage chez les maronites du Mont Liban⁶, l'introduction du consentement dans les canons et dans la liturgie ne s'est faite que progressivement, incomplètement, et non sans ambiguïté. Si nous consultons le *Synode libanais maronite* de 1736, considéré comme le point de référence pour la discipline dans cette Eglise, et sans doute aussi dans les autres Eglises catholiques orientales, nous constatons que la distinction entre «matière», «forme» et «effet», bien présente dans les chapitres consacrés au baptême, à la pénitence et à l'onction des malades, n'apparaît pas dans la rubrique consacrée au mariage, de même que le «ministre» du sacrement n'y est pas clairement désigné⁷. Le chapitre «Du sacrement du mariage» s'ouvre par l'affirmation que «le mariage est un contrat par lequel l'homme et la femme

⁴ G. Le Bras, «Préface», dans J. Dauviller, C. de Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936, pp. VII-VIII.

⁵ Toutefois, la réception de ces textes et leur application peuvent être interrogés. Pour ce qui concerne les melkites, voir l'appréciation portée par C. Charon, *Les sources du droit canonique melkite catholique*, «Échos d'Orient», 11 (1908) pp. 295-302.

⁶ Avant le *Synode libanais*, et dès la fin du XVe siècle, le maronite franciscain Ġibrā'īl Ibn al-Qilā'ī introduisait au Mont Liban la théologie catholique du mariage, avec l'échange du consentement comme «forme», et la ministérialité des époux, dans son *Kitāb Al-Nāmūs*, qui a connu une diffusion manuscrite significative au XVIe siècle. Il s'agit d'un ouvrage qui, pour l'essentiel, traduit en arabe (garshūnī) la *Summa de casibus conscientiae*, appelée *Summa astesana*, du Fra Astesani d'Asti, franciscain mort en 1330: F. El-Hage, *Kitāb Al-Nāmūs d'Ibn al-Qilā'ī dans l'histoire juridique du mariage chez les maronites*, Kaslik 2001, pp. 165-178, 212.

⁷ E. Atallah, *Le Synode Libanais de 1736*, t. 2, Paris-Antélias 2002, p. 44 (baptême), pp. 57-59 (pénitence), p. 89 (onction des malades); le mariage, pp. 105-128.

confient chacun son corps à son conjoint par un engagement légal, en vertu d'une alliance légale [contractée] indissolublement jusqu'à la mort». Il est dit que par ce sacrement les deux conjoints reçoivent «une grâce divine qui rend parfait l'amour naturel et les rend capables de s'unir indissolublement», mais sans précision sur la «forme» qui, dans la théologie romaine, consiste en l'échange du consentement mutuel des époux devant le représentant de l'Église et en présence de deux témoins, ni sur le «ministre», soit les époux eux-mêmes ou le prêtre officiant. Ce dernier point a d'ailleurs fait l'objet d'une controverse intra-catholique, après le Concile de Trente, entre Robert Bellarmin et Melchior Cano, jamais résolue de façon tranchée⁸.

Le *Synode libanais* insiste sur la justice ecclésiastique et donne des précisions sur le tribunal ecclésiastique⁹. Après le synode, le manuel intitulé *Abrégé du droit* (*Muḥtaṣar al-šar'īyya*) composé par l'évêque 'Abd Allāh Qarā'alī, fut adopté comme recueil de droit canonique par le patriarche Simon 'Awwād, en 1744, en même temps qu'un second ouvrage du même auteur, intitulé *Les bonnes opinions juridiques en matière de droit* (*Al-fatāwā al-ḥayriyya fī al-umūr al-šar'īyya*), conçu pour le compléter. On trouve nombre de copies de ces ouvrages, y compris chez les melkites, attestant leur emploi assez répandu dans les communautés chrétiennes arabophones durant le XIXe siècle. Ces manuels sont largement inspirés de la jurisprudence islamique (*fiqh*), sunnite hanéfite. Le *Muḥtaṣar* copie le *Nomocanon* copte d'al-Šāfi Ibn Al-'Assāl (promulgué en 1238), lui-même décalqué de traités musulmans, et diffusé dans la montagne maronite à l'époque mamelouke, tandis qu'*Al-fatāwā* a été rédigé à partir d'un traité de *fatwā* d'un juriste hanéfite palestinien, Ḥayr Al-Dīn Al-Ramlī (1585-1671)¹⁰. Il est vrai que, concernant le mariage, l'évêque emprunte une sémantique arabe commune avec les musulmans, mais veille à inscrire ses prescriptions dans une discipline conforme à celle du *Synode libanais*.

Dans son chapitre sur les fiançailles (*al-ḥiṭba*), le *Muḥtaṣar* définit celles-ci comme un *w'ad* (promesse, parole donnée), liée à l'échange de biens entre les contractants¹¹. Cette notion reste proche de la forme antique et orientale, juive et aussi islamique, du mariage. Le mariage ne consiste pas en un acte solennel

⁸ Ibidem, p. 105. Sur la controverse à propos de la ministérialité des époux *versus* celle du prêtre entre Robert Bellarmin et Melchior Cano, qu'au siècle suivant, Benoît XIV a synthétisée sans la trancher clairement: H. Bricout, *Le mariage entre consentement et bénédiction. Le sacrement et son ministre*, Paris 2015, pp. 13-17, 88-180; J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, Paris 1987, pp. 301-303.

⁹ Atallah, *Le Synode Libanais de 1736*, pp. 281-287.

¹⁰ 'Abd Allāh Qarā'alī, *Kitāb muḥtaṣar al-šarī'a*, éd. B. Mas'ad, Beyrouth s. d., pp. 10-12, 14-17. H. 'Alwān (éd.), *Al-fatāwā al-ḥayriyya fī al-umūr al-šar'īyya*, Harissa 2021. H. 'Alwān, *Al-fatāwā al-ḥayriyya li-l-muṭrān 'Abd Allāh Qarā'alī wa ḥaqīqa al-šir' al-mudunī al-mārūnī*, «Al-Manāra», 29/1 (1988), pp. 87-104. Sur le droit copte et Ibn Al-'Assāl, voir Dauviller, Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, pp. 69-72. Sur l'influence d'Ibn Al-'Assāl sur le droit des autres Églises, H. Kaufhold, *Der Richter in den syrischen Rechtsquellen. Zum Einfluss islamischen Rechts auf die christlich-orientalische Rechtsliteratur*, «Oriens Christianus», 68 (1984) pp. 91-113.

¹¹ 'Abd Allāh Qarā'alī, *Kitāb muḥtaṣar*, p. 111.

d'échange des consentements, mais en une succession d'étapes, dont la promesse de mariage est essentielle, et ritualisée, avec l'intervention du prêtre¹². Dans le texte du *Synode libanais*, l'alinéa 3 du chapitre sur le mariage affirme que :

Suivre l'ancien rituel est, dans la mesure du possible, un devoir, c'est-à-dire que le mariage est précédé par les fiançailles et la promesse nuptiale. Le curé bénit les deux fiancés par les prières indiquées dans le Rituel [...] Les fiançailles, c'est une promesse mutuelle de chacun des fiancés, pour un mariage futur. Quant au mariage, c'est une promesse mutuelle de chacun des époux, pour un mariage présent¹³.

Le *Muhtaşar* précise que le consentement au mariage des futurs époux est requis à cette étape, pour que les fiançailles soient valides. C'est aussi à ce moment-là que sont vérifiés les empêchements. Parmi ces derniers, figure l'absence de consentement au mariage des époux, homme ou femme, et le consentement de la femme extorqué par la coercition¹⁴. On retrouve des dispositions identiques dans la session XI du concile melkite de Saint-Sauveur (1790), complété par celui de Qarqafé (1806)¹⁵.

Le *Synode libanais* précise que le lien des fiançailles ne concerne pas seulement les majeurs mais les mineurs aussi.

C'est aux parents à fiancer leurs enfants, les petits et les grands, si ceux-ci acceptent manifestement ou virtuellement. En disant virtuellement, on veut dire qu'ils n'ont pas contesté ce que font les parents et n'y ont pas manifesté leur non-consentement¹⁶.

Plus loin, il ajoute que :

Le mariage n'est valide que par le consentement des 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'Eglise. A défaut des parents, sur le conseil des plus proches parents, des tuteurs et des précepteurs.

Mais il met cette «coutume» en conformité avec la théologie romaine, en renvoyant au chapitre «Du mariage» de la 24^e session du Concile de Trente :

Si l'on agit autrement, ce sera contraire au bon sens, mais le mariage sera valide et vrai, comme l'a exprimé clairement le concile de Trente, qui a anathémisé l'opinion qui prétend que le mariage contracté par les enfants sans le consentement de leurs parents est nul¹⁷.

¹² Dauviller, Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, pp. 48-64. El-Hage, *Kitāb Al-Nāmūs*, pp. 63-70, 212.

¹³ Atallah, *Le Synode Libanais de 1736*, p. 106. Nous suivons dans toutes les citations du *Synode* la traduction française de l'auteur, sans la corriger.

¹⁴ 'Abd Allāh Qarā' alī, *Kitāb muhtaşar*, p. 113.

¹⁵ Charles de Clercq, *Conciles des Orientaux catholiques 1575-1849*, dans C.J. Hefele, H. Leclercq, in: *Histoire des Conciles*, t. XI/1, Paris 1949, pp. 321-322, 348, 429. Dauviller, Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, p. 47.

¹⁶ Atallah, *Le Synode Libanais de 1736*, pp. 105-106.

¹⁷ Atallah, *Le Synode Libanais de 1736*, p. 122. Sur la question du consentement des parents, souhaité mais pas obligatoire, dans le décret *Tametsi*, Gaudemet, *Le mariage en Occident*, pp. 291-292.

L'âge au mariage est fixé à 12 ans pour les filles, 14 ans pour les garçons, mais les fiançailles peuvent se conclure avant cet âge. La majorité, fixée pour les garçons entre 20 et 25 ans, 18 à 25 ans pour les filles, permet à ceux-ci de passer outre à l'avis du père ou du tuteur¹⁸. Autrement, le consentement du père ou du tuteur est toujours nécessaire, sauf des cas qui sont détaillés dans le *Muḥtaṣar*. On comprend que ce consentement est d'autant plus nécessaire qu'une partie des biens familiaux est en jeu: le manuel consacre de longs développements à cette question du transfert des biens¹⁹.

C'est au moment des fiançailles que l'accord sur l'échange de biens entre époux est contractualisé, et le *Muḥtaṣar* précise que le plus sûr, est qu'il le soit devant un ou deux prêtres. Cet accord doit être rédigé par écrit. Le *Synode libanais* exige que le curé inscrive dans un registre spécial le nom, l'âge et le pays des fiancés, ainsi que le nom de leurs parents, avec la date précise du contrat, et qu'il remette une attestation aux deux parties. Le synode melkite de Saint-Sauveur impose également la tenue d'un registre des fiançailles²⁰.

L'accord détermine en particulier le montant du *mahr* (douaire versé par l'homme à la femme), du *ḡihāz* (trousseau apporté par la femme) et des cadeaux (*hadiyya*). Comme le délai entre les fiançailles et le mariage peut être de plusieurs années, le *Muḥtaṣar* apporte des réponses concernant la question des biens échangés si le mariage ne devait finalement pas se faire, pour différentes raisons, comme le décès de l'un des deux fiancés, le mauvais comportement, ou une absence qui se prolonge au-delà de 3 ans²¹. Mais dès la fin du XVIIIe siècle, une tendance se dessine, comparable à ce qui s'est passé dans l'Eglise romaine, à rapprocher la date des fiançailles de celle du mariage. Le synode melkite de Qarqafé précise que le mariage doit se faire dans l'année²². Dans les causes matrimoniales maronites de la fin du XIXe siècle que nous avons examinées, l'accord entre les familles ne précède généralement plus que de quelques jours le mariage lui-même.

Celui-ci, d'après le *Synode libanais*, consiste en l'imposition des couronnes sur la tête des époux (*Aklīl*). Il ne peut avoir lieu sans leur consentement respectif et celui de leurs tuteurs légaux. Il doit avoir lieu publiquement, en présence de beaucoup de monde, et n'est pas effectif sans la prière du prêtre sur les mariés, et la réception du Saint Sacrement par les époux, de la main du prêtre²³. On comprend donc que, si on reprend ici la terminologie scolastique, le ministre du mariage est bien le prêtre, et la forme, la prière de bénédiction, accompagnée de la communion des mariés. L'échange du consentement ne fait pas partie du rituel. Lorsqu'en mai 1885, le curé Bulos A., du village d'Abadat (Mont Liban), est interrogé à propos

¹⁸ 'Abd Allāh Qarā' alī, *Kitāb muḥtaṣar*, p. 115.

¹⁹ Ibidem, p. 113, chapitre 1: *al-Amlāk*.

²⁰ Atallah, *Le Synode Libanais de 1736*, pp. 107, 225. Clercq, *Conciles des Orientaux catholiques*, p. 321.

²¹ 'Abd Allāh Qarā' alī, *Kitāb muḥtaṣar*, pp. 113-114.

²² Clercq, *Conciles des Orientaux catholiques*, p. 348.

²³ 'Abd Allāh Qarā' alī, *Kitāb muḥtaṣar*, p. 116. L'évêque maronite suit ici, comme aussi pour la forme des fiançailles, le *Nomocanon* copte d'Ibn Al-'Assāl: Dauviller, Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, p. 70.

du mariage de Badr, fille de Scedid S. A. S. avec son cousin Seman I., dont elle demande l'annulation en seconde instance, il décrit précisément le déroulement de la célébration à l'église. Mais interrogé, s'il a demandé le consentement de la fille pendant la cérémonie, il répond que non, cela «n'étant ni d'usage, ni de nécessité». L'argument est peut-être de mauvaise foi, mais qu'il y recoure est significatif de sa compréhension du mariage²⁴.

Néanmoins, il a écouté Badr en confession avant de lui donner la bénédiction nuptiale. En effet, sous l'impulsion du concile de Trente, le *Synode libanais* opère une spiritualisation du mariage, qui nécessite l'adhésion ou la participation des conjoints. L'article 2 recommande:

Que les curés instruisent ceux qui aspirent au mariage, pour qu'ils se préparent -avant de se lier par le mariage- d'une façon qui les distingue des non-croyants, à savoir qu'ils se présentent à la réception de ce sacrement dans la pureté convenable, en se confessant sincèrement et en recevant la Sainte Communion avec ferveur et dévotion. Ils les exhorteront tous les deux et leur diront comment se comporter comme il convient à des chrétiens fervents²⁵.

Chez les melkites, le concile de Saint-Sauveur précise que les fiancés doivent se confesser avant de se marier. Il interdit les chants et musiques profanes, les danses et cortèges mixtes, à l'occasion des noces. Celui de Qarqafé renouvelle l'interdiction de toute pompe profane, et impose que le repas de noces ne se fasse pas le jour du mariage²⁶.

2. La question du consentement en situation de pluralisme confessionnel et juridictionnel

Dans la situation de pluralisme confessionnel et juridique de l'empire ottoman, cette question de la définition du sacrement du mariage, par l'échange du consentement entre époux à la face de l'Eglise (selon la formule tridentine), ou par la bénédiction du prêtre et la communion des époux (selon la formule orientale), fournit aux acteurs des outils spécifiques pour contourner l'autorité ecclésiastique, ou, au contraire, pour la renforcer. Elle interfère avec la question de la *communicatio in sacris* avec les non-catholiques.

Chez les maronites, le Synode libanais déclare que le mariage avec des non baptisés («juifs ou infidèles de quelque religion qu'ils soient») est «défectueux», tandis que le mariage avec des hérétiques est valide, mais pas autorisé. Il rappelle les dispositions du synode maronite de 1596, qui interdisait déjà tout mariage entre religions différentes. Il ne dit rien par contre sur les unions qui auraient été conclues

²⁴ AAV, Arch. nuz. Libano, vol. 284 (Cause matrimoniali, 1870-1879), *Copia del secondo processo nell'esame della causa matrimoniale di Badr, figlia di Scedid S. A. S. del villaggio di Abadat con Seman I. del medesimo paese, 22 maggio 1885*. Nous gardons dans l'article la forme italienne des noms arabes, telle qu'elle apparaît dans les documents. M. Feghali, *Un mariage chrétien au Liban*, in: M. Feghali, *Contes, Légendes, Coutumes populaires du Liban et de Syrie: texte arabe, transcription, traduction et notes*, Paris 1935, pp. 74-76 et 85, place la demande du consentement de la fille au moment des accordailles, et nullement pendant la cérémonie religieuse du mariage.

²⁵ Atallah, *Le Synode Libanais de 1736*, p. 105.

²⁶ Clercq, *Conciles des Orientaux catholiques*, pp. 322, 344.

devant des prêtres non-maronites, mais insiste sur le fait que le curé ne bénisse les époux que dans son église, et que seul le curé de la paroisse ou un autre prêtre autorisé par l'évêque, puisse célébrer le mariage²⁷. Les melkites, plus exposés à la question de la mixité, avec le recours possible à un prêtre orthodoxe à une époque où la branche catholique n'avait pas de reconnaissance publique dans l'empire ottoman, inscrivent dans le synode de Qarqafé qu'il est interdit de demander une seconde bénédiction à un prêtre schismatique et qu'il est interdit d'épouser un ou une non-catholique, mais prévoit qu'une femme épousant un homme d'un autre rite puisse demander une permission à son évêque²⁸.

Un dossier compilé au Saint Office, à la suite d'une demande présentée en avril 1783 par le Délégué Apostolique de Smyrne, concernant les Arméniens, inscrit la question théologique de la forme et du ministre au cœur de la pratique du pluralisme confessionnel²⁹. Une Arménienne catholique a convolé avec un Arménien apostolique («schismatique») devant le juge musulman. Comme le mariage n'a pas été sanctifié par la bénédiction de l'Église, l'opinion des Arméniens est que le mariage est invalide tant qu'il n'a pas été célébré *à la face de l'Église*. L'évêque arménien impose pour ce fait l'exclusion des sacrements, et les enfants nés de cette union seraient considérés comme illégitimes. De plus, quoique le dossier n'en fasse pas mention, on peut supposer qu'un mariage considéré comme invalide pour cette raison peut être rompu sans difficulté, et que les époux peuvent alors retrouver leur liberté pour se remarier avec une autre personne³⁰.

La question des mariages mixtes a donné lieu à une jurisprudence abondante, mais controversée, à l'intérieur des congrégations vaticanes, opposant en particulier une attitude plus fermée de la congrégation du Concile, et plus «tolérante» de la part du Saint Office. Comme souvent, elle se double de celle de la *communicatio in sacris*, qui paraît plus dangereuse aux juges romains, car susceptible de perversion des catholiques³¹.

Selon les méthodes de travail du Saint Office, l'examen du doute soumis par le délégué apostolique de Smyrne s'accompagne d'une liste de trente cas compilés dans les archives, de mariages conclus devant des ministres non-catholiques, dans

²⁷ Atallah, *Le Synode Libanais de 1736*, pp. 112, 121, 123.

²⁸ Clercq, *Conciles des Orientaux catholiques*, p. 348.

²⁹ ACDF, UU 25 A, *Elenco di casi estratti dall' Archivio del S. Offic. Con le loro risoluzioni riguardanti la validità de' matrimoni contratti non servata forma Concilii inter Catholicos et Haereticos nei luoghi ubi impune grassantur haeres.... (1784)*.

³⁰ E. Muntán, *Brokering Tridentine Marriage Reforms and Legal Pluralism, Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community in the Ottoman Empire, 15th–18th Centuries*, éd. T. Krstić et D. Terzioğlu, Piscataway 2022, pp. 701-723. Le recours au juge musulman pour conclure un mariage chrétien est plutôt fréquent, et a donné lieu à une abondante historiographie, mentionnée dans l'article. L'argument de la non-validité d'un mariage conclu devant un juge musulman, invoqué pour obtenir un divorce, fait l'objet de controverses entre jésuites et franciscains bosniaques au début du XVIIe siècle: *ibidem*, pp. 709-710.

³¹ P. Scaramella, *I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (secc. XVI-XVIII)*, «Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 121/1 (2009) pp. 75-94.

divers pays, avec leur résolution³². Le consulteur en conclut, en accord avec la discipline tridentine:

De tout cela, il me semble suffisamment prouvé que, pour le mariage devant lequel nous nous trouvons, il y a eu vrai, entier, réciproque libre et volontaire consentement, manifesté en paroles par les présents, devant une autorité légitime, qui peut authentifier le contrat matrimonial avec une autorité publique et solennelle. Une fois qu'on s'en est convaincu, la conséquence qu'on en tire est que le mariage est valide, «parce qu'il a été contracté en vérité par le consentement légitime de l'homme et de la femme» (citation du chapitre 25, *De Sponsalia*)³³.

Reste à savoir si ce mariage devant le juge musulman peut être considéré comme clandestin, par manque de solennité et de publicité de la célébration. Mais s'appuyant sur l'avis d'un synode des évêques ruthènes, le consulteur conclut que la clandestinité «n'a jamais annulé le mariage des Orientaux», que ce n'est pas un empêchement dirimant chez les Grecs et les autres Orientaux, mais que ceux-ci voulaient introduire «cette discipline salutaire» pour se mettre en accord avec le décret du concile de Trente. Par analogie avec les cas précédemment cités et résolus, le mariage doit donc être considéré comme valide, mais illicite.

Suivant son raisonnement, le consulteur affirme qu'«il n'est pas vrai que la bénédiction sacerdotale soit nécessaire à la validité du mariage chez les Arméniens». Il n'ignore pas que ces derniers pourraient lui opposer les thèses de Melchior Cano sur la ministérialité du prêtre, mais, écrit-il, celles-ci n'ont plus guère de partisans. Il se réfère d'autre part à deux auteurs du milieu du XVIIe siècle, appartenant au courant qui cherchait alors à démontrer le consensus des Eglises orientales avec Rome en matière de sacrements, selon lesquels «les plus doctes théologiens arméniens et grecs se rangent à l'opinion que les ministres du sacrement sont les contractants eux-mêmes»³⁴.

³² ³² C. Santus, *Les papiers des consultants. Questions missionnaires et procès de décision au Saint-Office, XVIIe-XVIIIe siècles*, «Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 130/2 (2018), mis en ligne le 29 juillet 2019, consulté le 28 février 2023. URL: <http://journals.openedition.org/mefrim/3783>.

³³ ACDF, UU 25 A, *Elenco di casi*: “Da tutto questo mi sembra bastamente provato, che nel matrimonio, di cui troviamo, vi sia quel vero intero reciproco libero e volontario consenso manifestato anche per verba de presenti in faccia ad una legittima potestà, che puo autenticare il contratto matrimoniale con una pubblica, e solenne autorità. Quando si è uno di cio persuaso, ne viene in conseguenza, che il matrimonio sia valido, imperoche = matrimonim in veritate contrahitur per legitimum viri et mulieris consensus (cap 25 de sponsal.)”. Si la référence donnée par le consulteur est au Concile de Trente, il se trompe de chapitre: c'est la 24^e session qui s'occupe en fait du mariage.

³⁴ Il cite en abréviation: «Arcudio *De Sacram* p. 558», soit Pietro Arcudio (Petros Arkoudios / Petrus Arcudius), *Libri VII de concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administratione*, in folio, Parisiis 1619, 1626; in 4^o, 1672, et «Galano *Conciliatione Ecclesiae Armenae cum Romana ex ipsis Armenorum patrum et doctorum testimoniis, in duas partes, historicalem et controversialem divisae*, Rome 1650-1661. Sur ces deux auteurs et le *topos* du consensus, C. Santus, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra*

Si la bénédiction du prêtre était la condition nécessaire de validité du sacrement, sachant que les catholiques ne jouissent pas de reconnaissance formelle dans l'empire ottoman, cela signifierait qu'ils devraient recourir au prêtre «schismatique» pour faire bénir leur mariage. Or, cela multiplierait les intolérables situations de «*communicatio in divinis*» avec les non-catholiques. Un mariage béni par un prêtre «schismatique» ou «hérétique» serait une profanation sacrilège du sacrement. L'auteur de la note avance l'opinion personnelle qu'il vaudrait mieux se marier devant deux ou trois témoins respectés confirmant l'acte devant le juge musulman, comme cela se pratique déjà parmi les plus consciencieux et les plus à même de résister aux persécutions des non-catholiques. On éviterait ainsi de commettre le sacrilège de communiquer *in divinis* avec les «hérétiques», très précisément condamné par des instructions pontificales antérieures³⁵.

Ainsi, la définition tridentine du mariage permet à l'Église romaine, dans une situation où les catholiques sont politiquement dans une situation de minorité, de gagner une forme de «liberté religieuse» en pouvant se passer du ministre «schismatique» ou «hérétique», quitte à recourir à l'autorité musulmane, jugée plus neutre à son égard, ce qui peut surprendre. Par contre, la conception orientale du sacrement, où c'est la bénédiction du prêtre qui en fait la validité, inscrit davantage le mariage dans une communauté, tout en offrant aussi des opportunités pour valider un divorce, dans une situation de compétition entre plusieurs juridictions confessionnelles. Mais cette conception accorde moins d'attention à la question du consentement de l'épouse au moment du mariage.

3. Le non-consentement comme empêchement invalidant le mariage

Dans les dispositions du *Synode libanais* de 1736 que nous avons évoquées plus haut, il y a un tiraillement entre le nécessaire consentement des époux (mais qui, contrairement à la théologie et à la liturgie catholiques romaines, ne fait pas partie de la «forme» sacramentaire) et le contrat entre les familles, qui se négocie entre parents ou tuteurs des futurs époux, et qui est enregistré et béni par le prêtre, au moment des fiançailles, avant d'être confirmé et de devenir effectif par la bénédiction nuptiale lors du couronnement des époux.

A la fin du XIXe siècle, au Mont Liban, l'accord entre les familles et la célébration du mariage ont lieu à quelques jours d'intervalle, ne justifiant plus la cérémonie des fiançailles³⁶. Mais l'arrangement entre les parents, concernant le mariage de leurs enfants respectifs, dans un milieu très endogamique et souvent avec l'accord d'un curé lui-même proche parent, reste prépondérant. Dans ces conditions, l'absence de consentement libre de l'épouse aurait pu donner lieu à

le comunità cristiane orientali (Levante e Impero Ottomano, XVII-XVIII secolo), Rome 2019, pp. 174-177.

³⁵ Sur la précision et le durcissement progressifs des positions romaines concernant la *communicatio in divinis* au cours du XVIIIe siècle, voir Santus, *Trasgressioni necessarie*, pp. 177-196. Les Arméniens furent les principaux pourvoyeurs de «doutes» à ce sujet, «au point d'exaspérer littéralement les théologiens romains»: *ibidem*, p. 193.

³⁶ Les fiançailles solennelles et enregistrées par le curé ne figurent plus non plus dans la description du mariage chrétien publiée par Feghali, *Contes, Légendes, Coutumes populaires*.

des annulations de mariages pour invalidité, d'autant plus que, dans les quelques procès pour nullité qui nous sont parvenus, le consentement éclairé des très jeunes épouses pourrait être interrogé³⁷.

Le divorce était possible, à divers degrés, dans les Eglises orientales avant l'introduction de la discipline tridentine³⁸. Mais le *Synode libanais* rompt avec cette tradition et, citant le Concile de Trente, affirme:

Quant au mariage consommé, c'est-à-dire lorsqu'on s'est uni charnellement, ce lien ne sera rompu, en principe, pour quelque motif que ce soit, ni pour cause d'adultère, ni d'hérésie, ni d'apostasie. En somme, il n'est pas permis à l'un des deux (conjoints) de contracter mariage avec un autre que son conjoint, tant que celui-ci est vivant³⁹.

Seul le recours aux tribunaux ecclésiastiques pour faire déclarer l'invalidité du lien matrimonial à la suite d'un empêchement non dispensé ou pour non-consommation peut alors offrir une chance aux époux qui veulent se séparer de régulariser leur situation, et d'accéder éventuellement à un nouveau mariage. Jean Gaudemet, remarquant que «la notion d'empêchement, qui s'oppose à la conclusion d'un mariage, et qui, si l'on passe outre, entraîne la nullité de l'union», est restée étrangère aux juristes du premier millénaire. Car «l'idée de nullité suppose un sens juridique affiné, capable de dissocier la situation de fait, qui est celle d'une union existante, et l'état de droit, l'inexistence *ab initio* du mariage, parce que sa conclusion se heurtait à une prohibition»⁴⁰.

De fait, à travers l'introduction de l'empêchement et de sa dispense, et des examens de nullité pour cause de non-respect des empêchements, le clergé oriental catholique a dû développer son esprit juridique et formaliser ses procédures, sous le contrôle de plus en plus strict de Rome, c'est-à-dire, sur place du Délégué apostolique au Mont Liban (au XIXe siècle). On assiste donc à une judiciarisation du mariage et des litiges qu'il occasionne. Les causes matrimoniales pour nullité, jugées en première instance par l'évêque des requérants, doivent ensuite en seconde instance être examinées par le tribunal patriarcal. Dans le cas maronite, Rome interdit au patriarche de constituer deux tribunaux, en première instance et

³⁷ Sur la question de l'absence de consentement y compris des parents de la fiancée, voir les cas évoqués (XVIIe et XVIIIe s.) dans Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome 1994, pp. 542-543. Feghali, *Contes, Légendes, Coutumes populaires*, pp. 74-75 fait dire au père de la mariée: «Car pour la marier malgré elle, c'est une chose que je ne ferai pas, puisque le fondement même du mariage repose sur le consentement mutuel». Mais l'ethnologue se fait apologiste de la société patriarcale, lorsqu'il ajoute ce commentaire: (note 1, p. 75): «Jadis on mariait la jeune fille, quelquefois même le jeune homme, sans les consulter et à la convenance des seuls parents; ils n'en étaient pas plus malheureux, car le respect du père de famille et des traditions patriarcales passaient avant les goûts et les fantaisies d'un chacun pour le plus grand bien de tous; aujourd'hui, ces moeurs disparaissent en partie avec l'autorité et la considération que possédaient les vieux parents».

³⁸ Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient*, pp. 540-541. Muntán, *Brokering Tridentine Marriage Reforms*, pp. 711-712.

³⁹ Atallah, *Le Synode Libanais de 1736*, p. 125.

⁴⁰ Gaudemet, *Le mariage en Occident*, pp. 195-196.

en seconde instance, pour les cas relevant de son diocèse patriarcal, dans le Mont Liban. La seconde instance revient à l'autorité romaine, représentée sur place par le Délégué apostolique de Beyrouth. On trouve donc dans les archives de ce dernier, versées à *l'Archivio Apostolico Vaticano*, un certain nombre de causes matrimoniales en nullité⁴¹.

La contrainte, l'absence de consentement, et le désastre de la nuit de noces, apparaissent au moins dans quatre des douze procès pour nullité arrivés en seconde instance devant le Délégué apostolique, que nous avons compulsés. On peut estimer que ce sont des arguments tactiques de la part des requérants, pour obtenir la rupture du lien conjugal, bien que l'on constate que les juges ecclésiastiques paraissent peu sensibles à ces arguments⁴².

Il nous paraît qu'au-delà de la stratégie judiciaire des acteurs, une part de vérité est discernable dans les aveux des époux et des témoins enregistrés lors des procès. Ainsi, c'est son absence de consentement et le recours à la violence à son égard qui est le principal argument que Badr d'Abadat utilise pour obtenir l'annulation. Mais cet argument a du mal à se faire entendre, et il lui faut plus de dix ans d'obstination pour qu'elle obtienne gain de cause. Après deux procès qui déclarent le mariage valide, et le recours à la force publique pour l'obliger à retourner vivre avec son mari, elle s'enfuit en Amérique, où elle fait des enfants avec un autre homme natif du village. Et ce n'est qu'après son retour à Abadat, avec celui-ci et ses enfants, que le tribunal patriarcal, le 28 mai 1896, reconnaît que son consentement au premier mariage avait été obtenu par la violence, et en conséquence l'annule⁴³. Butros V. F. de Bsciarri, âgé de 35 ans, demande en 1896 l'annulation du mariage avec sa femme Bargiut fille de Lahud T. A. F., accusée d'entretenir une relation scandaleuse avec un certain Yussuf. Les deux époux avouent que le mariage a été conclu rapidement par leurs parents, sans qu'ils se soient fréquentés auparavant. Le mari dit avoir donné son consentement, mais ne sait pas si celui de la femme a été requis. Celle-ci, âgée de 22 ans au moment du procès, aurait eu autour de 10 ans au moment du mariage, qui a eu lieu en 1884, soit environ 12 ans avant. Elle affirme ne pas avoir donné son consentement complet car «j'étais petite en âge et je ne comprenais pas l'essence du mariage». Les deux époux et les témoins convoqués s'accordent pour dire qu'ils n'ont passé qu'une nuit ensemble, que Bargiut est ensuite retournée chez ses parents, et n'a plus jamais voulu cohabiter avec Butros. Et le mariage n'a donc pas été consommé. Le

⁴¹ ACDF, R.V.R.V. 1889, 11, *Sopra una domanda del Patriarca Maronita relativa alla giudicatura in appello delle cause matrimoniali. Relazione del RP Agostino Ciasca OSA Consvis*. Juillet 1889, imprimé, 18 p. AAV, Arch. nunz. Libano, vol. 284, vol. 285, vol. 286. Je remercie Laurent Tatarenko, par qui j'ai pu me procurer en 2017 des copies d'une partie de ces volumes.

⁴² Sur l'absence de consentement, la violence subie, et l'échec de la nuit de noces dans le contexte français à la même époque, voir: A. Salmon, *La nuit de noces comme cause de la séparation conjugale (second XIXe siècle, France)*, «Annales de démographie historique», 140/2 (2020) pp. 195 à 226.

⁴³ AAV, Arch. nunz. Libano, vol. 284 (Cause matrimoniales, 1870-1879), *Copia del secondo processo nell'esame della causa matrimoniale di Badr*. Résumé de son histoire f. 81r et sentence finale patriarcale f. 85 r.

prêtre qui les a mariés, qui n'est autre que l'oncle paternel de Bargiut, affirme de son côté qu'elle avait 15 ans, et qu'elle a bien donné son consentement au moment du mariage⁴⁴. En janvier 1895, Johanna J. C., 30 ans, a demandé la nullité de son mariage avec Nagia, 18 ans, fille de Semaan G. de Hadchit, qui est partie habiter avec un autre homme, dont elle s'est trouvée enceinte. Et elle a accouché d'un enfant avant la fin du procès en 1897. Tous les deux disent d'abord s'être fréquentés avant le mariage, et avoir donné leur consentement. Les deux prêtres qui ont célébré le mariage affirment quant à eux avoir vérifié le consentement des époux, mais l'un des deux ajoute que le mariage a dû être retardé de huit jours pour obtenir celui de Nagia. Néanmoins, dans un second interrogatoire, celle-ci avoue avoir fui le futur époux lorsqu'il fréquentait la maison, et qu'elle ignorait ce que c'était d'être marié, étant petite en âge. Elle affirme avoir subi des violentes menaces de la part de son père, et sa mère, interrogée, confirme ces allégations. En fait, il y avait discordance entre les parents, la mère ayant envisagé un autre parti, et ayant dû se ranger à l'avis de son mari sous la menace. Ce dernier finit par avouer lui-même avoir menacé sa fille de la tuer, croyant «que la fille étant alors petite, après avoir été épousée, aurait fini par l'aimer, mais la chose s'est passée autrement». En seconde instance, le consulteur capucin Giannandrea da Caramagua relève que, dans le premier procès, on a fait peu de cas de l'empêchement de violence. Et finalement, le 14 avril 1897, il adresse une demande de sanction canonique contre le prêtre qui a célébré le mariage sans le consentement de Nagia, et a porté un faux témoignage à ce sujet⁴⁵.

Dans l'ensemble, les causes pour nullité qui nous sont parvenues ne s'attardent pas sur la question du consentement de l'épouse, même si celui-ci apparaît problématique, et prennent une autre voie, se concentrant plutôt sur l'invalidité du lien matrimonial pour cause de non-dispense d'empêchements de parenté. On peut estimer que la proximité du clergé avec la parentèle qui arrange le mariage, voire son rôle dans la conclusion de celui-ci, expliquent le peu de cas qu'il fait de la question du libre consentement. Notons que c'est un missionnaire latin, étranger au système local de solidarité, qui attire l'attention sur le problème. Le clergé partageait certainement la conception patrilinéaire de la famille, en fonction de laquelle l'alliance matrimoniale consistait avant tout en un pacte entre parents pour régler des questions de transmission de biens et de fonctionnement de l'économie domestique. Enfin, la vision du sacrement du mariage comme un acte validé par un prêtre, et non pas comme un échange du consentement entre époux, semble s'être perpétuée, et contribue également à expliquer cette indifférence à l'égard de la question du consentement des filles.

Le concept catholique du consentement qui fait le mariage n'est pas absent des Eglises orientales catholiques à partir du XVIII^e siècle, mais on décèle qu'il

⁴⁴ AAV, Arch. nuz. Libano, vol. 284 (Cause matrimoniali, 1870-1879), 1895-1896 *Maroniti Besciarrri Butros V. F. – Bargiut figlia di Lahud T. F.*

⁴⁵ Ibidem, *Johanna J. C. et Nagia fille de S. G., de Hadchit.*

se heurte à un autre concept de ce qui fait le mariage chrétien, fondé sur l'accord des familles et validé par la bénédiction du prêtre, dont la perpétuation répond sans doute mieux aux conditions d'une société pluriconfessionnelle, et/ou patrilinéaire et fortement endogamique⁴⁶. Néanmoins, gardons-nous d'écrire une histoire orientaliste, qui mettrait en relief les résistances de ce modèle «traditionnel» à la transition vers la «modernité» et «l'individualisme»⁴⁷.

Ne faisons pas passer pour une spécificité de la société libanaise un état de fait observé ailleurs. Lorsque les dossiers concernant les mariages des orientaux enflent et deviennent systématiques dans les archives de la *Propagande* et des Eglises orientales, le phénomène ne se restreint pas au christianisme oriental. On assiste à une véritable inflation de demandes de nullité et de dispenses dans la seconde partie du XIXe siècle, au point que le mariage devient la rubrique la plus fournie des *Collectanea De Propaganda Fide* sous Léon XIII. A cette inflation les autorités romaines répondent au cas par cas, de manière bureaucratique, par le droit canon, sans réflexion ni remise en cause de l'universalité du modèle matrimonial catholique⁴⁸.

A la même époque, la question du consentement semble davantage occuper le clergé des officialités françaises⁴⁹ que le clergé maronite. Toutefois, Jean Gaudemet rappelle qu'en Occident, les empêchements de parenté ont été «pendant longtemps le motif le plus souvent invoqué pour faire cesser une union dont on voulait se débarrasser», et que les généalogies étaient souvent falsifiées pour permettre un mariage ou pour déclarer sa nullité⁵⁰.

A ce stade de l'enquête, il est encore trop tôt pour évaluer pleinement l'impact des changements conceptuels sur l'évolution des pratiques matrimoniales chrétiennes au Liban, et plus largement, au Levant.

REFERENCES / BIBLIOGRAFIA

Archives

AAV, Arch. nunz. Libano, vol. 284-286.

ACDF, UU 25 A.

ACDF, R.V.R.V. 1889, 11.

⁴⁶ R. Cresswell, *Lineage Endogamy among Maronite mountainers*, in: *Mediterranean Family Structures*, éd. J.G. Peristiany, Londres-New York-Melbourne 1976, pp. 101-114. Idem, *Parenté et propriété foncière dans la montagne libanaise*, «Études rurales», 40 (1970) pp. 7-79.

⁴⁷ Pour une critique de ce modèle, B. Doumani, *Introduction*, in: B. Doumani (éd.) *Family History in the Middle East. Household, Property and Gender*, New York 2003, pp. 1-12.

⁴⁸ C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII: 1878-1903: centralisation romaine et défis culturels*, Rome 1994, pp. 363-364.

⁴⁹ Salmon, *La nuit de noces comme cause de la séparation conjugale*.

⁵⁰ Gaudemet, *Le mariage en Occident*, pp. 205-206.

Bibliographie

- ‘Abd Allāh Qarā‘alī, *Kitāb muhtaṣar al- šarī‘a*, éd. B. Mas‘ad, Beyrouth s. d.
- ‘Alwān Hannā éd., *Al-fatāwā al-ḥayriyya fī al-umūr al šar ‘iyya*, Harissa 2021.
- ‘Alwān Hannā, *Al-fatāwā al-ḥayriyya li-l-mutrān ‘Abd Allāh Qarā‘alī wa ḥaqīqa al-šir‘ al-mudunī al-mārūnī*, «Al-Manāra», 29/1 (1988) p. 87-104.
- Atallah Elias, *Le Synode Libanais de 1736*, t. 2, Paris-Antélias 2001.
- Bricout Hélène, *Le mariage entre consentement et bénédiction. Le sacrement et son ministre*, Paris 2015.
- Broggio Paulo, Castelnau-L’Estoile Charlotte de, Pizzorusso Giovanni dir., *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau monde: la curie romaine et les dubia circa sacramenta*, «Mélanges de l’École française de Rome Italie et Méditerranée», 121/1 (2009) p. 5-217.
- Castelnau-L’Estoile Charlotte de, *Un catholicisme colonial. Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil*, Paris 2019.
- Charon Cyrille *Les sources du droit canonique melkite catholique*, «Échos d’Orient», 11 (1908) p. 295-302.
- Clercq Charles de éd., *Conciles des Orientaux catholiques 1575-1849*, dans C.J. Hefele, H. Leclercq dir., in: *Histoire des Conciles*, t. 11/1, Paris 1949.
- Cresswell Robert, *Lineage Endogamy among Maronite mountianers*, in: *Mediterranean Family Structures*, éd. J.G. Peristiany, Londres-New York-Melbourne 1976, pp. 101-114.
- Cresswell Robert, *Parenté et propriété foncière dans la montagne libanaise*, «Études rurales», 40 (1970) p. 7-79.
- Dauviller Jean, Clercq Carlo de, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936.
- Denzinger Heinrich, *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, Graz 1961.
- Doumani Beshara éd., *Family History in the Middle East. Household, Property and Gender*, New York 2003.
- El-Hage Fouad, *Kitāb Al-Nāmūs d’Ibn al-Qilā ī dans l’histoire juridique du mariage chez les maronites*, Kaslik 2001.
- Feghali Michel, *Contes, légendes, coutumes populaires du Liban et de Syrie: texte arabe, transcription, traduction et notes*, Paris 1935.
- Gaudemet Jean, *Le mariage en Occident*, Paris 1987.
- Hefele Charles Joseph, Leclercq Henri, *Histoire des Conciles*, t. 11/1, Paris 1949.
- Heyberger Bernard, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome 1994.
- Kaufhold Hubert, *Der Richter in den syrischen Rechtsquellen. Zum Einfluss islamischen Rechts auf die christlich-orientalische Rechtsliteratur*, «Oriens Christianus», 68 (1984) p. 91-113.
- Kizenko Nadieszda, *Good or the Souls. A History of Confession in the Russian Empire*, Oxford 2021.
- Kontouma Vassa, *La Confession de foi de Dosithée de Jérusalem: les versions de 1672 et de 1690*, in: *L’union à l’épreuve du formulaire. Professions de foi entre Eglises d’Orient et d’Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, éd. M.-H. Blanchet, F. Gabriel, Leuven-Paris-Bristol 2016, pp. 341-372.
- Koselleck Reinhart, *L’expérience de l’histoire*, trad. franç., Paris 1997.
- Muntán Emese, *Brokering Tridentine Marriage Reforms and Legal Pluralism*, in: *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Com-*

- munity in the Ottoman Empire, 15th –18th Centuries*, éd. T. Krstić et D. Terzioğlu, Piscataway 2022, pp. 701-723.
- Pott Thomas, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, Rome 2000.
- Prudhomme Claude, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII: 1878-1903: centralisation romaine et défis culturels*, Rome 1994.
- Radle Gabriel, *The History of Nuptial Rites in the Byzantine Periphery (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum)*, Rome 2012.
- Salmon Aïcha, *La nuit de noces comme cause de la séparation conjugale (second XIXe siècle, France)*, «Annales de démographie historique», 140/2 (2020) p. 195-226.
- Santus Cesare, *Les papiers des consultants. Questions missionnaires et procès de décision au Saint-Office, XVIIe-XVIIIe siècles*, «Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 130/2 (2018), URL: <http://journals.openedition.org/mefrim/3783>.
- Santus Cesare, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero Ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Rome 2019.
- Scaramella Pierroberto, *I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (secc. XVI-XVIII)*, «Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 121/1 (2009) p. 75-94.