



Le caractère véritable du mariage de Marie et Joseph selon saint Thomas d'Aquin

« Il a préféré la Sagesse et c'est elle qu'on lui amène pour l'épouser. [...] Marie est en sa possession et il l'entoure de tous côtés. Ce n'est pas en un seul jour qu'il a appris à ne plus être seul. Une femme a conquis chaque partie de ce cœur maintenant prudent et paternel. De nouveau il est dans le Paradis avec Ève ! [...] Ce n'est plus la foi toute nue dans la nuit, c'est l'amour qui explique et qui opère. Joseph est avec Marie et Marie est avec le Père¹. »

La Troisième partie de la *Somme de théologie*, consacrée au « Sauveur de tous lui-même » et aux « bienfaits qu'il a offerts au genre humain² », s'ouvre par l'étude du Verbe incarné dans le mystère de l'unicité de sa Personne et de la dualité de ses natures, avant de contempler pas à pas les différentes étapes de sa vie, selon une démarche originale : « Si l'intérêt "dogmatique" envers les mystères est très présent chez les Pères, il ne semble pas qu'aucun les ait traités en une étude continue et systématique, si ce n'est dans des commentaires d'évangiles dont l'approche et la visée sont d'une autre nature. Thomas est le premier à avoir étudié les mystères du Christ de manière méthodique et suivie, en les

distinguant de la christologie ontologique, mais en les traitant d'un point de vue résolument dogmatique. Très peu le suivront sur ce chemin. Ce travail s'opère dans les *quaestiones* 27-59 de la *tertia pars* de la *Somme de théologie*, un traité souvent intitulé "Les mystères de la vie de Jésus", mais que l'Aquinat ne désigne jamais ainsi, préférant l'expression *acta et passa* : ce que le Christ a "fait et souffert" pour notre salut³. Ce texte a été assez peu commenté et peu apprécié, même parmi les disciples les plus fidèles du Docteur angélique⁴. » C'est dans ce cadre que celui-ci aborde la question du mariage de la Vierge Marie et de Joseph. En effet, les premières questions qui portent sur l'entrée du Fils de Dieu dans le monde⁵

1 Paul CLAUDEL, « Saint Joseph », *Feuilles de Saints*, dans *Œuvre poétique*, introduction par S. Fumet, textes établis et annotés par J. Petit, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967.

2 *Somme de théologie* (désormais ST), IIIa, pr.

3 Voir *ibid.* : « À propos du premier point [ce qui concerne le Sauveur], une double considération se rencontre : la première porte sur le mystère même de l'Incarnation, selon lequel Dieu s'est fait homme pour notre salut ; la seconde sur ce qui a été opéré et souffert par notre Sauveur lui-même, c'est-à-dire Dieu incarné. »

4 Étienne VETÖ, *Du Christ à la Trinité. Penser les Mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar*, Paris, éd. du Cerf, 2012, p. 21.

5 Voir ST, IIIa, q. 27 à 37.

examinent d'abord sa conception⁶ et, dans ce but, commencent par traiter de sa mère en parlant de sa sanctification (question 27)⁷, de sa virginité (question 28), de ses épousailles (question 29) et de son annonce (question 30).

Thomas commence par se demander en quoi il convenait que le Christ naisse d'une vierge mariée et, en s'appuyant sur un florilège de citations patristiques, il y voit de multiples avantages se regroupant autour de trois axes : « Il convenait que le Christ naisse d'une vierge mariée tant pour lui-même que pour sa mère et aussi pour nous » (ST, IIIa, q. 29, a. 1, c). En ce qui le concerne, cela permettait qu'il ne soit pas rejeté par les infidèles comme enfant illégitime, qu'il puisse avoir une généalogie, celle-ci s'établissant normalement d'après l'ascendance paternelle, qu'il échappe aux attaques du démon qui se serait méfié davantage encore de lui si sa conception avait été si ouvertement miraculeuse, et qu'il puisse bénéficier des soins de Joseph : « C'est pourquoi il fut aussi appelé son père, comme étant celui qui le nourrit » (*ibid.*), le terme ayant en latin la signification plus large d'élever. Saint Joseph assure ainsi un véritable rôle paternel à l'égard de Jésus. Cela convenait également à Marie elle-même en la proté-

geant à la fois de la lapidation et de l'infamie, les peines qui étaient alors attachées à toute forme d'adultère ; de plus, cela lui permettait aussi d'être aidée par Joseph, celui-ci exerçant auprès d'elle un véritable service. Enfin, cela apporte plusieurs bienfaits aux hommes, les deux premiers étant de confirmer la foi par le témoignage apporté par Joseph de la conception virginale de Jésus et la crédibilité plus grande de celui de Marie, celle-ci ayant pu autrement être soupçonnée, selon l'explication de saint Ambroise⁸, de mentir pour cacher sa faute. Les deux derniers ont une portée ecclésiologique. En effet, en étant vierge et épouse à la fois, Marie signifie d'une part l'Église universelle, elle qui « alors qu'elle est Vierge est cependant mariée à un époux, le Christ⁹ » ; d'autre part, elle honore en sa personne les deux états de vie que sont la virginité consacrée à Dieu et le mariage, et peut ainsi être un modèle pour toutes les femmes, tout en donnant par avance un démenti à ceux qui, dans la suite de l'histoire, remettront en cause l'un ou l'autre.

L'article suivant pose alors la question de savoir si, « entre Marie et Joseph, il y eut un vrai mariage » (ST, IIIa, q. 29, a. 2). Ce n'était pas une nouveauté, le sujet étant débattu depuis saint Jérôme

Sœur Marie
de
l'Assomption

6 Voir ST, IIIa, q. 27 à 34.

7 Cette question, qui était objet de libres discussions au XIII^e siècle, doit être lue à la lumière de la définition dogmatique de l'Immaculée Conception ; voir PIE IX, Bulle *Ineffabilis Deus*, 8 décembre 1854, Denzinger, n°2800-2804.

8 Voir saint AMBROISE, *Exposition sur Luc*, II, 1, v. 26, 27 : « Mariée, elle n'a eu aucun sujet de mentir, puisque la fécondité est pour les femmes le fruit du mariage et le bienfait des noces. » (Traduction de Jean-Pierre TORRELL dans *Encyclopédie, Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, texte de la Tertia Pars (ST III^a) traduit et commenté, accompagné de données historiques et doctrinales et de cinquante textes choisis, Paris, éd. du Cerf, 2008, p. 438).

9 Voir saint AUGUSTIN, *De la sainte virginité*, chap. 12 ; cité en ST, IIIa, q. 29, a. 1, c.

qui répondait par la négative en réduisant Joseph au rôle de gardien¹⁰, tandis que saint Augustin en défendait l'authenticité¹¹. Pour comprendre la portée de la réponse thomasiennne, il faut la situer par rapport à sa conception du mariage en général. La *Somme*

de théologie étant restée inachevée, c'est dans l'*Écrit sur les Sentences* qui remonte au début de sa carrière universitaire que l'on trouve les principaux enseignements de l'Aquinat sur le mariage, ainsi qu'au livre IV de la *Somme contre les gentils*.

I- Le mariage selon saint Thomas d'Aquin

C'est d'abord une institution naturelle au sens où l'on entend par "naturel" non ce qui découle nécessairement des principes de la nature, mais « ce à quoi la nature incline et qui est achevé par l'intermédiaire du libre arbitre » (*In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, c). En effet, la raison naturelle pousse au mariage d'abord en vue de sa fin principale qui est le bien de l'enfant car chez les hommes « la nature ne vise pas seulement sa génération, mais son développement et son progrès jusqu'à l'état parfait de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire l'état vertueux ». Il faut donc que l'enfant soit éduqué et instruit par des parents déterminés qui prennent soin de lui, ce qui suppose un lien lui aussi déterminé entre un homme et une femme, en quoi consiste le mariage.

Au service de ce but commun, la nature incline aussi au mariage en vue de la fin dite seconde ("*secundaria*" en latin, ce qui ne signifie pas secondaire, sans importance, mais seconde par rapport à la fin principale et dans la mesure où elle lui est ordonnée) qui est l'aide mutuelle que les époux s'apportent dans tous les détails de la vie quotidienne, les deux étant complémentaires en raison de la complémentarité sexuelle qui n'est pas seulement d'ordre biologique mais aussi psychologique et moral. Thomas reprend ici l'idée aristotélicienne de l'homme comme naturellement social et politique, ayant besoin de vivre dans une communauté pour être pleinement lui-même. La communauté familiale fondée sur le mariage est ainsi la première forme de

10 Voir saint JÉRÔME, *Contre Helvidius sur la virginité perpétuelle de Marie*, 4 : « Maintenant, si quelqu'un se demande pourquoi la Vierge a conçu quand elle était épouse, et non quand elle était libre, sans mari, comme parle l'Écriture, il doit savoir que c'est pour une triple raison ; d'abord, pour que la généalogie de Joseph, dont Marie était la parente, démontrât l'origine de celle-ci ; puis, pour qu'elle ne fût pas lapidée par le peuple comme coupable d'adultère, selon la loi de Moïse ; enfin, pour que, lors de sa fuite en Égypte, elle eût le secours d'un gardien plutôt que d'un mari. » ; cité par THOMAS D'AQUIN en *ST*, IIIa, q. 29, a. 2, arg. 1 : « Il semble qu'entre Marie et Joseph il n'y eut pas de vrai mariage. Jérôme dit en effet dans le *Contre Helvidius* que Joseph fut le gardien de Marie plus que son mari. Mais s'il y avait eu un véritable mariage, Joseph aurait été vraiment son mari. Il semble donc qu'il n'y eut pas de vrai mariage entre Marie et Joseph. »

11 Cité par THOMAS D'AQUIN en *ST*, IIIa, q. 29, a. 2, *sed contra*. Pour un bref parcours historique à ce sujet, qui résume la thèse de doctorat d'Henri FRÉVIN (*Le mariage de la Sainte Vierge dans l'histoire de la théologie*, Faculté de théologie de Lille, 1951), voir Henri CAFFAREL, "Prends chez toi Marie, ton épouse", Paris, Parole et Silence, 2006², p. 179 et svtes.

socialité, qu'il conçoit comme une forme d'amitié spécifique.

La naturalité du mariage fonde la bonté foncière de l'acte matrimonial qui a été voulu par le Créateur : « Étant supposé que la nature corporelle est instituée par un Dieu bon, il est impossible de dire que les réalités qui concernent la conservation de la nature corporelle, et auxquelles la nature incline soient universellement mauvaises ; et c'est pourquoi, puisqu'il y a une inclination de la nature à la procréation d'une descendance, par laquelle la nature de l'espèce est conservée, il est impossible de dire que l'acte par lequel est engendré l'enfant soit universellement illicite, de sorte qu'en lui le milieu de la vertu ne puisse être trouvé » (*ibid.*, a. 3, c). Soutenir que l'acte conjugal serait en soi immoral revient à la position manichéenne selon laquelle les réalités corporelles sont mauvaises ; pour Thomas, il s'agit là d'une « insanité » et de la « pire des hérésies ». Accompli par les époux en état de grâce il est méritoire (*ibid.*, a. 4, c).

Le mariage est ensuite un sacrement de la loi nouvelle qui se définit comme « la conjonction d'un homme et d'une femme visant l'engendrement des enfants et leur éducation pour le culte

de Dieu » (*Somme contre les Gentils* = SG, livre IV, chap. 78). Comme tout sacrement, il est un signe communiquant la grâce : « De même que dans les autres sacrements quelque chose de spirituel est figuré par ce qui se déroule extérieurement, ainsi aussi dans ce sacrement, par l'union de l'homme et de la femme, l'union du Christ et de l'Église est figurée, selon ce passage de l'apôtre dans l'Épître aux Éphésiens 5, 32 : "Ce sacrement est grand, je le dis du Christ et de l'Église" » (*ibid.*). La grâce propre au mariage est de rendre les époux participants de l'union sponsale qu'ils signifient, en les purifiant des mouvements charnels désordonnés qui sont des conséquences du péché originel : « Parce que les sacrements réalisent ce qu'ils figurent, il faut croire que la grâce est donnée aux époux par ce sacrement, par laquelle ils se rapportent à l'union du Christ et de l'Église, ce qui leur est très nécessaire afin de n'être pas séparés du Christ et de l'Église par les réalités d'ordre charnel et terrestre » (*ibid.*).

De là découlent les deux propriétés fondamentales du mariage¹² dont la première est l'unicité des conjoints : « Le sacrement de mariage signifie l'union du Christ à l'Église qui est celle d'un seul à une seule ; et c'est pourquoi il est requis à la signification par-

Sœur Marie
de
l'Assomption

12 Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, n°1644 : « L'amour des époux exige, par sa nature même, l'unité et l'indissolubilité de leur communauté de personnes qui englobe toute leur vie : "Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair" (Matthieu 19, 6). "Ils sont appelés à grandir sans cesse dans leur communion à travers la fidélité quotidienne à la promesse du don mutuel total que comporte le mariage." Cette communion humaine est confirmée, purifiée et parachevée par la communion en Jésus-Christ donnée par le sacrement de mariage. Elle s'approfondit par la vie de la foi commune et par l'Eucharistie reçue en commun. » ; n°1647 : « Le motif le plus profond se trouve dans la fidélité de Dieu à son alliance, du Christ à son Église. Par le sacrement de Mariage, les époux sont habilités à représenter cette fidélité et à en témoigner. Par le sacrement, l'indissolubilité du mariage reçoit un sens nouveau et plus profond. »

faite de ce sacrement que l'homme soit seulement l'homme d'une seule, et la femme seulement la femme d'un seul » (*In IV Sent.*, d. 27, q. 3, a. 1, q^{la} 1, c). La seconde est son indissolubilité que Thomas fonde aussi sur sa dimension sacramentelle : « Puisque par l'union de l'homme et de la femme est désignée l'union du Christ et de l'Église, il est nécessaire que la figure réponde au signifié. Or l'union du Christ et de l'Église est celle d'un seul à une seule, devant être tenue à perpétuité ; il y a en effet une seule Église, selon ce passage du *Cantique des Cantiques* 6, 8 : "Unique est ma colombe, ma parfaite". Et jamais le Christ ne sera séparé de son Église ; il dit en effet lui-même au dernier chapitre de *Matthieu* (28, 20) : "Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin du temps". [...] Il est donc nécessaire que le mariage, en tant qu'il est sacrement de l'Église, soit d'un seul devant être uni à une seule de manière indivisible. Et cela relève de la fidélité par laquelle l'homme et la femme s'obligent mutuellement » (SG, IV, chap. 78).

En quoi consiste le mariage et qu'est-ce qui le constitue ? Il est d'abord une forme spécifique d'union, en vertu de l'unification qu'il implique ; celle-ci vient de la fin commune poursuivie, comme dans le cas des associations de type militaire ou commercial : « Puisque par le mariage certains sont ordonnés à une œuvre de génération et d'éducation commune des enfants, ainsi qu'à une vie domestique commune, il est clair que dans le mariage il y a une certaine union, selon laquelle on est dit mari et femme ; et une telle union, du fait qu'elle est ordonnée à quelque

chose d'un, est le mariage ; mais l'union des corps ou des âmes découle du mariage » (*In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, q^{la} 1, c). Il faut donc distinguer l'union elle-même du mariage établie entre l'homme et la femme, et ses conséquences que sont l'union corporelle dans l'acte conjugal et l'union spirituelle des époux qui, comme dans toute amitié véritable, ne forment qu'un seul esprit : « C'est le propre de l'amitié de révéler ses secrets à son ami. En effet, puisque l'amitié unit les puissances affectives et fait des deux comme un seul cœur, ce que quelqu'un révèle à son ami ne semble pas sortir de son propre cœur » (SG, IV, chap. 21).

Il y a ainsi trois éléments à considérer dans le mariage, expliquant chacun l'un des noms qui le désigne : « Premièrement son essence qui est l'union ; et d'après cela, il est appelé union conjugale.

Deuxièmement, sa cause qui sont les épousailles ; et d'après cela on parle de noces qui vient de *nubere*, voiler, parce que dans la solennité même des épousailles par laquelle le mariage est accompli, les têtes des époux sont voilées. Troisièmement, son effet qui sont les enfants ; et ainsi, il est dit mariage (*matrimonium*), du fait que la femme ne doit pas se marier pour autre chose que pour être mère (*mater*) » (*In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, q^{la} 2, c).

La cause efficiente du mariage, c'est-à-dire ce qui le constitue, est le consentement mutuel des époux. Dans tous les sacrements, en effet, l'opération spirituelle qui vient de Dieu se fait par l'intermédiaire d'une opération maté-

rielle, comme dans le cas du baptême où la purification intérieure se fait au moyen de la purification extérieure. Dans le mariage, par conséquent, « puisqu'il y a une certaine union spirituelle en tant que le mariage est un sacrement, et une union matérielle, selon qu'il est un office de nature et de la vie civile, il est nécessaire que, moyennant ce qui est matériel se fasse ce qui est spirituel par la vertu divine ; d'où le fait que, puisque les unions des contrats matériels se font par consentement mutuel, il est nécessaire que l'union matrimoniale se fasse aussi de cette manière (*In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, q^{la} 1, c) ¹³ ». Le mariage ne consiste donc pas dans le consentement lui-même, mais dans « l'union de ceux qui sont ordonnés l'un à l'autre que réalise le consentement » (voir *In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, q^{la} 1, ad 2). Celui-ci signifie sacramentellement la volonté du Christ de s'unir à l'Église, tandis que l'union des époux qui en résulte signifie celle du Christ et de l'Église.

Thomas d'Aquin précise quel est l'objet du consentement qui fait le mariage : ce n'est pas directement ni explicitement l'union charnelle, mais l'union même des conjoints en quoi consiste l'essence du mariage : « Le consentement qui fait le mariage est le consentement au mariage, parce

que l'effet propre de la volonté est cela même qui est voulu ; c'est pourquoi, le consentement qui cause le mariage est vis-à-vis de l'union charnelle comme l'union charnelle se situe vis-à-vis du mariage. Or le mariage [...], n'est pas essentiellement l'union charnelle elle-même, mais il est une certaine association de l'homme et de la femme ordonnée à l'union charnelle et aux autres choses qui se rapportent en conséquence à l'homme et à la femme, en tant que leur est donné un pouvoir l'un vis-à-vis de l'autre par rapport à l'union charnelle ; et cette association est dite union conjugale. D'où il apparaît qu'ils ont bien parlé ceux qui ont dit que consentir au mariage, c'est consentir implicitement à l'union conjugale et non explicitement. En effet, cela ne doit pas être compris autrement que le fait que l'effet est implicitement contenu dans sa cause, parce que le pouvoir de l'union charnelle auquel il est consenti est la cause de l'union charnelle, comme le pouvoir d'user d'une chose est la cause de son usage » (*In IV Sent.*, d. 28, q. 1, a. 4, c). Le mariage donne donc aux deux personnes ainsi unies un pouvoir mutuel l'un vis-à-vis de l'autre, par lequel les époux ne s'appartiennent plus mais se donnent l'un à l'autre dans une communauté de vie indissoluble ¹⁴.

La finalité de cette union est ce que Thomas d'Aquin appelle la cause par

Sœur Marie
de
l'Assomption

¹³ Sur ce point, voir H. CAFFAREL, "Prends chez toi Marie, ton épouse", *op. cit.* : « Ce n'est pas l'amour, mais le consentement (...) qui au dire des théologiens fait le mariage. Oui, mais qu'est-il ce consentement, sinon le don mutuel, total, exclusif, que deux êtres se font de leur personne parce qu'ils s'aiment, et pour accomplir une œuvre d'amour. Si l'amour est absent, l'union de l'homme et de la femme est comme vidée de sa substance, n'est plus qu'un corps sans âme. » (p. 130).

¹⁴ Voir *In IV Sent.*, d. 30, q. 1, a. 2, c. : « Le mariage lui-même inclut deux éléments, à savoir les personnes qui sont unies et le pouvoir mutuel l'un vis-à-vis de l'autre en lequel le mariage consiste. »

soi (*per se*) du mariage : « La cause par soi du mariage est celle à laquelle le mariage est de lui-même ordonné ; et celle-ci est toujours bonne, à savoir la procréation de l'enfant et le fait d'éviter la fornication » (*In IV Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3, c). Il faut entendre par cette dernière expression tout acte sexuel désordonné parce que ne respectant pas la dignité des personnes humaines et la finalité de la sexualité. Il distingue la cause par soi de la cause par accident qui est ce que les époux peuvent avoir en vue dans le mariage et qui est juste si cela correspond à la nature du mariage ou malhonnête si cela détourne le mariage de sa finalité véritable.

Mais la cause par soi du mariage comporte plusieurs éléments qui sont ordonnés entre eux, d'où le fait qu'il s'agit d'une seule cause finale se dédoublant en fin principale et fins secondes¹⁵, non pas au sens où elles seraient dénuées d'importance, mais au sens où elles sont elles-mêmes finalisées par la fin principale qui est leur raison d'être ultime. Ces fins inhérentes au mariage le rendent bon par lui-même : « Ces biens qui rendent le

mariage honorable sont de l'essence du mariage ; et c'est pourquoi il n'a pas besoin d'eux comme étant des choses extérieures devant le rendre honorable, mais comme ce qui cause en lui l'honnêteté qui lui convient en tant que telle » (*In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 1, ad 2). Thomas d'Aquin appelle biens du mariage ce que les actes du mariage produisent et à quoi ils sont ordonnés. À la suite de Pierre Lombard reprenant saint Augustin¹⁶, il en dénombre trois, les deux premiers relevant du mariage en tant qu'institution naturelle, et le dernier du mariage en tant que sacrement : « En tant qu'il est un office de nature, il est ordonné à deux choses, comme l'est aussi n'importe quel autre acte de vertu, dont l'une est requise du côté de l'agent lui-même, c'est l'intention de la fin due, et ainsi est mis comme bien du mariage l'enfant ; l'autre est requise du côté de l'acte lui-même qui est bon dans son genre du fait qu'il tombe sur la matière due, et ainsi il y a la fidélité par laquelle un homme s'approche de sa femme et non d'une autre. Mais de plus, il a une bonté en tant qu'il est un sacrement et cela est signifié par le nom même du

15 Voir *In IV Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3, ad 1 : « Ce qui a une seule fin par soi et principale peut avoir plusieurs fins secondes par soi et une infinité de causes par accident. » Les fins par soi, principale et secondes, sont celles qui sont intrinsèques au mariage lui-même, c'est-à-dire inhérentes à sa nature et donc indissociables de celui-ci, tandis que les causes par accident dépendent de l'intention des époux, ce qu'ils ont en vue en se mariant.

16 Voir PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, livre IV, d. 31, chap. 1 : « Après ces choses, il faut parler des biens du mariage : quels sont-ils ? Et comment mettent-ils hors de cause l'accouplement ? Augustin, sur la Genèse. Les biens du mariage sont principalement trois ; d'où Augustin : "Le bien conjugal est en trois parties, à savoir : la fidélité, la progéniture, le sacrement. On l'observe dans la fidélité, si bien que, à la suite du lien conjugal, on ne fasse plus alliance avec un autre ou une autre ; dans la progéniture, si bien qu'elle soit reçue avec amour, qu'elle soit éduquée religieusement ; dans le sacrement, si bien que le mariage ne connaisse pas de séparation, et que celui qui est renvoyé ou celle qui est renvoyée ne s'unisse plus conjugalement à un autre, même en vue d'une progéniture. » (Traduction de M. Ozilou, *Les Quatre Livres des Sentences. Quatrième Livre*, Paris, éd. du Cerf, 2015, p. 353).

sacrement » (*In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2, c). Et il précise dans la réponse à une objection qu'il ne faut pas interpréter de manière étroite le bien qu'est l'enfant ; celui-ci inclut tout ce qui le concerne et qui lui est ultimement ordonné : « Dans l'enfant, on n'entend pas seulement la procréation de l'enfant, mais aussi son éducation à laquelle, comme à une fin est ordonnée toute la mise en commun des œuvres qui se fait entre l'homme et la femme, en tant qu'ils sont unis par le mariage [...]. Et ainsi, dans l'enfant comme dans la fin principale l'autre <la participation à la vie commune dont il était question dans l'objection> est inclus comme une fin seconde » (*In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2, ad 1).

Reste alors la question touchant à la hiérarchie de ces biens : lequel est le plus important, le plus principal pour prendre les termes de notre auteur ? (Voir *In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 3, c). Celui-ci commence par établir ce qu'on entend par là : « Une chose est dite être plus principale qu'une autre dans une réalité quelconque de deux manières : ou parce qu'elle est plus essentielle, ou parce qu'elle est plus digne. » La réponse s'articule alors en trois moments. La réalité la plus digne est le sacrement qui l'emporte sur les autres comme la grâce l'emporte en dignité sur la nature : « Si c'est parce qu'elle est plus digne, alors de toutes les manières le sacrement est ce qu'il y a de plus principal parmi les trois biens du mariage, parce qu'il se rapporte au mariage en tant qu'il est un sacrement de la grâce, alors que les deux autres se rapportent à lui en tant qu'il est un certain office de nature ; or la grâce est plus digne que la perfection de la

nature. » Mais si l'on cherche ce qui est le plus essentiel, il faut distinguer les biens pris en eux-mêmes et les biens considérés dans leurs principes. Dans le premier cas, c'est encore le sacrement avec l'indissolubilité qu'il implique qui est le bien le plus essentiel : « La fidélité et l'enfant peuvent être considérés doublement. Premièrement, en eux-mêmes, et alors ils se rapportent à l'usage du mariage par lequel et l'enfant est procréé et le pacte conjugal observé ; mais l'indivisibilité que le sacrement implique se rapporte au mariage lui-même en tant que tel, parce que, du fait même que par le pacte conjugal les époux se livrent réciproquement leur pouvoir sur eux-mêmes, il s'ensuit qu'ils ne peuvent se séparer ; et de là vient que le mariage ne se trouve jamais sans inséparabilité, alors qu'il se trouve sans fidélité et sans enfant, parce que l'être d'une chose ne dépend pas de son usage ; et d'après cela, le sacrement est plus essentiel au mariage que la fidélité et l'enfant. » Mais dans le deuxième cas, la hiérarchie s'inverse et c'est l'enfant qui devient ce qu'il y a de plus essentiel : « Deuxièmement, la fidélité et l'enfant peuvent être considérés selon qu'ils sont dans leurs principes, de sorte que pour l'enfant on prenne l'intention de l'enfant, et pour la fidélité le devoir de conserver la fidélité, sans lesquels aussi le mariage ne peut être parce que ces choses sont causées dans le mariage en raison du pacte conjugal lui-même, de sorte que si quelque chose de contraire de ce genre était exprimé dans le consentement qui fait le mariage, ce ne serait pas un vrai mariage ; et en prenant ainsi la fidélité et l'enfant, l'enfant est ce qu'il y a de plus essentiel dans le mariage, et en second la fidélité

Sœur Marie
de
l'Assomption

et en troisième le sacrement, de même que l'être de nature est plus essentiel à l'homme que l'être de grâce, bien que l'être de grâce soit le plus digne. »

À la lumière de cette doctrine du mariage, comment Thomas d'Aquin justifie-t-il la validité du mariage de la Sainte Vierge et de saint Joseph ?

II- Le mariage de Marie et de Joseph

Dans la *Somme de théologie*, trois objections sont avancées pour dénier l'authenticité d'un tel mariage. La première s'appuie sur l'autorité de saint Jérôme déjà évoquée pour ne reconnaître à Joseph que le statut de gardien de la Vierge. C'est encore lui qui est invoqué dans la deuxième à propos de la mention faite de Joseph dans la généalogie qui ouvre l'évangile de saint Matthieu : « Sur ce passage de *Matthieu* I, 16, "Jacob engendra Joseph l'époux de Marie", Jérôme dit : "Quand tu as entendu époux, je te considère comme ne pensant pas aux noces, mais rappelle-toi la coutume des Écritures qui appellent fiancés les hommes et fiancées les femmes." Mais un vrai mariage n'advient pas à partir des fiançailles, mais à partir des noces. Donc il n'y eut pas de vrai mariage entre la bienheureuse Vierge et Joseph » (*ST*, IIIa, q. 29, a. 2, arg. 2). Enfin la troisième s'appuie sur un commentaire par saint Rémi d'un autre verset du même évangile : « En *Matthieu* I, 19, il est dit : "Comme Joseph, son époux, était juste et qu'il ne voulait pas l'emmener", c'est-à-dire dans sa maison pour une cohabitation assidue, il voulut la renvoyer de manière cachée, c'est-à-dire changer le temps des noces, comme l'explique Rémi. Il semble donc que, les noces n'étant pas encore célébrées, il ne s'agissait pas encore d'un vrai mariage, d'autant plus que, une fois le mariage contracté, il n'est pas permis à

quelqu'un de renvoyer son épouse » (*ST*, IIIa, q. 29, a. 2, arg. 3).

Aux yeux de Thomas, il s'agit pourtant d'un vrai mariage, c'est-à-dire un mariage qui a atteint sa perfection. Pour le montrer, il commence par distinguer une double perfection dans toute réalité, la première consistant dans la forme de celle-ci, c'est-à-dire dans ce qui lui donne son essence, la seconde dans son opération qui lui permet d'atteindre sa fin : « Or la forme du mariage consiste dans une union indivisible des âmes, par laquelle l'un des époux est tenu de garder sa fidélité à l'autre de manière indivisible. Et la fin du mariage ce sont les enfants à engendrer et à éduquer ; on parvient à la première de ces fins par l'union conjugale, à la seconde par les autres œuvres de l'homme et de la femme, par lesquelles ils s'obéissent mutuellement pour entretenir les enfants » (*ST*, IIIa, q. 29, a. 2, c). L'essence du mariage constituant sa perfection première est donc l'union même des époux qui est le résultat de leur consentement. Cette union indivisible d'ordre spirituel existe dès que celui-ci a été donné, et elle ne doit pas être confondue avec l'acte d'union charnelle qui en est la conséquence habituelle et normale mais ne la constitue pas, car le consentement implique le don au conjoint du pouvoir que chacun a sur son propre corps, mais pas nécessairement l'usage

de ce pouvoir si les deux décident d'un commun accord de ne pas en user¹⁷. Dès lors, il peut y avoir un vrai mariage entre Marie et Joseph sur le plan de la perfection première, car ils ont consenti à leur union indivisible et aucun des deux n'a refusé l'union charnelle de manière absolue¹⁸ : « Quant à la première perfection, le mariage de la Vierge mère de Dieu et de Joseph fut absolument un vrai mariage, parce que chacun des deux a consenti à l'union conjugale, non pas de manière explicite à l'union charnelle si ce n'est sous condition, c'est-à-dire si cela plaisait à Dieu. C'est pourquoi aussi l'ange appelle Marie l'épouse de Joseph, en disant à Joseph en *Matthieu* I, 20 : "Ne crains pas de prendre Marie ton épouse" » (*ibid.*).

En ce qui concerne la seconde perfection, celle qui tient à l'opération, il n'y eut certes pas l'acte de procréation de la part des deux époux, mais il y eut tous ceux qui sont ordonnés à l'éducation de

l'enfant ; leur mariage eut donc bien la perfection seconde liée à l'opération, même s'il n'en connut pas tous les aspects possibles : « Quant à la seconde perfection qui s'obtient par l'acte du mariage, si on la rapporte à l'union charnelle par laquelle l'enfant est engendré, ce mariage ne fut pas consommé. C'est pourquoi Ambroise dit à propos de *Luc* I, 26-27 : "Le fait que l'Écriture appelle Marie épouse ne doit pas t'ébranler. En effet, est nommée célébration des noces non pas la suppression de la virginité, mais l'attestation de l'union"¹⁹. » Cependant ce mariage eut aussi la seconde perfection quant à l'éducation de l'enfant. C'est pourquoi Augustin dit, dans le livre *Du mariage et de la concupiscence* : "Tout le bien des noces est accompli chez ces parents du Christ, l'enfant, la fidélité et le sacrement. Nous connaissons l'enfant, le Seigneur Jésus lui-même ; la fidélité parce qu'il n'y eut aucun adultère ; le sacrement parce qu'il n'y eut aucun divorce. Ici, seule

Sœur Marie
de
l'Assomption

17 On trouvait déjà cette idée chez Albert. Voir saint ALBERT LE GRAND, *In IV Sent.*, d. 30, a. 9, ad 5 : « Aucune union n'est essentielle à la raison du mariage, si ce n'est l'union maritale fondée sur le consentement des âmes. Et celle qui est l'union charnelle en découle : et c'est pourquoi la première ne lui est pas ordonnée comme à l'essentiel, mais comme à l'effet qui peut en découler si les conjoints le veulent. »

18 Voir PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, livre IV, d. 30, chap. 2 : « On peut à juste raison penser que, non seulement Marie, mais encore Joseph s'était disposé à part soi d'observer la chasteté, sauf si Dieu le jugeait autrement ; et ceux-ci avaient ainsi consenti à la société conjugale, si bien que, l'Esprit le révélant, chacun avait compris au sujet de l'autre qu'il voulait observer la virginité, sauf si Dieu l'inspirait autrement. Or ils n'avaient pas exprimé leur volonté par des mots ; mais c'est ensuite qu'ils l'ont exprimée, et qu'ils sont demeurés dans la virginité. Marie a donc consenti à la société maritale, mais non à l'union charnelle, sauf si Dieu le lui prescrivait spécialement. C'est aussi à son conseil qu'elle consentit à l'union maritale : car elle voulait observer la virginité et, pour cette raison, elle n'aurait jamais consenti à la société conjugale que si elle en avait eu le conseil de Dieu de façon intime. » (*op. cit.*, p. 349).

19 Voir saint AMBROISE, *Traité sur l'Évangile de saint Luc*. I., Livres I-VI, II, 5 : « Ne soyez pas ému si l'Écriture l'appelle souvent épouse : elle n'exprime pas la perte de sa virginité, mais témoigne des épousailles et de la célébration des noces ; aussi bien nul ne répudie celle qu'il n'a pas prise pour épouse : donc vouloir la répudier, c'est reconnaître qu'il l'avait épousée. » (CCSL 14, p. 33 ; introduction, traduction et notes de G. Tissot, SC 45, Paris, éd. du Cerf, 1971, p. 74).

l'union conjugale n'eut pas lieu²⁰ » (ST, IIIa, q. 29, a. 2, c).

Il y a ici un approfondissement de la pensée thomasiennne. Dans le commentaire du texte du Lombard, en effet, il ne reconnaissait à ce mariage que la première perfection et pas la seconde, en réduisant celle-ci à l'union conjugale : « Il y a une double perfection du mariage. La première quant à son être même qui se fait par un consentement exprimé en paroles au présent ; et ce mariage fut parfait d'une telle perfection. La seconde est la perfection quant à l'opération ; et ainsi il ne fut pas parfait parce que l'acte propre du mariage est l'union charnelle » (*In IV Sent.*, d. 30, q. 2, a. 2, c). Désormais, il a élargi la perfection seconde du mariage à l'ensemble des actes par lesquels les époux se consacrent au bien de l'enfant. Dès lors, si Marie et Joseph n'ont pas conçu Jésus ensemble, quoique Marie, elle, y ait participé à part entière, ils l'ont bien nourri et éduqué. Leur mariage a donc atteint sa perfection seconde, réelle quoique partielle à un point de vue.

Si Thomas d'Aquin n'est pas le premier à défendre la validité du mariage de Marie et de Joseph, mais s'inscrit dans une longue tradition d'auteurs remontant à saint Augustin, il est

celui qui, à son époque, en donne la justification la plus approfondie. En faisant de l'union indivisible des âmes l'essence du mariage causé par le consentement des époux à cette union, ordonné de par sa nature à la génération et à l'éducation de l'enfant, il donne toute sa place à l'acte conjugal comme découlant de cette union des cœurs, mais il n'en fait pas l'essence du mariage. D'où le fait que, selon le droit canonique, le mariage est conclu et valide dès le consentement donné, même s'il n'est consommé que par l'union conjugale. La consommation ne cause pas la validité du mariage, mais son indissolubilité, tandis que le Pape seul peut dispenser d'un mariage valide mais non consommé²¹.

Dès lors, et tout en étant conscient de son caractère exceptionnel, il peut affirmer la vérité et la perfection du mariage de Marie et de Joseph. Nier celles-ci, comme le faisait saint Jérôme, c'est d'abord ne pas tenir compte suffisamment des données scripturaires qui présentent Joseph comme époux de Marie et père de Jésus, père de Jésus non pas parce qu'il l'aurait lui-même engendré, mais parce qu'il est l'époux véritable de Marie, d'où l'importance de la généalogie qui ouvre l'évangile de Matthieu et aboutit à « Joseph, l'époux de Marie, de laquelle fut engen-

20 Voir saint AUGUSTIN, *Du mariage et de la concupiscence*, I, 11, 13 : « Donc tous les biens qui constituent la nature du mariage se rencontrent dans le mariage des parents du Sauveur : l'enfant, la fidélité, le lien sacramentel. L'enfant, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ ; la fidélité, car il n'y eut aucun adultère ; le lien sacramentel, car jamais il n'y eut de divorce. »

21 Voir *Code de droit canonique*, can. 1134 : « Du mariage valide naît entre les conjoints un lien de par sa nature perpétuel et exclusif. » ; can. 1141 : « Le mariage conclu et consommé ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf par la mort. » ; can. 1141 : « Le mariage non consommé entre des baptisés [...] peut être dissous par le Pontife Romain pour une juste cause, à la demande des deux parties ou d'une seule, même contre le gré de l'autre. »

dré Jésus, que l'on appelle le Christ » (*Matthieu* 1, 16), montrant ainsi comment Jésus est bien juridiquement « fils de David, fils d'Abraham » (*Matthieu* 1, 1)²². Si, pour Thomas, c'est donc d'abord l'Évangile qui demande d'admettre le caractère authentique du mariage de Marie et de Joseph, cela permet aussi de fonder le mariage chrétien comme la virginité consacrée dans la personne de Marie et de faire de celle-ci une parfaite icône de l'Église, selon les deux dernières raisons qu'il avance pour justifier la convenance du mariage de la Vierge Marie : « Quatrièmement, parce que, par là, est signifiée l'Église tout entière qui, "alors qu'elle est vierge, est cependant mariée à un homme unique, le Christ", comme le dit Augustin dans le livre *Sur la sainte virginité*. On peut trouver aussi une cinquième raison car, puisque la mère du Seigneur fut épouse et vierge, sont honorés dans sa personne et la virginité et le mariage, à l'encontre des hérétiques dénigrant l'une ou l'autre » (*ST*, IIIa, q. 29, a. 1, c).

Mais ce n'est pas seulement par rapport à Marie et à son caractère archétypique qu'il est nécessaire de reconnaître la vérité de son mariage avec Joseph. Pour saint Jean-Paul II, en effet, il n'est pas possible sans cela de reconnaître le rôle de ce dernier auprès de Jésus dans le plan salvifique

de Dieu : « Comme il résulte des textes évangéliques, le mariage de Marie est le fondement juridique de la paternité de Joseph. C'est pour assurer une présence paternelle auprès de Jésus que Dieu choisit Joseph comme époux de Marie. Il s'ensuit que la paternité de Joseph – relation qui le place le plus près possible du Christ, fin de toute élection et de toute prédestination (voir *Romains* 8, 28-29) – passe par le mariage avec Marie, c'est-à-dire par la famille. [...] Pour l'Église aussi, s'il est important de proclamer la conception virginale de Jésus, il est non moins important de défendre le mariage de Marie avec Joseph car juridiquement, c'est de lui que dépend la paternité de Joseph. On comprend alors pourquoi les générations ont été énumérées selon la généalogie de Joseph. [...] Le fils de Marie est aussi fils de Joseph en vertu du lien matrimonial qui les unit : "En raison de ce mariage fidèle, ils méritèrent tous les deux d'être appelés les parents du Christ, non seulement elle, d'être appelée sa mère, mais lui aussi, d'être appelé son père, de même qu'époux de sa mère, car il était l'un et l'autre par l'esprit et non par la chair". [...] Saint Joseph a été appelé par Dieu à servir directement la personne et la mission de Jésus en exerçant sa paternité : c'est bien de cette manière qu'il coopère dans la plénitude du temps au grand mystère de la Rédemption et

Sœur Marie
de
l'Assomption

22 Voir Tarcisio STRAMARE, *San Giuseppe nel mistero di Dio*, Casale Monferrato, Piemme, 1992 : « Pour Augustin la question du mariage de saint Joseph n'est pas secondaire, parce que de sa validité dépendent la légitimité de sa paternité et, de manière conséquente, la descendance davidique de Jésus. Mariage, paternité et descendance davidique sont des éléments faisant partie intégrante de la "vérité" de la Sainte Écriture en ce qui regarde l'incarnation : ils sont tellement corrélatifs les uns des autres que la négation de l'un se répercute nécessairement sur les deux autres. » (p. 137-138 ; la traduction est de nous).

qu'il est véritablement "ministre du salut"²³. Sa paternité s'est exprimée concrètement dans le fait "d'avoir fait de sa vie un service, un sacrifice au mystère de l'Incarnation et à la mission rédemptrice qui lui est liée ; d'avoir usé de l'autorité légale qui lui revenait sur la sainte Famille, pour lui faire le don total de lui-même, de sa vie, de son travail ; d'avoir converti sa vocation humaine à l'amour familial en une oblation surnaturelle de lui-même, de son cœur et de toutes ses forces à l'amour mis au service du Messie qui naquit dans sa maison"²⁴²⁵. » Et il en tire les conséquences pour la vie familiale contemporaine : « Que d'enseignements en découlent aujourd'hui

pour la famille ! Puisque, "en définitive, l'essence de la famille et ses devoirs sont définis par l'amour" et que "la famille reçoit la mission de garder, de révéler et de communiquer l'amour, reflet vivant et participation réelle de l'amour de Dieu pour l'humanité et de l'amour du Christ Seigneur pour l'Église son Épouse"²⁶, c'est dans la sainte Famille, cette "Église en miniature"²⁷ par excellence, que toutes les familles chrétiennes doivent trouver leur reflet. En elle, en effet, "par un mystérieux dessein de Dieu, le Fils de Dieu a vécu caché durant de longues années. Elle est donc le prototype et l'exemple de toutes les familles chrétiennes"²⁸,²⁹ »

Signets

Sr. Marie de l'Assomption OP (Émilie d'Arvieu), née en 1974, dominicaine du Saint-Esprit, docteur en philosophie de l'Université PSL (Paris Sciences Lettres, École Pratique des Hautes Études), est professeur de philosophie et membre du Comité de rédaction de la Revue thomiste. Elle a récemment publié Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin. L'homme capable de Dieu, Parole et Silence, 2021 et De la grâce à la béatitude. Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin II. Nouvelles perspectives, Paris, Parole et Silence, 2022.

23 Saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Matth. Hom.* V, 3 ; PG 57, 57ss.

24 Saint PAUL VI, Allocution du 19 mars 1966.

25 Saint JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Redemptoris custos* sur la figure et la mission de saint Joseph dans la vie du Christ et de l'Église, 15 août 1989, n°7 et 8.

26 Saint JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, 22 novembre 1981, n°17.

27 CONCILE CÉCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur l'Église, Lumen gentium*, n°11 cité par *Familiaris consortio*, n°49.

28 Exhort. apost. *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), n. 85

29 Saint JEAN-PAUL II, *Redemptoris custos*, op. cit., n°7.