

La revue réformée

La revue réformée

publiée par

L'ASSOCIATION « LA REVUE REFORMEE »
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
C.C.P. MARSEILLE 7370 39 U

COMITE DE REDACTION :

P. BERTHOUD, G. BOYER, P. COURTHIAL, W. EDGAR, J.-M. DAUMAS, P. JONES,
P. MARCEL et P. WELLS.

Avec la collaboration de Roger BARILIER, Klaus BOCKMUEHL, Jean BRUN,
J.G.H. HOFFMANN, A.-G. MARTIN.

Editeur : Paul WELLS, D.Th.

Abonnements 1986

1^e — FRANCE

Prix normal : 120 F — Solidarité : 200 F.

Pasteurs et étudiants : 70 F.

Etudiants en théologie : 55 F. 3 ans : 150 F.

2^e — ETRANGER

BELGIQUE : M. le Pasteur Paulo MENDES, Place A.-Bastien, 2. 7410 Mons (Ghlin).
Compte courant postal 082-4074040-64.

Abonnement : 1.000 FB — Solidarité : 1.600 FB.
Pasteurs et étudiants : 600 FB.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Andrés Febrer, 31 Barcelona 19. Cuenta corriente
postal N° 3.593.250 Barcelona.

Abono Anual : 2.000 Pesetas.
Para pastores y responsables : 1.000 Pesetas.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma. C.C. Postale
14013007.

Abonnement : 26.000 lire.
Pasteurs et assimilés, étudiants : 16.000 lire.

PAYS-BAS : Mme F.J.A. de ROO-PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers 18, Zuidlaren (Dr).
Giro 1376560.

Abonnements : Florins 60 — Solidarité 80 Fl.
Etudiants : Fl. 30.

SUISSE : M. Fernand HERMENJAT, case postale 3007 - 1002 Lausanne, Compte
postal : La Revue Réformée, Distribution Suisse, 10.44 88, Lausanne.
Abonnement : 40 CHF — Solidarité 60 CHF.
Etudiants : 25 CHF.

AUTRES PAYS : Tarifs français + 20 FF.

Envoi « par avion » : Supplément aux tarifs ci-dessus 30 FF ou 10 CHF.

Prix du fascicule : 30 FF

Marriage ou cohabitation :

Un choix impossible?

Paul WELLS

Au cours des deux dernières années, le mariage et la cohabitation ont été en bonne place à la une de l'actualité. Les discussions synodales auxquelles ils ont donné lieu ont abouti à une sorte de match nul, ou à un sans faute de l'incertitude ambiguë. En faisant l'économie de toute théologie biblique et de toute herméneutique, on a fini par admettre, en majorant le poids des faits que l'alternative mariage ou cohabitation ne peut pas être levée au nom d'une notion éthique du bien. Pourtant, une requête aussi généreuse qu'irréaliste a été adressée par les Eglises en cause à la Fédération Protestante pour qu'elle engage des pourparlers avec les Pouvoirs publics « en vue de faire évoluer la législation actuelle sur le mariage »¹.

« Faire évoluer », mais dans quelle direction ? La question posée par R. Grimm à la fin du rapport qu'il a présenté au Synode de l'ERF (Dourdan, 1984) sur la signification de la célébration civile et religieuse du mariage face à la cohabitation est lucide : ne faudrait-il pas « proposer un non-lieu » et non un ordre du jour ?². De la même manière, au terme d'un article équilibré, A. Gounelle se demande s'il est possible d'envisager une union « à l'essai », par exemple, qui ne s'inscrive pas dans la durée ? « Je suis incapable de répondre à cette question ; je ne crois d'ailleurs pas qu'il y ait de réponse générale »³.

Plus intéressantes à considérer que ces discours incertains sont les raisons qui les suscitent. Nous allons en indiquer plusieurs, sans prétendre à l'exhaustivité et surtout sans évoquer les problèmes que pose la pastorale des cohabitants. Celle-ci est, en effet, très délicate et exige beaucoup de discernement et de doigté. Les cohabitants sont, certes, responsables de leur choix mais ce choix est fait après peu ou pas de réflexion, très souvent dans l'isolement, ou en suivant simplement les conceptions

¹ Voir les Décisions du Synode de Dourdan de l'ERF, *Information Evangelisation*, 1984/2-8, arts 4, 5, pp. 108s. Cet article se réfère essentiellement aux textes adoptés par les synodes de l'ERF et de l'ERAL et par le Consistoire supérieur de l'ECAAL.

² R. Grimm, *ibid.* p. 93.

³ A. Gounelle, dans *Couples d'Aujourd'hui, Réflexion protestante*, Les Bergers et les Mages 1983. p. 64.

théologiques ou autres du moment. Notre propos, ici, est limité et consistera, seulement, à rechercher les raisons qui ont empêché différentes instances protestantes de prononcer une parole claire sur le mariage.

1. UNE PRAXIS SIMPLISTE DÉNUÉE DE FONDEMENT THÉORIQUE

Les débats sur mariage ou cohabitation montrent à quel point l'*esprit* de la théologie de la libération et la méthode inductive influencent la mentalité protestante en France. Il n'y a pas de vérités à mettre en pratique dans une situation, pas même de règles éthiques à « contextualiser » ; il n'y a qu'une praxis humaniste en évolution, le « vécu » en situation. Il faut « discerner les contradictions sociales, économiques et politiques et agir contre les éléments aliénants de la réalité »⁴. La conscientisation consiste à acquérir une conscience critique en prenant part aux luttes qui apparaissent. La seule théologie reconnue est *in loco* : la vérité « en soi » n'existe pas⁵. Et la réflexion aboutit à un désarmement unilatéral de la théologie en faveur d'une praxis situationniste. Tout au long des débats, on a dit : il n'y a pas de vérité, il n'y a que l'Evangile à vivre. « La Vérité n'est pas donnée toute faite ; elle n'existe que fragmentée, limée, adaptée par le choc des contradictions et des interprétations. » La conséquence de ceci se voit dans la constatation suivante : « En éthique, nous n'avons pas affaire à des vérités constituées, immuables, mais à un constant discernement de ce qui est juste et vrai pour telle situation. La vérité est à chercher dans l'histoire précise que nous vivons — ici, celle de notre couple — un œil sur les journaux et les media, un autre sur les témoignages scripturaires »⁶.

Depuis quelques années, le mariage est en chute libre, miné d'un côté par le divorce et de l'autre par la cohabitation, notamment juvénile. C'est ainsi que dans une classe d'école primaire à Aix-en-Provence, 60 % des enfants vivent avec un seul parent. Malgré l'imperfection des statistiques. E. Sullerot indique que 809.000 couples vivaient, en 1982, en union libre (deux fois plus qu'en 1975), 30 % des couples à Paris, contre 7 % dans les communes rurales⁷.

Pourtant, derrière les façades du progressisme et de l'« ouverture » commence à se dessiner un courant protestant différent. Les attitudes mystificatrices, les décisions floues et molles

⁴ R. Reuther, *Liberation Theology*, Paulist Press 1972, p. 178.

⁵ H. Assmann, *Practical Theology of Liberation*, Search Presse 1979, p. 104.

⁶ Grimm, op. 67, 92.

⁷ E. Sullerot, *Pour le Meilleur et sans le Pire*, Fayard 1984, p. 37. Voir aussi le rapport au Conseil Economique et Social sur le statut matrimonial, janvier 1984.

ne manifestent-elles pas, en effet, l'embourgeoisement intellectuel des responsables protestants, la captivité parisienne de l'Eglise et les effets pervers d'une instruction religieuse déficiente de la jeunesse ?⁸. Après avoir largement perdu la génération des adolescents des années 70, on essaie de sauver celle des années 80 en faisant preuve d'indulgence complaisante, sans se rendre compte que l'on perpétue la même erreur fondamentale.

Disons-le clairement, une praxis laxiste est aux antipodes des exigences évangéliques.

2. UN PROPHÉTISME TRÈS PEU CRITIQUE

La méthode prophétique des protestants paraît consister, aujourd'hui, à se mettre à la remorque des mouvements progressistes de la société ambiante. Il en est largement ainsi pour la mission, l'éducation théologique, la catéchèse, la peine de mort, le désarmement, l'éthique sexuelle, l'avortement et l'homosexualité (avec, pour celle-ci, quelques réticences). Faut-il s'attendre à ce qu'il en soit de même pour l'euthanasie ?

Le prophétisme des institutions protestantes est un prophétisme de concession, un radicalisme dénué de pointe scandaleuse pour nos contemporains. Bref, contrairement au message biblique dans sa globalité, qui prescrit « vous ne suivrez pas leurs principes » (Lv 18 : 3, 25, 28), on semble ne savoir faire *que* ce qui se fait !

Le débat sur mariage et cohabitation a tout simplement entériné un fait de société. Sans distanciation critique. L'humanisme protestant procède comme la théologie de la libération, qui est captive de l'analyse marxiste sous prétexte de l'utiliser comme outil de travail et qui néglige de s'interroger sur la finalité de cette méthode.

Ce qui frappe en lisant les textes et les comptes rendus des discussions, c'est la contextualisation naïve de certaines notions bibliques, arbitrairement sélectionnées et emballées dans un langage hermétique. Evelyne Sullerot et Christiane Collange sont bien plus incisives que les ecclésiastiques !⁹.

R. Grimm note « la volonté de prendre au sérieux ce « nouveau » phénomène social. Une belle unanimité pour comprendre, ne pas juger, accueillir, accompagner »¹⁰. C'est là une pédagogie non-directive bien au goût du jour. Mais quelle différence y

⁸ Voir le livre doux-amer de C. Collange, *Moï ta Mère*.

⁹ Pour ne pas mentionner un juriste comme J. Carbonnier. Voir son article dans *Couples d'Aujourd'hui*.

¹⁰ Grimm, p. 72.

a-t-il entre jugement et discernement des esprits, entre reconnaissance des faits et sagesse ? Où accompagne-t-on ? Quel est le sens, quelles sont les finalités sociales de ces « progrès » ?

Ce genre de questions fait pratiquement défaut partout dans la discussion. En tant que chrétiens, pour quelle sorte de rapports humains, pour quelle société travaillons-nous ? L'éthique biblique (car, il y en a une !), si elle est autre que le sentiment du bien moral qui peut subsister naturellement dans la société, ne prescrit sûrement pas de s'en prendre aux structures d'ordre, bénéfiques pour beaucoup, qui ont été mises en place par des autorités instituées. Ce serait se méprendre totalement sur le rapport qu'il y a entre la création et la rédemption, entre la révélation générale et la révélation spéciale, que de favoriser une sorte d'anarchie au nom de l'idéal évangélique. Voilà une des racines de notre problème : accepter comme allant de soi la théologie post-barthienne à qui il manque une doctrine structurée de la création et qui ne retient qu'une notion trop subjective de la rédemption.

Le débat protestant a donc pris la remorque de l'idéologie a-critique de l'évolution passée et future de la société contemporaine. Sans se montrer conservateur à tout prix et sans se limiter à utiliser la Bible pour justifier les pratiques traditionnelles, il aurait fallu se livrer à une étude fondamentale et renouvelée de l'Ecriture afin de retrouver les principes à appliquer aujourd'hui. Il est question, non de contextualisation, d'adaptation de l'Ecriture à la culture, mais de l'inverse, à savoir de la transformation des mœurs selon le message de la Bible.

Sur la démarche à suivre, l'enseignement scripturaire est limpide. Les prophètes critiquent ce qui se fait et veillent à ce que la loi de Dieu soit justement reconnue. Le peuple de Dieu est toujours *décontextualisé* par rapport aux valeurs du monde et ensuite envoyé avec un message différent. Israël, tout au long de l'Ancien Testament, est « à part », et sa fonction est de témoigner de la distance qui sépare Dieu des idoles. Partout dans la Bible, il apparaît que Dieu veut préserver son peuple de la contamination d'une culture atteinte, sans en être consciente, par le péché.

Or, le protestantisme aujourd'hui, dans sa majorité, ne fait que singer ce que le monde considère comme humanisant, et cela sans distanciation critique.

3. UN INDIVIDUALISME PEU EVANGÉLIQUE

Le protestantisme a défendu le libre examen, la liberté de conscience individuelle. Ce principe, nous semble-t-il en cette année de commémoration de la Révocation de l'Edit de Nantes,

a subi une sécularisation subtile. La conscience, au lieu d'être libre *devant Dieu* et devant sa Parole est devenu libre en soi, autonome dans son fonctionnement : « nos consciences sont à nous, nous ferons comme bon nous semble ». La liberté du chrétien s'est muée en une autonomie sauvage, un individualisme exacerbé.

E. Sullerot souligne l'individualisme des jeunes aujourd'hui. Il est bien vrai que pour beaucoup d'entre eux, le centre de l'univers est leur nombril. Il n'y a pas de notion plus étrangère à notre époque que celle de « sacrifice » et de son homologue dans le domaine sexuel, la chasteté. Ethique du Moi-mon-corps, Moi-mes-désirs, Moi-mes-problèmes : « l'individualisme, doctrine à morale prégnante, tolérante, qui n'exige rien des autres individus en tant que personnes, et qui accepte la réalisation par chacun de son originalité et de son autonomie » ; l'individualisme qui implique un nouveau mode de vivre à deux pour soi qui « se doit être une échange intense sur les plans sexuel, affectif et des idées, et qui doit cesser si diminue cette 'ferveur' amoureuse, enthousiaste, 'fusionnelle', qui justifie la vie commune »¹¹.

La raison de cet individualisme n'est pas en question ici. Ce qui l'est, en revanche, c'est l'attitude des Eglises : entendent-elles cautionner les conséquences d'une telle attitude ? Le même auteur commente : « ce n'est pas un des moindres paradoxes sociologiques que celui qui a conduit certains protestants, et notamment certains pasteurs, à expliquer et à excuser par l'Evangile des conduites privées aussi éloignées que possible du puritanisme vigilant de leurs ancêtres ». Trente années nous séparent à peine de l'époque où les étudiants en théologie devaient demander la permission de se marier en cours d'études ; maintenant certains d'entre eux cohabitent et « les pasteurs non mariés, sollicités par leurs paroissiens de bénir une union légitime, peuvent se récuser puisqu'eux-mêmes ont choisi l'union libre »¹². Il y a là de quoi réfléchir !

Dans bien des domaines, on est passé d'une situation de droit à une autre que l'on pourrait qualifier de *totalitaire*. Un totalitarisme à l'occidental, centré sur l'individu qui est son propre but, son propre moyen et son unique intérêt. Le programme est de bénéficier sans obligations, de jouir sans responsabilités, de vivre « honnêtement » en dehors de la loi, d'être « authentique », fidèle à soi-même avant de l'être à l'autre. On soigne son « look » afin d'exprimer sa personnalité.

La cohabitation juvénile ne doit pas être confondue avec le vieux concubinage, précise le Doyen J. Carbonnier. Ses mobiles sont variés : « il en est qui ne sont que des désirs personnels : expérimenter d'abord les chances de la vie à deux ; se réserver

¹¹ Sullerot. pp. 20. 91.

¹² *Ibid.*

une plus grande faculté de rompre ; plus en profondeur, l'allergie à la décision, l'anesthésie des pentes douces. Mais il est d'autres mobiles, peut-être prépondérants, qui sont idéologiques. Le mouvement d'ensemble est de contestation »¹³.

Cette contestation se focalise autour d'une idée : les institutions sont mauvaises en elles-mêmes, il faut s'en méfier, alors que l'individu en lui-même est apte à choisir son destin. L'expérience sociale est aliénante, tandis que l'innocence individuelle permet à chacun de mettre en valeur ses capacités. En d'autres termes, le mariage en tant qu'institution est refusé, et le couple libéré pourra connaître une fidélité plus authentique¹⁴.

Dans ce contexte, les discussions dans les Eglises ont subi l'influence de la « sensiblerie », définie par J. Carbonnier comme « le crédit d'évangélisme aveuglément accordé à tout ce qui est jeune, marginal, hors la loi »¹⁵. Ainsi, R. Grimm souligne, dans son étude sur les travaux des synodes régionaux de l'ERF, la « priorité du couple sur l'institution conjugale », le « déplacement de priorité », car, « s'il n'y a pas de théologie du mariage, il y aurait une théologie du couple ». La « conjugalité apparaît irréductible à la fois à une 'cérémonie de mariage' et à une 'absence de cérémonie' »¹⁶.

Que penser de cela ? Deux remarques s'imposent. Le « couplisme » d'aujourd'hui veut signifier : « individu + individu = couple ». Or, dans la Bible, la notion centrale d'alliance est totalement différente : il s'agit d'un rapport horizontal qui s'accompagne d'une référence verticale. Il y a trois personnes en cause et non pas deux. L'alliance est conclue devant Dieu. C'est précisément pour cela que le mariage et l'infidélité sont des images humaines de la relation de Dieu avec son peuple.

En deuxième lieu, le « couplisme » monté en épingle dans les débats est étranger à l'Ecriture, qui est axé beaucoup plus sur la *famille* comme unité sociale que sur le couple. Les promesses de Dieu, même dans la nouvelle alliance, sont « familiales », et non d'abord pour les individus ou pour des couples¹⁷.

En refusant de critiquer le « couplisme » individualiste de notre société, le protestantisme, pourtant fidèle jadis à la théologie de l'alliance, n'a pas grand chose à dire de positif sur les deux institutions fondamentales que Dieu a données à l'homme — le mariage et la famille. On les traite souvent d'instruments de l'oppression bourgeoise, alors qu'il s'agit, avec des variantes

¹³ Carbonnier, p. 43s.

¹⁴ Sullerot, 20.

¹⁵ Carbonnier, 45.

¹⁶ Grimm, 70.

¹⁷ Voir à ce sujet L. Schümmer, « La transmission de la foi dans la tradition réformée : les parents procréateurs et initiateurs » *Communautés et Liturgies* 4 (1985) pp. 347ss.

culturelles, de données universelles. Aucune société ne peut subsister sans elles.

Ici encore, l'absence d'une doctrine de la création se fait fortement sentir.

4. UN AMOUR RÉDUCTEUR

Considérer l'amour comme l'« impératif » unique dans les relations du couple, n'est-ce pas amputer l'éthique biblique ?

Le slogan sentimental, « l'amour rien que l'amour », revient comme une litanie dans les textes. « Le respect, l'amour et la fidélité sont constitutifs de tout couple (cohabitant ou marié) qui s'engage dans un projet commun. » Le couple « vit son amour devant Dieu »¹⁸.

Cet amour est parfois mis en avant au détriment de la notion de « morale ». L'exemple suivant est typique : « Si nous étions moins soucieux de moraliser, de permettre et d'interdire (c'est aussi nécessaire, mais théologiquement secondaire), ne serions-nous pas plus libres pour proclamer l'amour inconditionnel et interpellateur de Dieu et de Jésus-Christ ? Vrai, valable pour toutes nos vies de couples ! » L'Évangile « n'est pas une morale. Il la précède, l'inspire. Il est de l'ordre de l'Esprit non de la lettre ou de la loi »¹⁹. Ceci est significatif d'une option théologique fondamentale. Il y a d'abord ce qui est primordial, à savoir l'amour, l'Esprit, l'inconditionnel, et puis ce qui est secondaire, la morale conditionnelle et limitée. Ainsi l'auteur se raille de la « prétention énorme et perverse de connaître sûrement la volonté de Dieu pour nos problèmes éthiques particuliers ».

Cet amour sans norme, ni but relève davantage du romantisme et de l'imagination que de la pensée biblique. On peut ainsi tout justifier de l'hypocrisie à l'indulgence. Il est facile de confondre l'amour de soi et l'amour de l'autre, l'auto-satisfaction et la fidélité, etc.

Or, cet amour égocentrique radicalisé finit, parfois, par nuire au plus faible. Les enfants deviennent des épiphénomènes dans la vie du couple et ne doivent pas être des obstacles à son épanouissement. « La révolution civile » conclut E. Sullerot, « a profité aux individus au détriment des familles ; aux mères au détriment des pères ; aux moins aimants et aux plus malins au détriment des plus amoureux et des plus confiants... enfin, largement aux adultes qui l'ont faite au détriment des enfants qui

¹⁸ Synode de Dourdan. Décisions 1. 3.

¹⁹ Grimm, 85.

l'ont subie... L'individu a gagné contre la famille »²⁰. Et, nous pouvons ajouter, à celles qui ont dit « nos corps sont à nous » au détriment des avortons. En quoi une idéologie de l'amour libre qui nuit « aux petits », qui favorise celui qui est fort peut-elle prétendre ressembler à l'amour au sens biblique ?

Il faut être irréaliste pour s'imaginer qu'un baratin sur l'amour peut être de nature à limiter le mal qui sévit dans la société, voire dans les rapports du couple. Un amour de cette sorte est une caricature de l'éthique biblique. Il est *de facto* infirme.

L'amour ne fait pas plus un couple qu'une hirondelle ne fait le printemps. Il convient plutôt de se souvenir que l'amour dans l'Ecriture a pour modèle celui de Dieu, qui aime jusqu'au sacrifice ceux qui ne sont pas aimables. On est loin de ce qu'une société individualiste entend par « amour ».

5. LA SITUATION ET LE CARACTÈRE RELATIF DE L'ÉCRITURE

Les hésitations et les lacunes relevées dans le débat viennent de la relativisation du message biblique. Cela ressort avec évidence du rapport Grimm : « La Vérité n'existe pas donnée toute faite ; elle n'existe que fragmentée... par le choc des contradictions et des interprétations. Or, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il est bien présent ici... L'Ecriture dessine un horizon de sens pour le croyant. Elle décrit l'offre libératrice d'un salut par le Dieu de Jésus-Christ... Cette proclamation est médiatisée dans et par des traditions culturelles historiques selon la loi incontournable de l'incarnation et l'expressivité du sens ».

Et, si nous doutions encore : « En clair : même en comptant sur l'intervention de l'Esprit saint, nous ne connaissons Dieu et sa volonté que par des paroles, des interprétations, des affectivités, des croyances *humaines*. Ce coefficient de relativité interdit la tentation de construire un système dogmatique et éthique identifié à la claire volonté de Dieu ».

Les mots-clefs sont donc relativité, précarité, fragmentaire et provisoire. Et R. Grimm a le courage (ou la naïveté) d'en tirer les conséquences : « cela vaut aussi pour notre compréhension du couple, de l'amour, de la cohabitation, du mariage et de ses cérémonies ». Voilà pourquoi un certain protestantisme ne peut pas prononcer une parole claire. La question fondamentale est celle du caractère de notre connaissance et de ce qui est normatif pour nous. La théo-logie sous-jacente n'est pas tant mauvaise qu'inexistante. Seules prévalent, en effet, des opinions humaines.

6. LA COHABITATION A-T-ELLE UNE INFLUENCE SUR LE MARIAGE ?

Le divorce a modifié le caractère du mariage. Il permet la polygamie non à un moment donné, mais de façon échelonnée dans le temps. Le divorce est en progression, la cohabitation aussi et le mariage en régression. La pratique de la cohabitation sera-t-elle sans influence sur la manière de vivre l'état de mariage ? Assurément pas. Une pression s'exercera pour que les mêmes 'libertés' soient accordées dans et hors l'état de mariage. Ce qui provoquera la banalisation des rapports extra-conjugaux, sans oublier l'« ambisexualité ». Bref, le mariage s'adaptera aux conditions de la cohabitation, et son pari sur la possibilité d'un amour exclusif, de la fidélité dans la durée se verra, en particulier, remis en cause. Les enfants connaîtront la grande souffrance psychologique d'avoir, à la fois, trop de « parents » et aucun parent pour s'occuper d'eux. Comment ne seraient-ils pas des candidats privilégiés aux perturbations de tous ordres de l'adolescence ?

Il est important de savoir que les statistiques montrent, déjà, que le divorce est deux fois plus fréquent chez les anciens cohabitants que chez les autres gens mariés, et qu'elles permettent d'établir un lien entre la délinquance et le manque de vie familiale.

QUELQUES CONCLUSIONS

1. Sur le rapport création-rédemption

André Dumas a formulé une phrase-clef « le mariage chrétien n'existe pas », qui a été reprise dans les discussions : « il n'y a pas de mariage chrétien, mais des chrétiens qui se marient ou qui cohabitent »²¹. A. Dumas précise, « Dans la Bible il n'y a jamais de récit d'une institution par Dieu du mariage »²².

C'est comme si nous disions « il n'y a pas de conception chrétienne du travail, mais uniquement des chrétiens qui travaillent ». Autrement dit, toute activité humaine resterait en dehors du champ de l'obéissance chrétienne à Dieu. Si c'était vrai, comment comprendre l'exhortation de l'apôtre à faire tout, y compris manger et boire, pour la gloire de Dieu ? Si le mariage fait partie du mandat créationnel et constitue un bien pour l'homme et pour la femme, il est impossible que la révélation

²¹ A. Dumas dans *Couples d'aujourd'hui*, 85, Grimm, 70.

²² Voir l'article de P. Berthoud dans ce numéro et H. Blocher, 'Clartés sur le mariage' *Ichthus* n° 57 et 'Fondement biblique du passage devant le Maire' *Ichthus* n° 125.

chrétienne s'inscrive en deçà de cette première révélation ; elle l'approfondit plutôt.

Il est exact que Dieu a créé l'homme et la femme pour vivre un rapport d'amour et de fidélité comme le prouve le *fait* même de la création : « homme et femme il les créa » (Gn 1 : 27). Peut-on vraiment en déduire qu'il n'y a pas d'amour chrétien exprimé dans le couple, mais uniquement des chrétiens qui s'aiment ?

Tout ceci démontre combien il est important d'insérer, dans le débat, le rapport création-rédemption. La rédemption est le renouveau en Christ, la transformation dans la création, la ré-orientation de celle-ci vers le Créateur. Si le mariage appartient à l'ordre de la création, il est renouvelé et rendu vivable dans sa plénitude par la foi en Christ. Il y a donc bien un mariage chrétien, dans lequel les époux se disent : « nous sommes unis devant le Créateur et nous le servirons dans l'amour de Christ ». Le but du mariage, comme de la vie, est la gloire de Dieu !

2. *Le fondement du mariage*

Ce qui fonde le mariage, ce n'est pas l'amour entre deux personnes. L'amour est une chose merveilleuse, mais il n'est pas constitutif du mariage ou de la conjugalité. Le fondement de ceux-ci est dans la *loi* de Dieu. L'ordre de la création, qui prévoit ces structures de complémentarité physiques, émotionnelles et intellectuelles entre l'homme et la femme, est à la base du mariage. C'est Dieu qui a fait les choses ainsi dès le commencement.

Le mariage naît du consentement donné par un homme et par une femme pour vivre leur amour dans l'obéissance à Dieu, devant lui et devant les autres hommes et les autres femmes qui, avec eux, font partie de la création. C'est une alliance avec un serment réciproque qui la scelle, non pas de façon privée, mais publiquement. La création relève du domaine public, ses structures impliquent la visibilité, même lorsqu'elles concernent les relations personnelles.

Ainsi pour aimer et servir l'autre comme il convient, il faut d'abord être soumis à Dieu²³. Cette soumission, lorsqu'il s'agit du mariage, se manifeste, pour le chrétien, par un acte public qui atteste à la fois l'engagement d'obéissance à la loi divine et l'amour pour l'autre. Pourquoi ce caractère public ? Tout simplement parce qu'il est toujours plus facile — en tant que chrétiens, nous le savons bien — de rompre un engagement pris seulement devant Dieu sans que les hommes en soient témoins. L'engagement public correspond, psychologiquement, au prin-

²³ Voir Calvin. *Commentaire sur Ephésiens 5 : 21.*

cipe théologique qui a été établi lors de l'institution du mariage à la création. C'est un privilège de comprendre le sens de cette institution et de reconnaître son caractère d'engagement libre et sans réserve dans l'amour.

Dans le mariage, acte public, les engagements individuels reflètent, à la fois, la liberté personnelle de chacun des époux et le respect de la visibilité, qui est caractéristique de l'institution du mariage. Ainsi l'homme et la femme sont, en même temps, protégés par la loi de Dieu inscrite dans celle-ci et liés personnellement par leurs vœux d'amour et de fidélité. Le mariage n'a pas été abandonné aux désirs privés et subjectifs des individus, car Dieu sait combien ils sont capables de dire, samedi soir, 'je te prends pour femme' et, dimanche matin 'au revoir'. L'institution protège l'individu et ne le brime pas. La loi et l'amour, l'institution et les désirs personnels sont complémentaires et non opposés dans l'ordre établi par le Créateur.

Aussi le mariage, acte public, n'est-il pas aliénant, mais favorise-t-il la fidélité dans la durée, comme signe authentique d'un amour réel et mur. Plus on aime, plus on s'engage à donner, et moins on prend. Là où l'on veut prendre sans donner, le mariage est impossible.

3. *Le désarroi herméneutique*

La difficulté fondamentale de ce débat n'est pas d'ordre théologique ; elle est due à l'attitude herméneutique qui conduit à soumettre l'Ecriture à l'individualisme moderne. Son message est recherché à partir de notre compréhension actuelle du texte. Comment celui-ci nous atteint-il ? Ainsi l'Ecriture se trouve accommodée à nos sentiments, alors que l'inverse est nécessaire.

Aucune lumière n'est à espérer sans renversement de démarche. La vraie question est la suivante : comment ce que Dieu a dit dans le passé peut-il être reçu comme vérité pour aujourd'hui ? Seule, cette méthode nous permet de discerner entre la loi de Dieu — qui est éternelle, comme Dieu lui-même — l'éthique biblique, et la morale ou les coutumes particulières à telle société en un temps donné.

CONCLUSION

Le débat sur cohabitation ou mariage a montré, de nouveau, que le protestantisme « officiel » est trop souvent comme un bateau sans gouvernail. Sans théologie biblique claire, la question reste effectivement sans réponse autre qu'ambiguë et déses-

pérante pour les membres des Eglises qui aspirent à entendre une parole claire.

Quelle sagesse y a-t-il pour les chrétiens à débattre de telle question, si c'est pour conclure que chacun fasse comme bon lui semble ?

Ainsi, on le voit une fois encore, dans le désert du pluralisme théologique, il n'y a pas d'oasis.

Vient de paraître

Paul WELLS, *Quand Dieu a parlé aux hommes*, La Ligue pour la lecture de la Bible, 168 pages.

En un temps de crise des valeurs, les chrétiens se doivent d'être au clair sur ce qui fonde leur vie.

Peuvent-ils faire confiance à la Bible et la prendre comme guide ultime ? Si oui, il leur faut bien connaître son origine. Est-elle vraiment la parole que Dieu a dite aux hommes ? Si oui, de quelle manière ? Sa vérité est-elle compatible avec les vérités du monde moderne ? Pourquoi est-elle l'objet de tant d'interprétations différentes, voire contradictoires, qui en relativisent l'enseignement ?...

Ces questions et bien d'autres, Paul Wells les passe en revue de façon simple et concrète. Il montre, chemin faisant, comment depuis deux siècles un dérapage naissant est intervenu à propos de l'Ecriture. Sa conviction est que tout renouveau commence, non par un questionnement sur la manière d'utiliser la Bible, de s'y référer, mais par un changement radical d'attitude à son égard.

Couple et ordonnance créationnelle

Pierre BERTHOUD

On pourrait s'étonner de la présence du terme « couple » dans le titre de cette étude. En effet, s'il peut désigner l'union de l'homme et de la femme dans le mariage, il n'exclut pas pour autant l'union libre. Pour éviter toute confusion, il aurait sans doute été préférable de dire : « union conjugale et ordonnance créationnelle ». Mais, comme c'est précisément cette perspective qui est remise en cause, il vaut mieux maintenir ce titre avec l'ambiguïté qu'il contient, afin de se laisser interroger, tout en essayant de mieux saisir le contenu de sens des passages bibliques que nous avons à traiter. Cette étude contient deux parties. On cherchera, d'abord, à préciser les aspects sociologiques et ecclésiologiques de la question, tels qu'ils se posent aujourd'hui. A la lumière de ces considérations, nous discuterons, ensuite, le sens des ordonnances créationnelles de la Genèse (1 et 2) auxquelles Jésus renvoie, lorsqu'il aborde le mariage et le divorce (Mt 19 : 1 à 12 et passages parallèles).

I — LE CONTENU SOCIOLOGIQUE

1) *Un point de vue optimiste.* Théodore Zeldin dans son ouvrage intitulé *Les Français* constate que le « changement le plus radical en matière de mariage n'est pas la banalisation du divorce, mais celle de la cohabitation prénuptiale ». C'est surtout à partir de 1968 que cette mode s'est propagée. Mais il remarque, dans son analyse, que cette pratique n'a pas remis en question le mariage. L'immense majorité des jeunes qui cohabitent ne tardent pas à se marier et à normaliser ainsi leur situation. Il pense même que l'union libre « est probablement moins répandue dans la France d'aujourd'hui que dans celle du XIX^e siècle... ». Et il termine son chapitre consacré à ce sujet en disant : « La mode qu'a connue l'union libre parmi la 'génération 68' s'est révélée sans lendemain. Aujourd'hui, l'ensemble des Français considèrent que le mariage fait partie intégrante de l'amour et qu'il contribue à l'épanouir bien plus qu'à l'étouffer »¹.

François Nourissier commentant un sondage SOFRES (août 1983) fait la constatation suivante : « Non seulement le mariage,

¹ Th. Zeldin, *Les Français*, Paris, 1983, pp. 107-116.

avec ce qu'il suppose de défi au temps et de confiance faite au temps, a bonne presse, mais ces surprenants couples d'adolescents, qui se sont multipliés depuis 10 ans et font partie de nos sociétés, pratiquent la fidélité comme allant de soi »².

Ces deux études relativisent quelque peu la cohabitation et permettent à leurs auteurs de conclure que, pour les français en général, elle n'exclut pas habituellement le mariage qui demeure l'union légitime d'un homme et d'une femme. C'est une analyse plutôt rassurante et optimiste des faits.

2) *Une perspective plus réaliste.* Dans son livre courageux et prophétique à bien des égards, *L'historien en cet instant*, P. Chaunu³ démontre que la croissance démographique, le progrès technique et le développement économique sont liés à l'élévation du niveau de spiritualité. Or que constate-t-on depuis 1965 environ ? Le déclin démographique et techno-économique. Ce ralentissement, P. Chaunu l'attribue au vide spirituel grandissant, à une implosion du sens qui se développe depuis quelques décennies dans notre société. Nos contemporains ont de plus en plus de peine à prononcer un discours qui donne un sens à la vie et à la mort. De son côté, E. Sullerot, dans le rapport qu'elle a rédigé au nom du Conseil économique et social, constate que le statut matrimonial a commencé à évoluer à partir de 1965⁴. On assiste à une baisse considérable des mariages et à une montée constante de la cohabitation sous toutes ses formes, avec les conséquences législatives que l'on connaît. Que s'est-il passé ? E. Sullerot constate que certains principes ont été abandonnés et d'autres consacrés :

- « ont été abandonnés ou affaiblis les principes du sacré, du respect de la hiérarchie patriarcale, du respect de l'institution, de la force de la légitimité en matière de filiation et de succession, ainsi que le principe de l'engagement personnel solennel ;
- ont été promus les principes de la liberté personnelle, du respect de l'intérêt particulier de chacun des membres du couple en tant qu'individu, de l'égalité entre les membres du couple pendant le mariage, dans leurs relations réciproques et dans leurs relations avec leurs enfants, d'équité entre les enfants naturels, adoptifs ou légitimes »⁵.

Les mœurs de nos contemporains ont changé et un nouveau

² P. Nourrissier, « Un couple fidèle est un couple vainqueur », *Madame Figaro*, 1983.

³ P. Chaunu, *L'Historien en cet instant*, Hachette Paris 1985. Cf. aussi son entretien avec H.-Ch. Giraud et G. Fouchet, *Magazine Hebdo* 1985.

⁴ *Le statut matrimonial et ses conséquences juridiques, fiscales et sociales*. Rapport présenté au nom du Conseil économique et social par Mme E. SULLEROT. Journal officiel de la République française 1984 ; en particulier p. 32.

⁵ *Ibid.*, p. 32.

système de valeurs a peu à peu pris place ; il repose sur des principes de base que le rapporteur identifie :

- « L'idée d'interdit en matière sexuelle est absolument rejetée. » Le comportement sexuel relève d'un choix strictement personnel.
- « Une identique liberté pour hommes et femmes » face au couple : sa formation, sa vie et son devenir.
- « La nette prééminence du couple sexuel sur la famille. » Les enfants cimentent le couple bien plus qu'ils n'aident à fonder la famille.
- « Un prolongement des liens consanguins de chacun des parents. » Cette relation de chacun à ses propres parents offre une sécurité et un refuge face à une relation de couple fragile.
- « La durée n'est pas une valeur. » On remarque la primauté de l'intensité sur la durée.
- « La sécurité n'est plus un but recherché du mariage. » On la trouve ailleurs ; dans l'emploi, auprès des parents ou même de l'Etat.
- « Appartenance à un autre monde que celui des parents. » Cet accent sur le présent, lié à un choix individuel et personnel, ne peut que contribuer à la rupture entre les générations avec toutes les incompréhensions et conflits qu'elle implique⁶.

La mise en œuvre de ces principes de base a provoqué de profonds changements et modifié la conception du mariage. D'autant plus que les législateurs, n'ayant pas le souci de freiner cette évolution, comme cela s'est passé au 19^e siècle, vont adapter les lois aux mœurs. Ainsi la société française a sérieusement amendé l'institution du mariage ; elle ne l'a pas pour autant abandonnée. Cependant, cette évolution n'étant pas encore terminée, jusqu'où iront les modifications ?

Il est légitime de s'interroger sur les causes de ce retournement de mentalité et de style de vie. Dans son rapport, E. Sullerot en évoque six :

- Les facteurs économiques liés à l'élévation du niveau de vie.
- La maîtrise de la fécondité par les moyens de la contraception et de l'avortement.
- Des facteurs sociaux nombreux tels qu'urbanisation, anonymat, mobilité, évolution de l'attitude des parents.
- L'impact des médias qui encouragent le scepticisme envers le mariage.
- La désaffection des pratiques religieuses qui entraîne la désacralisation de l'union matrimoniale.

⁶ *Ibid.*, pp. 29 et 30.

— Le sentiment, dans une société en constante mutation, d'être dépassé par le temps et le rythme des changements. Ce malaise a pour conséquence de susciter un investissement intense dans le présent, sans égard ni pour le passé, ni pour l'avenir.

E. Sullerot ne fait que mentionner l'origine religieuse de l'évolution, alors qu'elle développe son argumentation pour les cinq autres points. Cette façon de minimiser, de relativiser le diagnostic religieux d'un phénomène social actuel est typique de notre mentalité. On met ainsi côté à côté des facteurs économiques, scientifiques, sociologiques, technologiques et religieux, sans prendre le temps de comprendre que la vision du monde, la perspective religieuse est centrale. Elle détermine la pensée, le comportement et l'action. En fait ne faut-il pas voir dans cette mise en cause du mariage — issu de la mentalité judéo-chrétienne — un autre aspect de cette crise profondément spirituelle que vit notre société ? L'effondrement du taux des mariages, le développement de la cohabitation ne sont-ils pas aussi des signes d'un « vide spirituel » et d'une « implosion de sens » ? Si la vie et la mort n'ont plus aucun sens, pourquoi s'épuiser à ériger un système de valeurs ? Déjà les contemporains d'Esaïe, face aux menaces de jugement, plutôt que de reconnaître le Seigneur de l'histoire et de se repentir, se sont livrés à l'insouciance et aux plaisirs éphémères : « Mangeons et buvons car demain nous mourrons » (Es 22 : 13). Les déchirures que nous constatons dans notre tissu social sont peut-être plus profondes et durables qu'on ne l'imagine de prime abord !

II — LE CONTEXTE ECCLÉSIOLOGIQUE

Quand on porte les regards sur les Eglises, on constate que le flou et le laxisme ambients ont bien souvent envahi les mentalités. Les Eglises ont de plus en plus de peine à prononcer un discours qui détermine le sens de la vie, et en particulier celui du mariage. On hésite, et on doute de la vérité de la foi et de l'éthique chrétiennes. On se retranche dans un silence complice ou on s'adapte aux valeurs du monde. Le texte adopté par le Synode national de l'Eglise Réformée de France de Dourdan en est un bon exemple. Ce texte, sur la signification de la cérémonie civile et religieuse du mariage, est le résultat de tout un cheminement. En 1982, le Synode national de Valence a décidé d'inscrire à l'ordre du jour des Synodes régionaux 1983 et national 1984, les questions relatives au mariage et à la conjugalité. En effet, le Synode avait été saisi de cette question par la Commission des ministères qui « s'est trouvée placée devant des candidats à un ministère vivant en cohabitation et désirant rester cohabitants ».

Cette question est liée, continue la Commission, à un phénomène plus large : la pratique de plus en plus généralisée de la cohabitation dans notre société. Les jeunes générations, en particulier, posent « le problème de la conjugalité dans des termes différents de celles qui les ont précédées ». Or la liturgie du mariage et les décisions synodales lient la conjugalité au mariage civil et à sa bénédiction. Il est aisément de comprendre que cette discordance ait soulevé de nombreuses questions et suscité des réflexions parfois passionnées au sein de l'Eglise.

Elle a aussi donné lieu à des décisions pour le moins ambiguës. En un mot, on a relativisé le mariage en tant qu'institution pour faire place à la cohabitation. Le texte de Dourdan formule des propositions essentiellement en fonction d'une situation particulière. Il cherche à faire évoluer la législation ecclésiastique dans le sens du consensus social. Il encourage donc une éthique en situation, essentiellement inductive. Or, « le respect, l'amour et la fidélité » sont des éléments constitutifs du couple légitime, ils ne l'établissent pas. Le respect des commandements divins (nous les aborderons plus loin), voilà ce qui établit le mariage. C'est à cet endroit précis que se trouve la faiblesse majeure de bien des discussions actuelles. On refuse de considérer que les textes de la Genèse reflètent les ordonnances de Dieu sur la nature de l'union légitime entre un homme et une femme, malgré les propos très clairs de Jésus. Voici, par exemple, ce que dit R. de Pury : « ... en fait, le fameux texte évangélique, toujours et normalement cité comme instituant le mariage, n'institue rien du tout... Ce qui constitue le mariage n'est pas en priorité l'institution, mais bien l'amour et tout projet de vie commune qu'il implique »⁷. C'est la même pensée que dans le texte de Dourdan.

L'antinomisme et une doctrine créationnelle insuffisante sont les principales carences de cette perspective. Celle-ci ne constitue pas une réponse chrétienne adéquate. Nous constatons donc, au sein des Eglises, face à la pression du monde, une hésitation, un fléchissement, une recherche de compromis, un effort de synthèse... séduisants mais dangereux et en fin de compte stériles. La vocation de l'Eglise n'est-elle pas de prononcer un discours, qui détermine le sens de la vie, indispensable à un peuple et à la société civile, dont la tâche est de s'occuper de la gestion quotidienne de la cité et d'y manifester un nouveau style de vie ? Or, de toute évidence, celui des chrétiens ne peut se réduire à une opinion ou une option parmi d'autres ; il n'est pas non plus une simple adaptation aux phénomènes et aux modes sociologiques de l'époque. Il découle avant tout d'une étude et d'une méditation de la Parole de Dieu. C'est la sagesse divine qui éclaire notre mentalité et qui motive notre façon d'être. Certes, nous vivons dans un monde qui ne cesse de nous interroger et

⁷ *Un chant d'amour insolite*, R. de Pury, G. Casalis, H. Gollwitzer, pp. 89-90

parfois même de nous agresser ; il est difficile de résister aux pressions sociologiques. Mais dans ce monde où nous sommes, Dieu nous appelle à porter des fruits qui l'honorent et qui sont des signes de son royaume parmi les hommes. Si les jeunes et les moins jeunes ne comprennent plus la signification du mariage, c'est sans doute parce que l'Eglise n'a pas toujours fait connaître, par sa catéchèse, la doctrine chrétienne du couple. Certes l'Ecriture ne donne pas d'exemple de cérémonies ou de liturgies du mariage ; cependant une étude attentive de son contenu permet de dégager un enseignement suffisant et clair qui réponde aux interrogations de notre génération.

III — LES ORDONNANCES CRÉATIONNELLES

Les pharisiens, après le discours de Jésus sur l'humilité et le pardon (Mt 18), l'abordent pour le mettre à l'épreuve. Ils soulèvent la question du divorce et de la loi de Moïse (19 : 1-12). Dans sa réponse, le Seigneur replace le mariage dans sa juste perspective :

- La loi de Moïse est seconde par rapport à l'ordonnance créationnelle.
- La sexualité est un don de Dieu à l'homme et à la femme. Elle est bonne et exprime la différence, l'altérité.
- Dieu situe cette sexualité dans un contexte précis : celui de l'union légitime. Il n'y a pas de liberté sans forme.

Puisque Jésus a renvoyé ses interlocuteurs « au commencement », il s'avère nécessaire de se pencher sur le début de la Genèse.

1) *La sexualité, don de Dieu* (Genèse 1 : 26-28)

Lorsque Dieu créa l'homme, la Genèse nous dit qu'« il les créa mâle et femelle » (27c)⁸. Elle souligne par là que la différenciation sexuelle trouve son origine dans l'acte créateur lui-même. Comme celle-ci est unique, elle exclut toute autre distinction qui pourrait opposer les hommes entre eux. A ce propos, K. Barth dit fort à propos : « la différenciation sexuelle est justement la seule dans laquelle l'homme soit créé ; par conséquent, une création et une existence de l'homme impliquant des groupes, des espèces, des races, des peuples, etc..., ne sauraient

⁸ Le mot « femelle » (féminin, femme) vient d'une racine n̄qab qui signifie, « perforer, creuser », tandis que le mot « mâle » (masculin, homme) z̄kar, n'est pas un euphémisme. Il s'agit du « membre viril ».

entrer en ligne de compte »⁹. La sexualité a donc Dieu pour auteur. Elle s'accorde avec la notion d'image de Dieu¹⁰. Mais cette perspective est incompatible avec le mythe d'androgynie primitive. La dualité des sexes implique la pluralité des personnes. C'est comme « autres » que l'homme et la femme sont faits. Ils possèdent l'un et l'autre ce privilège. Ainsi, comme le dit avec pertinence H. Blocher : « L'homme et la femme sont séparément images de Dieu et ils le sont ensemble en procréant comme il a créé »¹¹. Et l'auteur de citer à l'appui Genèse 4 : 1 et 5 : 1 à 3. Ce dernier passage qui évoque la création de l'homme et de la femme est particulièrement significatif. Le texte précise que Dieu « les appela du nom d'homme » (v 2) et que « Adam engendra (un fils) à sa ressemblance, selon son image... » (v 3). Ainsi en inscrivant la différenciation sexuelle dans l'acte créateur, la Genèse souligne d'emblée l'unité et la diversité du couple qui devient aussitôt complémentarité.

2) « *L'être humain, un être avec* » (Genèse 2 : 18 à 24)

La solitude contredit la vocation de l'homme (v 18). « L'être humain est un être avec ». Tout en renonçant à l'illusion d'être seul, à l'auto-suffisance, il affirme sa vocation communautaire. L'androgynie constitue l'idéal de la « solitude suffisante » puisque l'individu possède les attributs des deux sexes. Dans ce passage de la Genèse, la communauté fonde l'individualité. K. Barth et H. Blocher remarquent que la non-solitude de l'homme renvoie à la « non-solitude de Dieu », soulignée, en particulier, par la doctrine de la Trinité. Ainsi l'amour et la communication en Dieu fondent la référence au prochain. Celle-ci, inscrite dans la nature de l'homme, rappelle à la créature son besoin de l'ultime vis-à-vis, et sert à rendre possible une relation avec lui. Par contre, l'androgynie, en refusant la diversité relationnelle, rejette toute référence au Créateur. Le contraste avec la perspective biblique est frappant. En donnant à l'homme un vis-à-vis, un prochain, une présence lui correspondant, Dieu établit la vocation communautaire de l'individu. Ainsi, comme le remarque encore H. Blocher, si la sexualité « rend nécessaire l'être avec », elle n'est cependant pas « nécessaire à l'être avec ».

3) « *Le rapport de l'homme et de la femme* »

Nous avons vu quelle solution la Genèse offre à la solitude de l'être humain. Il nous faut maintenant aborder le rapport de

⁹ K. Barth, *Dogmatique. La doctrine de la création*, Genève 1960, livre 10 p. 198.

¹⁰ Elle n'est pas non plus le seul aspect de cette image, comme le prétend K. Barth.

¹¹ H. Blocher, *Révélation des origines*, Lausanne 1979, p. 89.

l'homme et de la femme. Ce rapport revêt trois aspects principaux : la similitude, la différenciation et l'ordre ou la fonction de l'homme et de la femme¹².

a. *La similitude*. Le Seigneur Dieu dit... « Je lui ferai une aide qui sera son vis-à-vis » (Gn 2 : 18). Le terme « aide » ('ézèb) a un sens positif. Il s'emploie souvent pour Dieu qui vient en aide à l'homme ou à une tribu, etc... Dans ce passage, Dieu veut accorder à l'homme une aide qui soit à sa mesure, qui lui corresponde. C'est ce que souligne le mot « vis-à-vis » (nègèd). On pourrait aussi traduire, avec la Bible de Jérusalem (B.J.), « qui lui soit assortie ». L'homme a besoin d'un vis-à-vis, d'un prochain — être à son image — avec qui communiquer, communier et partager son ouvrage. La similitude est essentielle à cette relation personnelle. Elle implique une différence qualitative entre l'être humain — homme et femme — et les autres êtres vivants. Lorsqu'Adam s'écrit : « Cette fois c'est l'os de mes os, la chair de ma chair » (v 23), il emploie une expression qui indique un lien de famille¹³ et véhicule l'idée d'une relation de proche parenté, une relation continue. Ce lien de famille, cette relation de proche parenté, implique une « communauté de nature ». *La Bible en français courant* l'a fort bien saisi. Elle traduit : « Ah ! cette fois, voici un autre moi-même, qui tient de moi par toutes les fibres de son corps ». Lorsque le terrien nomme la femme (v 23), on a en hébreu un jeu de mot. On l'appellera *ishshâh* (femme), car elle a été prise de *ish* (homme). C'est encore l'identité d'essence ou la communauté de nature qui est affirmée. Remarquons enfin que « Dieu bâtit une femme de la côte qu'il avait prise à l'homme » (v. 21 et 22). En Hébreu, le mot « côte » signifie aussi « côté » et inclut la notion de l'*alter ego*¹⁴. Cette formule donne du relief à l'expression « os de mes os, chair de ma chair ». Ainsi l'aide que l'homme reçoit de Dieu est bâtie de sa côte. Elle participe de son être, de son identité, de sa spécificité. Elle est l'égale de l'homme. Cet accent placé sur la similitude, sur la co-humanité, relativise donc sans l'effacer, la différenciation. Elle devient une vérité seconde, puisque l'homme et la femme sont de Dieu¹⁵.

A ce sujet, P. Chaunu, commentant Genèse 2, dit : « On néglige, en général, de voir que le texte renverse en conclusion la dépendance et que la réciprocité et l'égalité de dignité sont affirmées avec autant de force que l'évidence de la différence »¹⁶.

b. *La différenciation*. Elle indique l'importance de la sexualité. H. Blocher souligne avec couleur que ce n'est pas un simple

¹² H. Blocher, *op. cit.*, ch. V : L'homme et la femme, pp. 89ss.

¹³ Gn 29 : 14 ; Jg 9 : 2 ; 2 S 5 : 1 et 19 : 12ss.

¹⁴ H. Blocher remarque qu'en arabe l'expression « il est ma côte » signifie « il est mon véritable ami ». *op. cit.*, p. 93.

¹⁵ I Cor 11 : 12d.

¹⁶ P. Chaunu, *La France*, Paris 1982 p. 166.

accessoire : « Comme les hormones le corps, la féminité imprègne la personne entière, intelligence, sensibilité, vie volontaire ». Il en est de même pour la masculinité. L'homme et la femme ne sont pas antagonistes, ni simplement côte à côte. Il y a correspondance et complémentarité. Cette diversité des sexes s'exprime très clairement dans les passages de la Genèse qui nous concernent. On l'a déjà remarqué, Genèse 1 parle de « mâle et de femelle », de différenciation (v. 27c), après avoir évoqué l'unité et la spécificité de l'être humain (v. 27 a et b). Comme l'homme et la femme, « les hommes ne peuvent percevoir leur mandat de créatures à l'image de Dieu, qu'en étant tournés l'un vers l'autre et en se complétant l'un l'autre »¹⁷. Poursuivons notre réflexion avec quelques remarques sur Genèse 2. Si l'expression « une aide comme son vis-à-vis » met l'accent sur l'identité et l'unité d'essence, elle implique aussi altérité. Le « profond sommeil » dans lequel Dieu fit tomber l'homme (v. 21) est un sommeil surnaturel suscité dans une intention précise¹⁸. Il est lié à une activité de Dieu en l'homme qui, par ailleurs, demeure mystérieuse. La femme n'est pas une simple extension de l'homme, de son corps. Elle n'est pas « créature de l'homme ». Dans sa grâce, Dieu agit sur Adam passif, qui subit cette intervention mystérieuse et reçoit ce don, cet autre lui-même, ce vis-à-vis. Au moment où elle apparaît sur scène, la femme devient, comme le remarque D. Bonhoeffer, la limite de l'homme : « Dans sa bienveillance insondable, le créateur savait que cette existence de créature libre ne pouvait être endurée dans sa limitation que si elle était l'objet d'amour. Dans sa bonté, il créa donc une compagne pour l'homme, qui devait être à la fois l'incarnation de sa limite et l'objet de son amour »¹⁹.

L'importance première de la différenciation est de rappeler au terrien que le Seigneur de l'univers est son ultime vis-à-vis. Plus encore, celle-ci doit contribuer à l'épanouissement d'une relation personnelle et intime avec Dieu. Mais elle écarte toute idée de confusion ou de fusion entre la créature et le Créateur.

Par contre, l'homosexualité, en effaçant la diversité sexuelle, ne suppose-t-elle pas le refus de l'autre ? De même, l'idolâtrie, en divinisant la créature, n'implique-t-elle pas le refus de l'Autre. A ce sujet, il n'est pas sans intérêt de remarquer que l'apôtre Paul rapproche homosexualité et idolâtrie dans son épître aux Romains (1 : 22-27). H. Blocher commentant ce passage dit : « Les perversions sexuelles sont le triste reflet de la corruption de l'esprit »²⁰.

¹⁷ H.W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève 1974, p. 142.

¹⁸ Les LXX parlent d'extase (ékstasis) cf. Gn 15 : 12 ; 1 S 26 : 12 ; Es 29 :

10 ; Jn 1 : 5 ; Job 4 : 13 et 33 : 15.

¹⁹ D. Bonhoeffer, *Creation and Fall*, London 1962, p. 60.

²⁰ H. Blocher, *op. cit.* p. 77.

c. *L'ordre ou la fonction.* Maintenant que nous avons abordé l'unité d'essence et la diversité sexuelle, nous pouvons nous pencher sur l'ordre, ou la fonction dans le couple. Dans la 1^{re} épître de Paul aux Corinthiens, l'apôtre écrit : ...« Christ est le chef de tout homme, l'homme est le chef de la femme, et Dieu est le chef du Christ » (1 Cor 11 : 3)²¹. Quelques pensées s'imposent. Dès qu'il y a communauté, la question de l'ordre se pose. Elle n'implique aucune infériorité d'essence, puisque Paul nous informe que le chef du Christ est Dieu. Or l'égalité de nature et de gloire entre les personnes de la Trinité est entière. Chacun exerce sa fonction. On ne tolère pas le désordre dans l'existence trinitaire. De même, par analogie, la répartition des rôles est significative dans la relation homme-femme. Dans le début de la Genèse, on trouve déjà quelques indices de cet ordre. L'aide que Dieu donne à l'homme comme son vis-à-vis serait une première indication. Ainsi, E.J. Young dans son petit ouvrage — remarquable à bien des égards — souligne ce point, sans oublier d'insister sur l'unité d'essence des êtres humains. Voici ce qu'il dit : « La femme réalise sa plus haute destinée lorsqu'elle est une aide pour l'homme »²². Mais il faut relativiser quelque peu cette interprétation, car sur les 21 emplois de ce mot dans l'Ancien Testament, 15 concernent Dieu qui vient au secours de l'homme ou des tribus d'Israël ! Par ailleurs, si on veut mettre tout l'accent sur l'ordre créationnel, dans Genèse 1, l'homme, créé en dernier, reçoit la domination. Dans le prolongement de cette perspective, on pourrait donc dire que la femme à la priorité sur l'homme puisqu'elle est créée après lui !

Cependant, dans 1 Corinthiens, Paul s'appuie sur la succession dans la création d'Adam et Eve, pour établir la diversité des rôles : « En effet, l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme a été tirée de l'homme ; et l'homme n'a pas été créé à cause de la femme, mais la femme à cause de l'homme » (11 :8 et 9)²³. La succession est donc significative. Aux yeux de Paul, cet ordre est vital à toute vie communautaire. Mais, comme pour prévenir tout abus, si souvent présent, hélas ! dans les rapports homme-femme, l'apôtre s'empresse de qualifier ses propos : « Toutefois dans le Seigneur, la femme n'est pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme. Car de même que la femme a été tirée de l'homme, de même l'homme naît de la femme et tout vient de Dieu (v. 11 et 12). Comme tout être humain se définit par rapport à Dieu, que tous sont égaux devant lui, cette répartition des rôles de chacun n'est nullement une atteinte à l'identité de l'un ou de l'autre.

²¹ Cf. 1 Tm 2 : 12 et l'ordre dans la communauté, les Eglises.

³² E.J. Young, *In the Beginning*, Edinburgh 1976, p. 77, traduction non publiée de A. Coste.

²² E.J. Young, *In the Beginning*, Edinburgh 1976, p. 77, traduction non et 22.

Toujours dans la même perspective, la fin de Genèse 2 est significative. « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme... » (v. 24). Il ne faut pas voir, dans ce verset, une allusion à un matriarcat primitif, mais l'indication que l'homme a l'initiative d'un nouveau foyer²⁴. Notons enfin que la femme reçoit de son compagnon son nom générique, *ishshah* (v. 23), mais aussi son nom propre, Eve (3 : 20). Mais quelle est la portée de ces considérations ? H. Blocher, reprenant les propos où Paul dit : « L'homme est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme », nous permet de mieux cerner la raison d'être de cette diversité au sein du couple. L'apôtre poursuit une réflexion sur l'ordre. Il ne veut pas dire que la femme n'est pas créée à l'image de Dieu, mais qu'elle a, tout comme l'homme, un rôle représentatif à jouer. Et l'auteur de préciser « ...dans la relation des sexes, le privilège d'autorité, représentation de Dieu, se trouve du côté masculin... Dans tous les rapports terrestres, l'homme représente Dieu plus évidemment que ne le fait la femme... Mais du coup, c'est la femme qui représente le mieux l'humanité dans le rapport avec Dieu... »²⁵. Il en découle, comme l'ont remarqué plusieurs théologiens, que tout être humain se trouve vis-à-vis du Seigneur, dans une « situation féminine, être de lui et pour lui, recevoir et porter la semence de sa parole, recevoir et porter le nom qu'il donne »²⁶. On pourrait encore ajouter, produire du fruit de qualité en abondance.

Ayant abordé la sexualité, la vocation communautaire de l'individu et la nature des rapports de l'homme et de la femme, il nous faut parler de l'institution du mariage.

4) *L'institution du mariage*

Le mariage s'enracine dans l'intention de Dieu. Il est une institution établie par le créateur lui-même. Le mariage n'est donc pas le résultat d'une évolution ; il n'est pas non plus le produit de conditions sociologiques particulières ; il n'est pas une solution de commodité liée à toutes les variantes de l'histoire. Sans doute le mariage répond-il aux besoins personnels et sociaux des hommes en société et sa forme institutionnelle varie-t-elle selon les cultures. Il n'en demeure pas moins que Dieu en est l'auteur. C'est lui qui en a précisé les contours et les normes qui le définissent. Le mariage se présente comme « une alliance » : « ...L'Éternel a été témoin entre toi et la femme de ta jeunesse que tu as trahie, bien qu'elle soit ta compagne et la femme de ton alliance » (Ml 2 : 14). Cet engagement a une dimension verticale. Il se prend devant Dieu. Le sage met en

²⁴ Cf. U. Cassuto. *A Commentary on the Book of Genesis*. Jérusalem 1972.

²⁵ H. Blocher, *op. cit.* p. 99.

²⁶ *Ibid.* p. 99.

garde contre la courtisane « qui abandonne l'ami de sa jeunesse (le mari) et qui oublie l'alliance de son Dieu » (Pr 2 : 17). Tout comme Matth. 19, où Jésus réaffirme la loi du mariage, ces deux passages font allusion au début de la Genèse (2 : 21-24). Après avoir constaté la solitude de l'homme, les versets 20 à 23 racontent la création de la femme. En amenant Eve vers Adam, non seulement Dieu permet la rencontre et la reconnaissance mutuelle, mais il les invite à la vie commune. Le cri de joie qui s'élève de la bouche de l'homme à la vue de la compagne que son Père céleste lui présente, constitue comme l'institution du mariage, son fondement théologique. H. Blocher précise même que « comme l'époux s'engage devant le magistrat, c'est à Dieu que l'homme répond son oui »²⁷ (v. 23). Quant au verset 24, il donne la définition du mariage, il en contient la formule même, à condition de comprendre l'expression « ils deviendront une seule chair » au sens large.

En soulignant que le lien matrimonial est une ordonnance créationnelle, la perspective biblique indique qu'il concerne tous les hommes. A sa façon, une vieille tradition juive relative à l'alliance que Dieu avait conclue avec Noé (Gn 8 : 20 à 9 : 17) l'avait compris. Il s'agit, en fait, du renouvellement de l'alliance créationnelle dans le contexte d'un monde déchu. C'est à ce passage que cette tradition juive rattache les commandements de Noé. Ces sept commandements, les prosélytes de la porte étaient tenus de les observer, tandis que les prosélytes de la justice devaient se soumettre à la loi tout entière. Le quatrième commandement condamnait l'adultère et mettait ainsi en valeur l'engagement conjugal ; le sixième instituait l'autorité civile.

IV — CÉRÉMONIE CIVILE ET CÉRÉMONIE RELIGIEUSE

1) *Le mariage civil*

Mais qu'est-ce qui constitue la validité d'un mariage ? Aussi important que soit l'amour, on n'est pas marié parce qu'on s'est promis un amour éternel. On n'est pas marié non plus parce qu'on a « glissé dans l'union physique ». La relation sexuelle ne fait pas le mariage, n'est pas le mariage. Dans le cas de la séduction d'une vierge (Ex 22 : 15), la relation en cause n'est pas le mariage. Il est envisagé par la suite (cf Gn 34). Dans 1 Corinthiens 6 : 16, celui qui a des relations avec une prostituée est uni avec elle sans pour autant être marié. Le rapprochement entre le quatrième et le sixième commandement de Noé, cité plus haut, nous fournit déjà des éléments de réponse.

²⁷ *Ibid.*, p. 103. Cf. aussi F. Michaeli, *Le livre de la Genèse, chap. 1 à 11*, Neuchâtel 1957, p. 45.

Nous dirons avec H. Blocher qu'un mariage valide est une « alliance sanctionnée par l'autorité responsable de l'ordre social, par laquelle un homme et une femme s'engagent sans contrainte à mener une vie commune et s'unir sexuellement ».

- Une alliance : un contrat institué par Dieu et non pas un contrat bilatéral que l'homme pourrait façonnez comme il l'entend.
- Une alliance sans contrainte : un engagement qui s'assume dans la liberté et la responsabilité. Dans l'Ancien Testament surtout, la solidarité familiale l'emporte sur la décision personnelle. Mais même dans ce cas, le consentement des intéressés est requis (Gn 24 : 58 ; 26 : 34).
- Une alliance qui mène à la vie commune et à l'union du corps : « ils deviendront une seule chair ». Si cette expression signifie au sens étroit l'union physique (1 Cor 7 : 3-5), elle a, nous l'avons signalé, un sens plus large : ils deviendront une « seule existence extérieure », une seule entité socio-économique ²⁸. Cela implique la cohabitation (1 Cor 7 : 12 et 13) et la bienveillance réciproque (Ep 5 : 29).
- Enfin, c'est une alliance sanctionnée par l'autorité compétente. Le mariage n'est pas une affaire privée. Il a une dimension sociale. La collectivité en est témoin. Les fiançailles constituaient l'aspect juridique du mariage en Israël. La dot offrait à la femme une garantie objective de l'engagement de son mari. La fête et les célébrations donnaient un caractère public à la noce. Enfin, une fois conclu, le lien matrimonial relevait de la surveillance de l'autorité civile (Dt 22 : 13 et Rm 7 : 2). Si l'état de mariage regarde le magistrat, alors l'entrée en cet état le regarde aussi (Rt 4 : 9s). Ainsi l'autorité civile a reçu de la part de Dieu la responsabilité, la fonction de veiller à « l'ordre social dans ces aspects extérieurs ». Le mariage appartient aussi à ce domaine ²⁹.

2) *La bénédiction divine*

Seulement il manquerait une dimension à notre réflexion si nous en restions là. J.J. von Allmen avance que « le mariage chrétien, parce que référé consciemment au grand mystère de l'alliance nuptiale entre Jésus-Christ et l'Eglise, est autre chose qu'un simple mariage civil : il porte en lui quelque chose de sacramentel » ³⁰. On peut discuter la validité du terme « sacramentel », mais on ne peut nier que le mariage soit lié très étroitement à la vie et au témoignage de l'Eglise. Celle-ci a le droit

²⁸ H.W. Wolff, *op. cit.*, pp. 31 à 35.

²⁹ H.W. Wolff, *op. cit.*, pp. 145 à 148.

³⁰ J.J. von Allmen, *Prophétisme sacramentel*, Neuchâtel 1964, p. 189.

et le devoir de « s'en préoccuper à cause de la foi et à cause du salut ». Le peuple de l'alliance se doit :

- de proclamer la doctrine du mariage ;
- de préparer le mariage de ses membres ;
- de participer activement à leurs noces ;
- d'accompagner ses membres mariés.

Dans son souci de nous donner la perspective chrétienne du mariage, J.J. von Allmen développe six thèses que nous allons énumérer :

- 1) le mariage est un charisme (1 Cor 7 : 7),
- 2) le mariage est un reflet du mystère du salut (Ep 5 : 22), de l'unité entre Christ et l'Eglise,
- 3) le mariage est une invitation que Dieu, dans sa grâce, adresse à un couple de collaborer à son œuvre créatrice (Gn 1 : 28) et salvatrice (Ep 6 : 4),
- 4) le mariage est une alliance plénière (1 Cor 7 : 3s), exclusive (Mc 10 : 1s), durable (Rm 7 : 2s) entre deux baptisés,
- 5) le mariage est un choix libre et conscient,
- 6) Le mariage est pour les époux un consentement à la solidarité et à la fraternité chrétiennes³¹.

Vu sous cet angle, le mariage n'est pas seulement affaire privée, il relève de l'autorité civile, mais l'Eglise a aussi son mot à dire. Non seulement elle précise la signification profonde de cette ordonnance créationnelle, mais par sa présence, elle atteste publiquement « que le mariage en question correspond à la volonté de Dieu, et donc que Dieu le bénit »³². En célébrant le mariage de ses membres, elle prie « avec eux et par eux », elle vit « avec eux ce jour où la joie inonde leur cœur (Ct 3 : 11 ; 1 Cor 12 : 6) »³³ et elle s'engage à leur côté pour encourager et fortifier leur vie commune. Avec l'irruption du royaume en Christ, le mariage lui-même est renouvelé, pour ne pas dire recréé. L'amour de Dieu déversé dans les cœurs des croyants offre une nouvelle dimension à l'union conjugale, sans pour autant modifier son essence. Nous avons souligné la forme juridique et ecclésiale du mariage³⁴. Celui-ci est le seul cadre que la Bible connaisse pour la cohabitation. Il ne faut pas pour autant oublier l'amour, la liberté et la vie, qui jaillissent au cœur du couple qui vit son intimité sous le regard rayonnant de bonté du Seigneur.

³¹ *Ibid.*, pp. 183-200.

³² *Ibid.*, p. 198.

³³ *Ibid.*, p. 200.

³⁴ On remarque une fâcheuse tendance chez certains chrétiens, à séparer cérémonie civile et bénédiction ecclésiale. Or, comment entrer dans la vie commune sans recevoir aussi la bénédiction de Dieu ?

Le divorce et le remariage

William EDGAR

INTRODUCTION

Nous vivons actuellement à une période de grande confusion qui est, peut-être, une période de transition au cours de laquelle la culture chrétienne fait place à une autre. L'état de choc dû à la nouveauté est maintenant dépassé : la pornographie à la portée de tout le monde, la cohabitation banalisée, l'homosexualité pratiquée ouvertement et le divorce facile.

Devant cette situation, beaucoup semblent déconcertés. Les législateurs ne savent pas bien comment procéder, et les chrétiens se montrent, eux aussi, très peu assurés. Toutes les opinions sont, en effet, exprimées dans l'Eglise.

Cela ressort des déclarations récentes de certaines Eglises protestantes, qui s'inscrivent en rupture avec la tradition et manifestent un réel embarras devant la nouveauté. C'est ainsi que, tout en affirmant que l'Eglise Réformée de France ne marie pas, l'ordre du jour de son synode national de 1984, à Dourdan, n'arrive pas à se prononcer nettement sur le statut des couples cohabitants.

Sur le point précis du divorce, il y a les « durs », c'est-à-dire les personnes qui n'acceptent ni divorce, ni remariage, quelles que soient les circonstances ; et il y a, aussi, les « ouverts » qui, par compassion, sont prêts à trouver tout acceptable : le divorce et le remariage. D'aucuns mélangent ce qui relève de la tradition avec l'enseignement biblique. D'autres s'appuient trop fort sur quelques versets de l'Ecriture et négligent de considérer la révélation biblique dans son ensemble.

Notre temps a peut-être été donné par Dieu pour que nous réfléchissions de façon toute particulière à ces questions, et que nous procédions à un retour aux sources. Il faut le faire honnêtement, en se gardant d'imposer nos traditions ou nos désirs.

Cependant, dans cette recherche des normes bibliques, il faudra se rappeler toute la complexité des situations humaines. Mais, ici, nous nous contenterons, principalement, d'énoncer quelques grandes lignes de conduite, sans chercher toujours leur rapport avec la vie que mènent tant de personnes face au divorce et au remariage. Assurément, dans la pratique, rien n'est simple. Chaque divorce est complexe et embrouillé. Tel est l'effet du péché ! Pourtant la Bible est claire sur ce sujet.

Après avoir fait quelques remarques sur le mariage, nous

nous proposons de traiter la question du divorce en tentant de réconcilier les oppositions apparentes relevées, d'une part, entre l'Ancien et le Nouveau Testament et, d'autre part, entre les textes de Matthieu et d'1 Corinthiens. La question du remariage sera évoquée brièvement vers la fin.

LE MARIAGE

Pour bien comprendre le sens du divorce et du remariage, il est nécessaire d'avoir en mémoire quelques notions fondamentales relatives au mariage. Le mariage a été institué par une ordonnance « créationnelle ». Cela signifie que Dieu a établi le mariage avant la Chute, à l'aube de la vie humaine. Le mariage est l'une des trois ordonnances « créationnelles », les deux autres étant le travail (Gn 1 : 28 ; 2 : 15) et l'adoration (Gn 2 : 3). C'est Dieu qui a mené la femme à l'homme. Ici, aucune convention sociale n'entre en jeu.

Le mariage n'est donc pas le résultat d'une concession à laquelle Dieu aurait consenti à cause du péché. Il n'est pas devenu une nécessité à la suite de la Chute. Il est clair que Dieu a créé le vis-à-vis de l'homme avant que le mal pénètre dans le monde. Après le témoignage qu'Adam a rendu au sujet de sa femme — « os de mes os, chair de ma chair » —, l'auteur de la Genèse ajoute : « c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme... » (2 : 23-24). Le premier mariage, celui d'Adam — qui a dû abandonner la relation, unique en son genre, qu'il avait avec Dieu pour aller vers son vis-à-vis humain — est le modèle de tous les mariages. Pour les chrétiens, cette réalité reçoit sa plénitude de sens en Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui a quitté le Père pour sauver son Eglise (Ep 5 : 29-32). Pour eux, le mariage est un microcosme de l'Alliance de Jésus avec l'Eglise.

Quelles que soient les modifications et les variantes qui se sont produites ensuite, ce premier modèle reste normatif (Mt 19 : 4-6 ; 1 Co 6 : 16). Aussi la rupture de cette union est-elle anormale.

Quel est le but principal du mariage ? La citation ci-dessus, qui est sans doute le premier de tous les chants d'amour, révèle l'existence d'une qualité profonde dans la vie des conjoints. Dieu a fait défiler tous les animaux et tous les oiseaux devant Adam pour qu'il les « nomme », pour qu'il les reconnaisse et qu'il manifeste sa « souveraineté » sur eux. Adam n'y a pas trouvé « d'aide qui fut son vis-à-vis ». Mais après que Dieu ait créé la femme, prise de l'homme, celui-ci la reconnut comme semblable, et il s'unit à elle.

La femme est une compagne pour l'homme. Ce lien profond

est plus qu'une amitié, si grande soit-elle. Le mariage est une alliance, comme l'attestent de nombreux textes bibliques. En fait, le texte de Genèse 2 : 22-25 est le premier traité d'alliance. Les termes de compagnonnage et d'alliance sont confirmés par le prophète Malachie quand il condamne la pratique du mariage avec des femmes païennes ; l'Eternel ne bénit pas le peuple, parce que, dit-il,

« l'Eternel a été témoin entre toi et la femme de ta jeunesse
Que tu as trahie,
Bien qu'elle soit ta compagne et la femme de ton alliance » (2 : 14).

La notion d'engagement est indissociable de cette d'amitié profonde entre les conjoints. Dans une condamnation analogue de la convoitise, l'auteur des Proverbes rappelle l'immoralisme de celui « qui abandonne l'ami de sa jeunesse, et qui oublie l'alliance de son Dieu » (2 : 17).

Dans le symbolisme de Jérusalem avec l'image d'une femme dans le désert, Dieu regarde l'objet de son amour, dont le « temps des amours » est arrivé, et il lui fait un serment, contractant alliance avec elle, afin qu'elle soit à lui (Ez 16 : 8).

Cet aspect du mariage est souvent oublié dans l'enseignement des Eglises : le compagnonnage-dans-l'alliance ! Tel est le but du mariage dès le début. Ce ne sont ni la procréation, ni les rapports sexuels, ni le travail en commun, ni même l'amour.

Le mariage n'est pas n'importe quelle alliance. La constitution du mariage est le fait de Dieu. Notre Seigneur le souligne dans un commentaire de la Genèse : « que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni » (Mt 19 : 6). Mais cette constitution revêt un caractère solennel dans le cadre des structures sociales que Dieu a établies. L'engagement des époux doit être public¹.

Dans les lois énoncées en Deutéronome 22, on découvre le rôle irremplaçable des gouvernants dans la réglementation du mariage. C'est devant « les anciens de la ville, à la porte » qu'il faut aller en cas de fiançailles mal engagées, ou d'adultère. La loi biblique n'était pas simplement la récupération d'une pratique culturelle étrangère ; elle donnait l'occasion à « l'Etat » d'intervenir dans le mariage, car le mariage est un événement public, qui se fête ! (Jn 2 : 1-11 ; voir aussi Gn 29 : 22 ; Jn 14 : 10 ; Ps 45 : 14). De même, seule, la loi peut régir le remariage d'un veuf ou d'une veuve (Rm 7 : 2). Quel dommage que le romantisme moderne, tel qu'il s'exprime dans les films et les chansons, ait occulté cet aspect. Tant de problèmes difficiles seraient évités. Et des fiançailles conclues officiellement, devant la loi, seraient-elles moins belles que les aventures « romanesques » du monde contemporain ? Est-il histoire d'amour plus émouvante que celle

¹ Voir l'important article d'Henri Blocher, *Ichthus*, n° 125, pp. 2-8.

de Ruth et de Booz, où l'on voit récompensée la loyauté observée dans l'application de la loi du rachat ? (Ruth 3 : 9 à 4 : 13).

QUELQUES ERREURS A EVITER

Ce cadre étant posé, quelques erreurs doivent être évitées. Une des causes du désarroi actuel est qu'il circule sur le mariage des idées très éloignées de l'enseignement biblique.

— L'individualisme moderne s'accorde très mal de l'obligation constituée par le « passage devant le maire ». Pourtant une unique cérémonie à l'Eglise — ce qui ne remet pas en cause la cérémonie que les protestants appellent « la bénédiction nuptiale » — ne serait pas suffisante, à moins qu'une délégation n'ait été accordée à celle-ci par l'Etat. La sanction des Pouvoirs publics est nécessaire : elle fait défaut en cas de concubinage, de cohabitation et de liaisons occasionnelles !

— Une deuxième erreur, très répandue dans les Eglises, consiste à accorder, dans la définition du mariage, une trop grande place aux rapports sexuels. Certes, la vie sexuelle en est un élément essentiel. Mais qu'en est-il pour les couples qui ne peuvent pas en avoir pour différentes raisons : handicaps, vieillesse, éloignement ? Sont-ils moins mariés pour autant qu'un couple ayant une vie sexuelle normale ?². Si, réellement, les rapports sexuels étaient constitutifs du mariage, il s'ensuivrait des conséquences absurdes. Par exemple, l'homme qui commet un adultère serait polygame ! Or, il n'en est rien, car la Bible souligne que la monogamie est normative, et elle ordonne de « fuir l'inconduite » plutôt que d'agrandir sa famille (voir 1 Co 6 : 15-16). Le mariage implique des rapports sexuels, et non l'inverse. Les rapports sexuels sont *normaux*, mais ils ne sont pas *fondateurs* du mariage.

— Une troisième erreur liée à la précédente est un excès d'idéalisme, qui conduit à croire qu'il suffit d'être « marié aux yeux de Dieu ». C'est ainsi qu'on pense souvent qu'un couple de célibataires ou de divorcés en situation de cohabitation sont, *en fait*, mariés au regard de Dieu, qui voit les choses « comme elles sont » au fond.

² D'aucuns objectent qu'en Exode 22 : 15, la Loi oblige l'homme qui a séduit une vierge à l'épouser. L'acte sexuel serait alors constitutif du mariage. Or les choses ne sont pas aussi nettes. Une première preuve en est que le couple n'est pas marié tant que la dot n'est pas payée et que la jeune fille n'a pas été « prise pour femme ». La seconde preuve est que le père n'est pas obligé d'accepter que cet homme épouse sa fille. En général, l'homme paiera « en argent la dot des vierges » (v. 16). Il est évident que le but de cette Loi est, en effet, de protéger la jeune fille de la honte, et non d'ériger en principe, contraire au reste de l'enseignement biblique, la primauté des rapports physiques. Le passage parallèle de Dt 22 : 28-29, replacé dans son contexte, est encore plus clair.

Si cela était vrai, les implications en seraient les suivantes : une remise en question de la nécessité du « passage devant le maire » ; une aventure sexuelle serait un « mariage » et susciterait l'état de polygamie dans le cas d'un homme marié ; enfin, les conjoints séparés de corps devraient « se remarier » en cas de reprise de la vie commune, ce que la Bible ne prévoit nulle part. Cela serait, notamment, nécessaire si l'adultère constituait vraiment un « mariage aux yeux de Dieu ». Pour les personnes divorcées, c'est le remariage qui est demandé, même en cas de réconciliation avec le premier conjoint. Ainsi, la procédure légale doit être observée ; une démarche « spirituelle » devant Dieu ne suffit pas, car le divorce est rupture d'alliance, *surtout aux yeux de Dieu*.

— Une quatrième erreur consiste à privilégier la procréation parmi les buts du mariage. Il est bien vrai que Dieu a créé la famille, et pas seulement les couples, et que la sexualité, si elle a pour première fin la joie des conjoints dans leur union, est étroitement liée à la reproduction humaine. La Genèse signale qu'une des raisons de la création de l'homme, mâle et femelle, est la fécondité (1 : 27-28). La famille est un microcosme de la vie humaine dans l'alliance divine.

Pourtant le compagnonnage-dans-l'alliance implique, d'abord, une richesse de vie ensemble. Le couple existe pour partager le privilège d'œuvrer pour la venue du Royaume de Dieu. D'après la Bible, le mariage est l'état normal, ce qui n'ôte rien à la valeur de la vocation, exceptionnelle, de célibataire³.

DEUX NORMES BIBLIQUES

— Premièrement, l'intention de Dieu est l'union monogamique. Dans l'Ancien Testament, la polygamie était tolérée et réglementée, mais pas approuvée. Dans l'ordonnance créationnelle, il est question d'un (seul) homme qui s'attachera à sa (seule) femme (Gn 2 : 24 ; Mt 19 : 4-6 ; Ep 5 : 25 ; Col 3 : 18-19 ; 1 P 3 : 1-6 ; etc.). La polygamie dans l'Ancien Testament était moins répandue qu'on ne le croit en général.

Qu'en est-il alors de la phrase, souvent mal comprise, selon laquelle l'évêque, ou le diacre, doit être le « mari d'une seule femme » (1 Tm 3 : 1, 12 ; Tt 1 : 6) ? La présence de ce commandement dans les épîtres pastorales semble indiquer qu'il existe d'autres possibilités que la seule monogamie, même si celle-ci est exigée pour les ministres de l'Eglise. Pour eux, en effet, il s'agit d'être mari d'une seule femme à la fois (autrement l'apôtre

³ 1 Co 7 : 1, 8 ; Mt 19 : 12. Voir André Bieler, *L'homme et la femme dans la morale calviniste* (Genève : Labor et Fides, 1968) pp. 65-69.

se serait servi du terme *gameo*. Or il dit que le ministre doit être *mias gunaikos andra*). D'une façon générale, la polygamie était anormale ; mais cela ne signifie pas qu'il ait été impossible de trouver des convertis restés polygames⁴. Ce qui est en question, dans ce texte, est la situation d'un ministre de l'Eglise à qui il est interdit d'être polygame. Au moment de la conversion, le péché, quel qu'il soit, est pardonné, mais ses effets sociaux ne peuvent pas toujours en être supprimés dans cette vie. La situation exemplaire qui est exigée du ministre est destinée à éléver le niveau du comportement chrétien normal⁵.

Il y a là un exemple d'éthique biblique qui appelle la progressivité dans sa mise en œuvre dans la société. Ce cas ressemble à celui de l'esclavage. La norme est la monogamie (« que chacun ait sa femme, et que chaque femme ait son mari », 1 Co 7 : 2) ; on arrive graduellement à la suivre, l'exemple venant d'en haut.

— Ensuite, dans le dessein de Dieu, le mariage est contracté pour la vie. C'est seulement dans le cas extrême de mort qu'il est permis de prendre un autre conjoint (Rm 7 : 2-3). Il y a là, pour notre société moderne, un point d'achoppement.

Le divorce, quelle qu'en soit la cause, résulte du péché (ceci n'implique pas que tout divorce est un péché). Les circonstances qui entraînent cette rupture sont forcément « anormale » vis-à-vis du plan de Dieu. Au début, Dieu n'envisageait ni le divorce, ni même la mort ! « Car haïssable est la répudiation, dit l'Eternel, le Dieu d'Israël ! » (Ml 2 : 16).

LE DIVORCE, SA NATURE

A l'occasion des questions déjà traitées, un certain nombre des aspects de l'enseignement biblique sur le divorce ont déjà été rappelés.

Le divorce prend son sens par rapport au mariage. Le divorce est le contraire du « compagnonnage-dans-l'alliance » ou mariage. C'est un acte juridique qui rompt l'alliance et qui s'oppose à ce compagnonnage. Dans l'Ancien Testament, les termes utilisés appartiennent au vocabulaire juridique. Il s'agit d'une rupture formalisée. Le terme « *sepher kerithuth* » signifie « couper » ou « retrancher ». Le terme « *garach* » signifie « exclure », « repousser ». Et « *shalach* » veut dire « donner congé »,

⁴ Dans certaines sociétés, la répudiation représente une catastrophe économique et sociale pour la ou les femmes. De plus, en cas de conversion du mari, elle serait sans motif juridique.

⁵ Voir Jay E. Adams, *Marriage, Divorce, Remarriage in the Bible* (Phillipsburg, NJ : Presbyterian and Reformed, 1980) pp. 80-83. Ce livre est le meilleur que nous connaissons sur le sujet du divorce.

« mettre au loin »⁶. Dans le Nouveau Testament, il en va de même « *apoluo* » veut dire « détacher » ou « délier ». *aphiemi* signifie « quitter » ou « repousser ». Et « *choridzo* » signifie « séparer par divorce »⁷.

Le divorce est une rupture d'alliance qui met un terme à tous les priviléges et à tous les droits qui sont liés au mariage.

La Bible n'envisage pas de séparation temporaire, même si 1 Co 7 : 10-11 est souvent pris dans ce sens. D'abord le mot *choridzo* correspond à un divorce formel, légal ; même s'il est obtenu pour des raisons insuffisantes, contre le conseil de l'apôtre Paul, il n'en reste pas moins effectif. Il s'agit bien d'un « *agamos* », un « non-mariage » (littéralement). L'apôtre interdit, alors, le remariage *avec un autre*, mais il n'écarte pas la réconciliation, ou le remariage avec le premier époux.

Un divorce devient effectif lorsqu'un certificat officiel est délivré. L'établissement de ce document n'est pas facultatif. Curieusement, la Bible en dit davantage sur la procédure à suivre pour obtenir le divorce que sur celle des fiançailles ou du mariage. Bien qu'il n'existe aucun exemplaire du document concernant le divorce, à part ceux qui proviennent du judaïsme⁸, trois règles peuvent être dégagées, dans la ligne des directives de Dt 24 : 1-4 :

- le certificat devait être rédigé de façon claire, et sans doute signé par des témoins ;
- il était remis en main propre ;
- le divorce s'accompagnait d'une séparation matérielle, la personne répudiée étant renvoyée de la maison⁹.

Toute cette procédure avait l'avantage d'objectiver la rupture, et de ne rien accomplir dans la précipitation. La démarche ainsi faite permet de bien mettre en lumière la nature du divorce. A la limite, on pourrait presque conclure « que personne n'unisse ce que Dieu a rompu » !

*
* *

Il faut maintenant aborder deux problèmes de fond. Le premier touche à la difficulté que soulève le texte de Deutéronome 24 par rapport à l'enseignement de Jésus. Le second concerne les instructions de Paul aux Corinthiens.

⁶ Voir Dt 24 ; Es 50 : 1 ; Jr 3 : 8 ; Lv 21 : 7, 14 ; 23 : 13 ; Nb 30 : 10 ; Ez 44 : 22 ; Dt 21 : 14 ; 22 : 19, 29.

⁷ Voir Mt 5 : 31 ; 19 : 6 ; 1 Co 7 : 10, 11, 15.

⁸ Il est possible que le texte d'Osée 2 : 4 s'inspire d'un tel document. Voir l'*Encyclopédia Judaica* (New-York : Macmillan, 1971) Vol 6, p. 123.

⁹ Voir Jay E. Adams, *op. cit.*, pp. 27-31.

MOÏSE ET JÉSUS

Le problème de Dt 24 a plusieurs aspects. La législation mosaïque semble tolérer le divorce, alors que les Evangiles (Mt 5 : 31-32 ; 19 : 3-9 ; Mc 10 : 2-12 ; Lc 16 : 18) l'interdisent formellement. Le texte du Deutéronome est d'autant plus surprenant qu'il permet à un homme de divorcer lorsque sa femme cesse de lui convenir, alors que Jésus n'accepte que l'infidélité de celle-ci comme cause légitime. Et Jésus ajoute que l'homme qui répudie sa femme pour une raison insuffisante l'expose à l'adultére, alors que le Deutéronome envisage pour elle un second et même un troisième, mariage après le divorce¹⁰.

Ces difficultés disparaissent dès que les textes sont étudiés dans leur contexte. Tout d'abord, il faut bien voir que, dans le Sermon sur la montagne, lorsque Jésus énonce les fameux « il a été dit... mais moi je vous dis », il s'agit d'une critique non de l'Ancien Testament, mais de l'*interprétation légaliste* qu'en faisaient des scribes et des pharisiens. Ainsi Mt 5 : 31 ne se réfère pas au texte mosaïque sur le divorce pris dans sa première intention, mais il s'en prend à l'interprétation littéraliste et laxiste que les Juifs faisaient de Dt 24.

Examinons, pour commencer, la structure grammaticale de Dt 24. Contrairement à l'impression fournie par certaines traductions, la *protase* (les conditions préalables) ne s'arrête pas au verset 1, mais elle va jusqu'au verset 3. L'*apodose* (les conclusions ; ici, les règlements) commence avec le verset 4. Moïse ne dit pas « Si vous devez divorcer... voici ce qu'il faut faire : écrivez une lettre, la femme deviendra libre d'épouser quelqu'un d'autre ; seulement, vous ne pourrez pas l'épouser de nouveau... » ; il dit plutôt « Si un homme divorce parce que sa femme ne lui convient plus, si celle-ci se remarie et que son deuxième mari la répudie (ou meurt), alors (voilà le règlement !) son mari ne peut pas la reprendre ». Les commentateurs sont d'accord sur ce point. Une première conclusion à tirer est que ce texte ne constitue ni un commandement d'avoir à divorcer, ni un code de procédure en vue du divorce. C'est seulement une *réglementation à appliquer dans une situation qui, malheureusement, existe*. La législation se borne à reconnaître l'état de fait : le divorce se pratique en Israël ; elle ne l'approuve pas, mais elle veille à limiter le relâchement des mœurs en interdisant certains abus.

Ce rôle se vérifie dans le détail. Moïse cite comme raison d'un divorce *erwath dabar*, une « chose indécente ». Quel est le sens de ce terme ? Littéralement, on pourrait traduire « une

¹⁰ La juxtaposition de Dt 24 et d'1 Co 7: 10-11 pose une énigme que nous évoquerons plus loin (Paul et Jésus).

question de nudité ». En comparant avec d'autres passages bibliques, nous découvrons qu'il s'agit effectivement d'une indécence, d'un acte répugnant. En Dt 23 : 12-14, le même terme signifie « l'indécence » d'une toilette portée dans un lieu public. Conclusion : *il ne s'agit donc pas d'un acte sexuel*, mais de quelque chose que l'on n'aime pas, qui suscite la répulsion. Dans ce sens, les scribes avaient raison de penser que Moïse ne posait aucune limite au divorce. Car l'expression *erwath dabar* recouvre tout ce qui peut offenser un mari (en dehors de l'inconduite sexuelle).

En Dt 24, c'est ce cas-là qui est visé. Le certificat de divorce, la procédure et la séparation qui s'ensuit, sont faits dans les règles, mais les raisons du divorce ne sont que *l'erwath dabar*. En effet, si l'inconduite sexuelle avait été spécifiée comme cause du divorce, une autre législation aurait été appliquée. C'est pourquoi le texte de Dt 24 ne s'oppose pas à l'enseignement de Jésus en Mt 5. Moïse dit que le divorce peut arriver pour cause d'*erwath dabar*, mais il ne l'approuve pas.

En d'autres termes, en Dt 24, le divorce est reconnu juridiquement bien que son motif soit illégitime. Le sens du texte est le suivant : « Lorsqu'un homme divorce en invoquant *la mauvaise raison* que constitue l'indécence de sa femme, il s'ensuit les obligations ci-après... » Si la femme se remarie, elle se souille parce qu'elle ne respecte pas le pacte de « compagnonnage-dans-l'alliance ». Dans ce cas précis — où il y a divorce effectif, mais sans cause suffisante —, elle n'est pas libre de se remarier.

Signalons en passant que l'Ancien Testament n'interdit pas tout remariage. L'exemple de David et de Mikal le montre clairement. David s'est remarié avec elle, puisque le divorce de celle-ci d'avec Paltiel était légitime (2 S 3 ; 14-16 ; cf. 1 S 25 : 44). Ce que l'Ancien Testament interdit aussi bien que le Nouveau, c'est le remariage après un divorce illégitime. C'est pourquoi Moïse dit qu'une femme divorcée et remariée ne peut pas revenir auprès de son premier mari. Elle s'est souillée, et ce serait une abomination de le faire. Une autre solution, qui est implicite dans le texte du Deutéronome, est possible. Elle sera évidente en 1 Co 7 : 10-11.

Quand Jésus dit que le divorce expose la femme à l'adultère, il s'inscrit exactement sur la ligne du texte de Dt 24. Si la femme se remarie, elle se souille. Voilà à quoi peut conduire un divorce illégitime.

Le texte de Dt 24 traite seulement du divorce d'un homme. Mais cela signifie pas, comme le montre le Nouveau Testament, que l'homme ait une position privilégiée. Dans le passage de Marc qui est parallèle à celui de Mt 19, Jésus exprime, en effet, l'égalité de l'homme et de la femme devant les problèmes du divorce : « Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère envers la première, et si une femme répudie

son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère (Mc 10 : 11-12).

De même, l'apôtre Paul n'établit aucune différence entre l'homme et la femme en ce qui concerne la possibilité d'initier un divorce (« Si un frère... et si une femme... », 1 Co 7 : 12-13). Le divorce étant la rupture d'un contrat passé entre deux êtres égaux, les droits et les sanctions qui s'y rapportent ne sont pas réservés seulement aux hommes.

Le texte de base en la matière n'est pas Dt 24, mais Gn 2. Le divorce n'y est pas envisagé : l'homme et la femme sont une seule chair. Si la possibilité du divorce est admise, c'est à cause de « la dureté de votre cœur ». C'est la chute, l'entrée du péché dans le monde qui suscite des aberrations comme la dissolution du couple. La Bible dans son réalisme prend en compte cette possibilité et propose des règles destinées à empêcher des abus encore pires.

LA CLAUSE D'EXCEPTION

Si le divorce est une conséquence du péché, tous les divorces ne sont pas illégitimes. Dans l'enseignement de Jésus, il y a une exception à la règle de l'indissolubilité du mariage. Il s'agit de « la clause d'exception ». Cette clause est évoquée deux fois dans l'Evangile de Matthieu : Mt 5 : 32 et 19 : 9. Jésus interdit le divorce, et naturellement le remariage, sauf pour (cause d') infidélité (*porneia*).

Le mot *porneia* est souvent mal traduit par « infidélité » ou « adultère ». Cette traduction est celle du terme grec¹¹, qui a un sens beaucoup plus restrictif que *porneia*. En effet, l'adultère n'est qu'une violation de l'alliance du mariage par l'introduction d'une tierce personne, tandis que le *porneia* correspond à l'inconduite sexuelle en général, la fornication. Dans la Bible, ce terme recouvre l'inceste (1Co 5 : 1), l'homosexualité (Jude 7), la bestialité. Dans l'Ancien Testament, le terme hébreu équivalent peut signifier « prostitution » et aussi l'adultère (voir Jn 3 : 1, 2, 6, 8 où la femme mariée adultère est répudiée pour cause de *porneia*!).

Pourquoi Jésus a-t-il parlé de *porneia* et pas d'adultère (*morchao*) ? Parce que c'est le péché sexuel qui est visé et non pas ses conséquences.

D'aucuns pensent que Jésus limite son propos aux fiançailles. Le divorce serait permis en cas d'inconduite sexuelle après les

¹¹ Mc 10 : 11 emploie *moichonai* : Moichos, termes classiques pour l'adultère.

fiançailles, mais pas après le mariage. Cette thèse n'est pas soutenable. Jésus et les pharisiens ne parlaient pas des fiançailles. Le mot *pornéia* n'a pas ce sens restrictif¹². Le souci que traduit cette thèse est compréhensible : il correspond à la difficulté que certains éprouvent à imaginer qu'une règle ne soit pas absolue. Mais le texte est formel : une exception existe. D'ailleurs, par rapport à la pratique juive de l'époque (et cela explique peut-être la présence de cette notion dans l'Évangile de Matthieu, qui se préoccupe de comparer l'enseignement de Jésus et la Loi juive), « la clause d'exception » correspondait à un accroissement de rigueur par limitation des causes reconnues de divorce. Elle se présente de la même manière aujourd'hui où il est admis de divorcer pour cause d'incompatibilité. Ainsi, il ne faut être ni plus large, ni plus étroit que Jésus !

Notons bien, cependant, que le Seigneur n'estime pas que le divorce est obligatoire. Une permission, en effet, ouvre une possibilité et ne crée par une obligation. D'autres solutions son envisageables.

Une question se pose : comment se fait-il que Jésus ait accepté le divorce, alors que l'Ancien Testament prévoit la lapidation comme sanction de l'adultère ? Quand « la clause d'exception » est-elle apparue dans l'histoire d'Israël ? On ne le sait pas clairement, mais il semble que cela soit assez tôt. L'Ancien Testament lui-même, très strict au niveau du principe, ne préconise-t-il pas une certaine modération dans la détermination des sanctions, c'est-à-dire au niveau de la jurisprudence ? En effet, David a été réhabilité après son adultère et Dieu pardonne à son peuple infidèle. A cet égard, Jésus n'a pas innové.

UNE PREMIÈRE CONCLUSION

D'abord, un point difficile : Dieu permet le divorce. Cette notion n'est pas choquante si on la comprend correctement.

Le divorce résulte du péché. S'il n'y avait ni égoïsme, ni rancune, ni convoitise de la chair, il n'y aurait pas, en effet, de divorce. La Loi de Dieu, elle-même, prévoit la procédure à suivre. On sait que Joseph, un homme juste devant Dieu, quand il a su que sa fiancée était enceinte, a voulu rompre (*apolusai*) avec Marie¹³. Il y a, aussi, le cas des Israélites de la restauration (Esd 10) qui avaient épousé, contre la Loi de Dieu, des femmes

¹² Voir Jay E. Adams, *op. cit.*, pp. 55-56.

¹³ La question des fiançailles ne sera pas étudiée ici. Il suffit de dire que, dans l'Ancien Testament, les fiançailles ont un statut juridique beaucoup plus contraignant que de nos jours. D'une durée normale d'un an, les fiançailles ne devaient pas s'accompagner de relations sexuelles. Pourtant, pour les rompre, un billet de divorce était nécessaire (Mt 1 : 18 ; Dt 24 : 5 ; Gn 19 : 14 ; Dt 20 : 7).

étrangères. Esdras leur ordonne, de la part du Seigneur, de divorcer (vv. 11-44). Comment comprendre ce cas ?

Dans l'Ancien Testament, le peuple d'Israël est souvent accusé d'avoir un comportement spirituel infidèle à Dieu. Cette infidélité est due à « l'inconduite », à « la prostitution », à « l'adultère » (Ps 73 : 27 ; Os 1 : 2 ; 4 : 12 ; Ez 23 : 5 ; 16 : 15). Le texte de Jérémie (3 : 8) ajoute que Dieu a donné à son peuple une lettre de divorce¹⁴. S'agit-il d'anthropomorphisme ? d'image ? Quoi qu'il en soit, Dieu ne rompt jamais définitivement avec le peuple élu. Seulement, tous les appelés ne sont pas élus. Dieu a condamné à l'exil le peuple et, seul, le reste fidèle, le vrai Israël, est sauvé (Rm 9 : 6). Dans un certain sens, Dieu a agi avec les appelés comme s'il divorçait. Au temps d'Esdras, les Israélites ont suivi le modèle divin.

Ceci dit, il faut ajouter aussitôt que le divorce n'est jamais obligatoire. Il est parfois permis, et même conseillé. Le Seigneur Jésus dit que l'infidélité (*pornéia*) est une cause légitime de divorce, mais il n'oblige pas à y recourir nécessairement (Mt 19 : 9). L'apôtre Paul évoque aussi le cas du conjoint resté incroyant qui tient à rompre ; cela lui est permis, mais ce comportement n'est pas à ériger en règle (1 Co 7 : 10). Nous reviendrons sur ces textes.

Le divorce ne figure pas dans les ordonnances créationnelles ; il ne fait pas partie des structures et des normes sociales que Dieu a prévues lorsqu'il a créé l'homme et la femme. Le divorce est l'œuvre de l'homme. Pourtant la Bible reconnaît la réalité du divorce, permet le divorce et le réglemente, comme nous le verrons.

Le texte de Romains 7 : 2-3 semble poser un problème délicat. L'apôtre dit que la femme est liée, par la loi, à son mari tant qu'il est vivant et que, seule, la mort peut rompre ce lien. La règle est là, en effet. Mais ce passage de l'Ecriture ne soulève pas la question du divorce, mais celle toute différente de la loi en contraste avec le salut par grâce qui est en Jésus-Christ. L'apôtre n'est en contradiction ni avec Jésus (Mt 5 : 32 ; 19 : 9), ni avec lui-même (1 Co 7 : 15).

PAUL ET JÉSUS

En 1 Corinthiens 7, l'apôtre Paul semble contredire ce que nous avons déjà vu. Il admet une deuxième raison exceptionnelle pour le divorce : « Si le non-croyant se sépare (*choridzo*), qu'il se sépare ; le frère ou la sœur n'est pas lié (*ou dedoulosai*) en pareil

¹⁴ Voir aussi Jn 3 : 1 ; Es 50 : 1 ; Os 1 : 9 ; 2 : 2.

cas » (v. 15). Le terme *choridzo* est bien une rupture légale et non une « séparation amiable », comme nous l'avons vu.

La Bible est précise et claire : on est célibataire, marié ou divorcé. Il n'y a pas, mis à part les fiançailles, d'étape intermédiaire : celle d'une séparation des époux dans un souci de paix. Le plus souvent, ceux qui se séparent sans divorcer, et demeurent sans se réconcilier, ont l'air d'éviter les problèmes que pose un divorce, alors qu'en fait, ils les amplifient.

Il semble, parfois, qu'une séparation temporaire pourrait favoriser une réconciliation future. Cela ne se vérifie que rarement. C'est en les affrontant et non en les éludant que les problèmes du couple se résolvent.

Il a souvent été dit que, dans ce passage, l'apôtre Paul ne transmettait pas la révélation de Dieu, mais qu'il donnait seulement un bon conseil. Cette conception est irrecevable pour plusieurs raisons. D'abord, toute la lettre aux Corinthiens, puisqu'elle fait partie du Canon, est revêtue de l'autorité divine (voir 2 P 3 : 16 ; 1 Co 14 : 37-38). Aussi, Paul parle-t-il en qualité d'apôtre quand il s'adresse officiellement aux Eglises. Il n'a sûrement pas l'idée de donner quelques bons conseils personnels (1 Co 2 : 16). Les expressions énigmatiques « non pas moi, mais le Seigneur », et « ce n'est pas le Seigneur, c'est moi qui le dis » se réfèrent au mode de révélation apostolique expérimenté par Paul. Dans le premier cas, quand il parle de la réconciliation après la rupture (vv. 10-11), il interprète les paroles reçues de Jésus-Christ. Dans le deuxième cas, il s'exprime sur une situation nouvelle, qui n'a pas été envisagée dans les paroles de Jésus, à savoir celle d'un couple mixte (vv. 12-16). Son autorité apostolique et infaillible n'en est pas moins grande dans ce cas-là.

Une situation nouvelle est apparue, en effet, à cette étape de l'histoire de la rédemption. A la suite de l'évangélisation des païens, il était devenu possible que des conjoints ne soient pas d'accord à propos du message kérygmatische. L'Eglise de Corinthe connaissait plusieurs cas de mariage mixtes où un seul des conjoints avait accepté l'Evangile. Que faire dans ce cas ? Rester ensemble à tout prix ? L'enseignement paulinien ne contredit pas celui de Jésus puisqu'il s'applique à une situation totalement nouvelle.

Il faut distinguer entre les deux réponses de Paul. La première (vv. 10-11) se rapporte au cas d'un couple de croyants. Là, l'apôtre confirme l'enseignement vétéro-testamentaire. Ne vous séparez pas en divorçant¹⁵. C'est le premier mot d'ordre : ne divorcez pas.

¹⁵ Si l'apôtre avait voulu dire qu'ils étaient toujours mariés, il aurait ajouté ce qu'il avait indiqué plus haut : « que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit » ; les rapports sexuels sont obligatoires pour les conjoints, ce qui n'est pas le cas pour les divorcés.

Si vous en venez à divorcer — ce que vous n'auriez pas dû faire — ne compliquez pas les choses en vous remariant avec un autre. Il vaut mieux envisager une autre solution : la réconciliation. C'est le deuxième mot d'ordre.

Autrement dit, ne divorcez pas, mais si vous commettez l'erreur de divorcer, le divorce est effectif. Vous n'êtes plus « mariés au regard de Dieu ». Vous êtes *agamos* - non mariés. Etant dans cet état, ne vous remariez pas avec un autre. Cela s'harmonise parfaitement avec le texte de Dt 24 : vous vous souillerez en le faisant. Le remariage avec un autre est un adultère et la réconciliation avec le premier conjoint devient impossible (Dt 24 : 4). Non seulement vous serez impurs, mais vous fermez la route à toute restauration de la vie conjugale.

Il en va naturellement tout autrement si le divorce est légitime, c'est-à-dire s'il a pour cause la *pornéia*. L'apôtre suppose que ses lecteurs connaissent l'enseignement de Jésus sur ce point. Il se contente de rappeler l'essentiel de ce qui concerne le divorce illégitime.

Il va de soi que cette réconciliation revêtira la forme d'un nouveau mariage. Bien qu'illégitime, un divorce n'en est pas moins un vrai divorce. Ceci est fondamental, nous l'avons vu. S'il y a eu divorce, pour quelque cause que ce soit, la seule procédure envisageable est celle d'un remariage.

Ces paroles de Paul sont souvent mal comprises. Nombreux sont ceux qui, après avoir eu des problèmes dans leur couple, se séparent ou divorcent sur le mode amical, et en restent là, sans chercher ni à se réconcilier, ni à se remarier. Ils s'installent dans une situation incertaine, comme s'il n'y avait aucune solution pour eux. Ils connaissent des problèmes de solitude, éventuellement d'incontinence, et assurément de culpabilité. Pourtant plusieurs issues existent, soit le divorce légitime, soit la réconciliation (avec l'aide de la discipline de l'Eglise).

La seconde réponse de Paul traite du mariage mixte (vv. 12-16). Puisque rien n'a été dit du vivant de notre Seigneur, le mode de révélation vient à l'apôtre par un autre moyen (Jn 16 : 13). « Aux autres », c'est-à-dire à ceux qui vivent avec un conjoint non chrétien¹⁶, Paul dit les choses suivantes : ne cherchez pas à divorcer ; si votre conjoint incroyant veut bien continuer à vivre avec vous, ne divorcez pas (vv. 12-13). Et Paul donne un nombre de raisons importantes à l'appui de son instruction. Le membre incroyant du couple est béni, et même « sanctifié » par son alliance. Il entre dans la sphère privilégiée qui le place dans la lumière de Dieu. Sa conversion n'est pas garantie mais possi-

¹⁶ Il s'agit nécessairement de personnes ayant accepté l'Evangile après leur mariage. Autrement, le mariage aurait dû être contracté dans le Seigneur (7 : 39).

ble (v. 16). Et les enfants sont comme les enfants de l'alliance. ils sont « saints »¹⁷.

Mais (v. 15) si le *non-croyant* veut divorcer, il faut le laisser faire et ne pas s'y opposer. Paul dit bien « qu'il se sépare » (*choridzo*). Autrement dit, acceptez le divorce. Le conjoint chrétien, dans ce cas, n'est plus lié ; l'alliance est rompue¹⁸. Les raisons de cette volonté du non-croyant ne sont pas énumérées. Le sentiment de solitude est probable. Mais il n'est pas le seul. Une incompatibilité s'établit sans doute à plusieurs niveaux entre le conjoint croyant et celui qui est incroyant. Le texte ne dit pas qu'il doive y avoir une « bonne » raison à cette séparation. Il faut seulement que ce soit le conjoint non-chrétien qui prenne la décision et le conjoint chrétien n'est plus lié.

Dans un tel cas, le remariage du croyant ne cause pas de souillure. N'étant plus lié, le frère est libre de se remarier, mais seulement « dans le Seigneur » (v. 39). Une réconciliation est impossible à moins que le conjoint non-chrétien ne se convertisse. Dans cette dernière hypothèse, comme dans le cas prévu au v. 11, un nouveau mariage devra être célébré.

LE REMARIAGE

Il n'y a rien dans la Bible contre le principe du remariage. Au contraire, quand la situation le mérite, nous y sommes encouragés et même obligés. Romains 7 : 3 précise que la femme est « libérée de la loi » si son mari meurt, et « qu'elle n'est donc pas adultère en devenant la femme d'un autre ». Paul dit aux veuves jeunes de se marier et de fonder un autre foyer (1 Tm 5 : 14). Il recommandera même aux veuves, traversant une période de crise comme celle que connaissaient les corinthiens, « qu'elles se marient » si elles manquent de continence (1 Co 7 : 8-9). Il n'y a, donc, ni obligation, ni interdiction¹⁹.

Et si la personne qui veut se remarier est divorcée ? La question est délicate, mais elle mérite de retenir l'attention. La Bible envisage la possibilité d'un remariage légitime après divorce : « Es-tu lié à une femme, ne cherche pas à rompre ce lien : n'es-tu pas lié à une femme, ne cherche pas de femme. *Dans le cas où tu*

¹⁷ Dans la discipline Réformée, c'est pour cette raison qu'il est admis de baptiser les enfants dont, seulement, un des parents est chrétien.

¹⁸ Le terme *doulo* est très fort. Il évoque un lien du type de l'esclavage. Quand l'incroyant divorce, il n'y a plus « d'esclavage ». L'autre est libre.

¹⁹ Une question se pose aussi : qu'en est-il du mariage, dans le ciel ? On sait très peu de choses à ce sujet, en dehors de la discussion entre les sadducéens et Jésus à propos de la résurrection (Mt 22 : 23-33). Ce passage ne traite d'ailleurs pas du statut du mariage dans le ciel, mais du droit de rachat d'une femme. Dans sa réponse, Jésus ne fait, en effet, nulle mention du statut légal des époux. On peut, cependant, penser que cet entretien, loin de contredire la norme du mariage à vie, aurait plutôt tendance à la confirmer.

te marierais, tu ne pècherais pas » (1 Co 7 : 27-28). Qu'il s'agisse, là, de divorce est évident à cause de l'utilisation du verbe *puo* ; d'ailleurs une autre interprétation est exclue.

Il est exact que, dans certaines circonstances, il est interdit aux divorcés de se remarier. Dans l'Ancien Testament, les prêtres ne pouvaient pas, pour des raisons cérémonielles, épouser une veuve ou une femme divorcée (Ez 44 : 22). Et nous avons déjà analysé le remariage qui souille, selon l'enseignement de Jésus (Mt 5, 19, etc.). Mais toute personne divorcée pour une raison légitime est en droit de se remarier.

Dans la pratique, pourtant, les choses sont souvent moins simples. Supposons qu'une personne ait divorcé illégitimement (pour une raison telle que l'incompatibilité d'humeur, en dehors des règles autorisant le divorce) et que son ex-conjoint se soit remarié ; que doit-elle faire ? Deux choses : d'abord, demander pardon au Seigneur pour son divorce illégitime ; ensuite, se remarier, si elle le souhaite, avec un croyant (1 Co 7 : 39) car le remariage de son premier conjoint constitue un cas de *pornéia*, un adultère qui rend son divorce légitime. On pourrait multiplier les exemples. Mais les principes sont clairs. Il faut seulement veiller à les appliquer convenablement malgré la complexité des situations.

LA DISCIPLINE DE L'EGLISE

On oublie souvent que, dans un certain nombre de cas, il serait hautement souhaitable de laisser jouer la discipline de l'Eglise, telle qu'elle est présentée en Mt 18, principalement. Quand des troubles apparaissent dans un foyer, il faudrait faire appel à l'Eglise, plutôt que d'en venir tout de suite au divorce.

Le texte de Mt 18 : 15-18 est, en effet, négligé aujourd'hui dans l'Eglise. Pourtant, fidèlement appliqué, il pourrait éviter bien des difficultés. La discipline a pour premier but de secourir, d'aider ceux qui sont en position de faiblesse. En cas de divorce, les personnes victimes se croient souvent dans une situation sans issue, et souffrent en silence dans le cadre familial perturbé, tandis que l'Eglise, de son côté, n'ose pas se manifester et assumer ses responsabilités. Il appartient, cependant, aux anciens de l'Eglise de « lier » et de « délier »... ce qui suppose, naturellement, une qualification spirituelle (1 Tm 3 : 1-7).

Le processus prévu par la discipline, dont la fonction est aussi d'aider à clarifier les choses, comprend trois étapes énumérées en Mt 18, et destinées essentiellement à susciter la repentance et la réconciliation. En cas d'échec, le constat est fait que l'offenseur est un païen et, qu'à ce titre, il n'appartient plus à la communion de l'Eglise.

Cette procédure est destinée à secourir les conjoints dans une passe difficile de leur mariage. Dans le premier cas de figure, il y a repentance et réconciliation dans le ménage, tout finit bien. Dans le deuxième, au terme de la procédure, le conjoint qui s'est endurci est déclaré païen, et le couple entre dans la catégorie prévue en 1 Co 7 : 12-16. Une rupture est alors légitime.

Qu'en est-il d'une personne incroyante qui, après avoir divorcé, devient chrétienne ? Il faudrait, naturellement, examiner chaque situation particulière, car les variantes sont multiples. Envisageons le cas d'une personne divorcée illégitimement et non-remariée ainsi que son ex-conjoint : il y a possibilité et même devoir de réconciliation en vue d'un remariage. La Loi de Dieu n'existe pas uniquement pour les chrétiens ; cependant l'apôtre Paul interdit au croyant d'épouser un incroyant. Il faudra donc prévoir une action d'évangélisation avec l'application de la discipline de l'Eglise, et attendre les effets souhaités. Si tout va bien, la conversion sera suivie de réconciliation et le remariage interviendra. Dans l'hypothèse inverse, c'est-à-dire si la personne refuse la conversion-réconciliation, l'Eglise tranchera que l'ex-conjoint est un païen et que, selon 1 Co 7 : 15, le divorce est légitime.

Question pratique : qu'en est-il de la liturgie de mariage utilisée ? Faut-il en prévoir une particulière en cas de second mariage après divorce (légitime) ou décès du premier conjoint ? Rien n'y oblige. Si le remariage est légitime du point de vue biblique, pourquoi les conjoints seraient-ils indignes de bénéficier d'une belle cérémonie nuptiale ? Cependant certaines circonstances personnelles peuvent amener un couple à souhaiter une liturgie modifiée dans le sens de la sobriété.

CONCLUSION

Le divorce, même s'il est obtenu pour des raisons illégitimes, n'est pas un péché impardonnable. En cas de divorce légitime, la seule chose qui a besoin d'être pardonnée, c'est la faute qui l'a provoquée. Les divorces illégitimes appellent réparation. Quoi qu'il en soit, le divorce ne constitue pas un péché sans rémission. Dieu pardonne toutes les fautes (Mt 12 : 31 ; 1 Co 6 : 9-11). Malgré cela, il reste que, dans l'Eglise, on a souvent plus de mal à accepter un divorcé qu'un ancien drogué !

D'aucuns pensent que ce pardon possible est de nature à encourager le divorce : se débrouiller de façon pragmatique d'abord, et chercher la grâce de Dieu après, comme garantie. Ce raisonnement vaut pour tous les péchés ! Romains 6 rappelle que le croyant, uni au Christ, ne se rendra pas de nouveau l'esclave de ses anciennes habitudes.

L'objectif de tout l'enseignement biblique sur le comportement humain est la fidélité vis-à-vis de Dieu, une vie conforme à sa volonté et vécu dans sa paix : « Dieu nous a appelés à vivre dans la paix » dit l'apôtre (1 Co 7 : 15).

Il y aurait, assurément, encore beaucoup de choses à dire sur diverses autres situations complexes. Les problèmes relatifs aux rapports entre la loi civile et l'Eglise ont été laissés de côté, de même que certains aspects personnels ou psychologiques relevant de l'éthique du divorce et du remariage. Seuls ont été exposés, dans ces pages, quelques principes destinés à guider et à permettre d'être artisan de paix. Chemin faisant, la nature du mariage a été rappelée. C'est en connaissant l'œuvre de rédemption de Dieu que les époux peuvent mener leur vie de couple dans la joie et dans la paix du Seigneur.

CARREFOUR THÉOLOGIQUE

du 14 au 16 février 1986

La Faculté organise, en février 1986, un quatrième carrefour. Elle souhaite, de nouveau, offrir une occasion de mieux connaître la Parole du Seigneur, de réfléchir à la manière de le servir mieux et d'accroître la communion fraternelle entre chrétiens venant de milieux ecclésiastiques différents.

Elle est heureuse de pouvoir compter sur la présence, notamment, du professeur Etienne Martin qui enseigne la cytologie à l'hôpital du Kremlin-Bicêtre dans la région parisienne, et des docteurs D. Boggetto et J. Ceccaldi.

Le thème de ce carrefour est :

LA VIE ET LA MORT DANS L'ETHIQUE MÉDICALE AUJOURD'HUI

Renseignements et inscriptions à la Faculté de Théologie Réformée, 33, avenue Jules-Ferry F-13100 Aix-en-Provence.

Ethique et homosexualité

Christian ROUVIÈRE

L'augmentation importante des publications relatives à l'homosexualité est un fait facile à constater dans la littérature théologique récente. Cela ne saurait surprendre quiconque prête un tant soit peu d'attention aux mouvements de la culture. Car, après avoir connu des siècles d'occultation, le discours sur la sexualité tend à devenir un trait distinctif des sociétés contemporaines. Selon un phénomène de réaction bien classique, nous assistons à présent à une intense polarisation de l'attention sur tout ce qui a trait de près ou de loin au sexuel. L'ambiance est à la libération, à la dénonciation des tabous, au refus du non-dit. Au silence le plus pesant succède souvent la logorrhée euphorisante.

Beaucoup souhaitent intégrer la question de l'homosexualité à une problématique plus générale, celle de la souveraine dignité de la personne humaine. C'est pourquoi le droit à la différence sexuelle est revendiqué comme une évidence, comme découlant des droits de l'homme et du citoyen. La modification de la législation dans le monde occidental participe de ce refus de toute discrimination. L'extension du mouvement *gay* est servie par quantité de facteurs œuvrant de façon concomitante. Par exemple, les sciences humaines sont mises à contribution et jouent à cet égard un rôle considérable. Elles intègrent leur composante spécifique à l'atmosphère générale, faite de libéralisme et de permissivité et acclamée sous le nom de tolérance. Car la société moderne se veut éclairée et affranchie de l'obscurantisme du passé. Elle tend ainsi à imposer, au nom de la convivialité obligatoire, l'acceptation de l'homosexualité comme variante légitime, alternative acceptable à l'hétérosexualité. Il n'en faut pas plus pour émouvoir certains théologiens et pasteurs, toujours soucieux d'être « à l'écoute du monde » : voulant faire œuvre de progrès, ils s'efforcent une fois encore de justifier à leur tour les mouvements passionnats du *Weltgeist*. C'est ainsi qu'à la condamnation ont succédé l'acceptation, puis l'admiration et l'enthousiasme.

Pour nous, notre principal souci est non pas d'être à l'écoute du Monde, mais à l'écoute de la Parole de Dieu. Face à ces errements qui se donnent pour des percées et en présence de fourvoiements célébrés comme des avancées décisives, les chrétiens ne sauraient demeurer silencieux. La fréquence accrue des publications afférentes à notre sujet, relevée ci-dessus, montre à l'évidence que la prise de conscience a effectivement eu lieu. Aussi, le présent article est-il dénué de prétentions ; l'essentiel ayant déjà été dit par d'excellents auteurs, il se veut un modeste rappel de la réflexion générale.

I TERMINOLOGIE

Le terme *homosexualité* a été forgé en 1869 par un médecin hongrois, le Dr Benkert. Selon la formule la plus courante, l'homosexualité consiste en l'attriance pour les représentants du même sexe que soi. Ainsi, Fay y voit un comportement lié à « l'appétence pour l'individu du même sexe ». Mais une telle approche, si elle satisfait les besoins du langage populaire, s'avère cependant à l'examen insuffisante et non-critique. L'étude scientifique, pour faire usage de l'outil statistique, a besoin d'affiner la définition couramment proposée. Le concept de base demeure certes centré sur le choix de l'objet, mais il s'agit de savoir s'il convient de prendre en compte des données minimales ou maximales. En bas de l'échelle se situe le fantasme accompagnant la pratique masturbatoire ; en haut prend place l'actualisation au cours d'un rapport effectif. Dans ce cas, on obtient par exemple la définition du rapport Kinsey : « Un homosexuel est un individu qui a eu des contacts l'ayant conduit à l'orgasme avec un représentant de son propre sexe ». Un degré de spécification est ainsi franchi. On peut néanmoins affiner encore le concept, en vue de sa modélisation et de son traitement statistique. D'autres notions interviennent alors. L'âge en est une : on peut ne considérer que la pratique intervenant après dix-huit ans. A son tour, l'identité est aussi une notion d'importance. Elle signifie la reconnaissance explicite par le sujet de son appartenance à la communauté homosexuelle, voire son acceptation comme tel par le milieu concerné, etc. La fréquence prête également à des distinctions ultérieures. A ce titre, D.G. Brown (1958) a proposé de maintenir la distinction entre homosexualité et *inversion* : le premier terme est réservé à une pratique, à un comportement ; le second renvoie à une disposition, à une structure globale de la personnalité. Dans le même ordre d'idées, certains auteurs parlent d'homosexualité *centrale* ou *périphérique*. Il est clair que de telles formulations impliquent la problématique philosophique classique de l'inné et de l'acquis. Chacun sait enfin que l'on dénomme *lesbianisme* ou *saphisme* l'homosexualité féminine, par allusion à la poétesse Sapho, originaire de Lesbos, célèbre pour sa célébration littéraire de l'amour des jeunes filles.

II LE FAIT ANTHROPOLOGIQUE

L'observation ethnologique permet d'établir le caractère universellement répandu de l'homosexualité. Elle montre en outre que chaque culture adopte une attitude spécifique allant du refus et de la pénalisation à la franche acceptation. Le modèle grec constitue depuis toujours l'exemple type d'intégration so-

ciale, sous la forme institutionnalisée de la *pédérastie*. Celle-ci, on s'en souvient, se présente essentiellement comme une relation de type pédagogique, unissant l'érastré ou amant à l'éromène, ou aimé. Le premier doit être un adulte de moins de quarante ans, le second est un éphète, un adolescent prépubère de condition libre. La liaison prenait fin, selon le dire bien connu de Plutarque, à l'apparition de la première barbe : « un poil suffit à couper cette liaison en deux comme un œuf ». Une telle relation possédait, dans l'esprit des Grecs, une visée éducative fondée sur un amour véritable. Précisément, cette dimension affective est déterminante. Lorsqu'elle fait défaut, la pédérastie se voit condamnée. On peut dire, de façon générale, que l'homosexualité à Athènes était codifiée et son développement canalisé. Dès lors, toute forme de coercition sexuelle, les relations entre adultes, la prostitution d'un homme libre, autant de faits incompatibles avec le projet pédagogique, étaient sévèrement condamnés. Hors ce cadre, on connaît l'existence d'une homosexualité militaire : des couples homosexuels existaient dans les armées, beaucoup laissant le souvenir d'une bravoure incomparable.

A Rome, l'homosexualité est également tolérée. La marge de manœuvre est relativement étroite : l'homme libre adulte ne peut la pratiquer qu'avec un jeune esclave. La relation entre hommes de condition libre tombe sous le coup de la loi. Les *pueri* sont les esclaves destinés au plaisir ; les *officiosi* opèrent dans les établissements de bains, tandis que l'on trouve des prostitués mâles dans les lieux publics.

De ce modèle gréco-latin beaucoup tiennent à donner une image idéalisée. Et certes, des textes tels le *Banquet* de Platon ou, dans une moindre mesure, le *Satiricon* de Pétrone, jouent dans ce sens. C'est dans le *banquet* qui figure le mythe primordial, chargé de fonder l'amour inné des hommes les uns pour les autres. Selon Platon, « l'amour recompose l'antique nature, s'efforce de fondre deux êtres en un seul, et de guérir la nature humaine »¹. L'amour socratique possède donc une histoire littéraire prestigieuse. Mais force est de constater, à la suite de nombreux chercheurs, que sa pratique est demeurée limitée, en Grèce antique, à une classe de privilégiés. Les milieux libres concernés représentaient environ le dixième de la population totale.

Enfin, parallèlement à une homosexualité de type pédagogique, l'enquête ethnographique révèle une homosexualité de type *initiatique*. Celle-ci est le propre des cultures chamaniques. En effet, le chaman présente la particularité de se travestir en femme. Il assume subséquemment la condition sexuelle qui en résulte. Certaines sociétés utilisent en outre la pratique homosexuelle lors des rites d'initiation marquant la période de puberté.

¹ *Le Banquet*, 191 d. trad. E. Chambry.

III L'APPROCHE MODERNE

Pour la psychologie contemporaine, le comportement homosexuel semble ne relever que circonstanciellement de la pathologie. Il ne la rencontre, dirons-nous, que de façon tangentielle. L'homosexualité ne relève pas de la psychiatrie, elle n'est aucunement liée, en tant que telle, à un désordre mental. Chez tel ou tel individu, elle peut coexister avec une tableau psychopathologique, à titre d'une des composantes de la personnalité globale.

La sociologie observe, quant à elle, l'universalité déjà évoquée du fait homosexuel. Chaque culture fixe ses propres normes visant à socialiser, à intégrer le phénomène. Suivant la civilisation considérée, la marge de manœuvre sera plus ou moins grande. La permissivité absolue est une vue de l'esprit. L'homosexualité s'exprime toujours dans un cadre institutionnalisé ; hors de celui-ci la réprobation, voire la sanction est prononcée. Les lois romaines, telles la *Scantinia* et la *Julia de adulteriis*, sanctionnent la relation sexuelle avec un homme de condition libre.

On peut dire, par conséquent, que la pratique homosexuelle n'est pas de nos jours taxée de pathologique. Elle ne constitue pas une maladie. Sans doute, observe-t-on, certains individus sont-ils plus perméables que d'autres à la pression sociale. Ils sont, dès lors, susceptibles de développer des symptômes névrotiques, procédant par exemple d'une culpabilité liée à la réprobation sociale de leur comportement. De semblables névroses sont donc secondaires, c'est-à-dire réactionnelles.

L'éthologie étudie les cas répertoriés dans le monde animal. Il est vrai que chez certains animaux on note une inversion du rôle sexuel. Le mâle adopte la posture de présentation, tandis que la femelle adopte l'attitude de monte. De nombreuses études ont été consacrées à l'examen de l'inversion chez diverses espèces de singes. Mais il semble pour le moins délicat d'interpréter ces données par analogie avec les schémas humains. Ici, la *fonction* joue un rôle éthologique central. On conviendra d'analyser l'inversion chez le mâle comme une attitude de soumission, impliquant l'apaisement. Il semble que chez la femelle l'inversion se présente comme une activité ludique.

Du point de vue de la psychanalyse, Freud aborde la question de l'homosexualité principalement dans les *Trois essais*. Il la discute sous le nom d'inversion au cours du premier essai, consacré aux « aberrations sexuelles ». A partir des notions d'objet sexuel et de but sexuel, il propose une approche nosologique. A ce titre, il distingue entre les perversions d'objet et les perversions de but, l'inversion entrant dans la première de ces catégories. Il établit en outre une différence entre invertis absolus et invertis occasionnels. La terminologie adoptée parle pour elle-même. Freud observe, en effet, que « l'inversion semble

avoir existé chez les uns aussi longtemps que la mémoire peut atteindre. Chez d'autres, elle s'est manifestée à un moment déterminé, avant ou après la puberté. Cette caractéristique sexuelle peut se conserver toute la vie, ou bien disparaître momentanément ; elle peut n'être qu'un épisode vers une évolution normale. Elle peut enfin apparaître tardivement, après une longue période de sexualité normale »².

Freud examine également la problématique traditionnelle de l'inné et de l'acquis. Il observe, à ce propos, que l'existence d'invertis occasionnels, ainsi que l'effet suppressif de la suggestion hypnotique, se concilient mal avec l'hypothèse du caractère congénital. Mais l'autre hypothèse fait, elle aussi, difficulté. C'est pourquoi « l'on est conduit à supposer que l'alternative entre le caractère congénital et le caractère acquis n'épuise pas l'ensemble des faits, ou ne s'adapte pas aux différentes modalités de l'inversion »³. Ce point demeure donc un indécidable à ce stade de l'enquête.

Mais la psychanalyse va plus loin. Elle postule, en outre, l'existence d'une sorte d'hermaphrodisme psychique. Selon cette ligne de pensée, tout individu présenterait une sorte de disposition générale à la *bisexualité*. Sous l'effet de certains facteurs, une des deux composantes seulement s'actualiseraient. De ce concept découlent celui, corollaire, d'*homosexualité latente*. Pour Freud, dans la psychogenèse c'est le choix homosexuel qui précède le choix hétérosexuel, avant de subir le mécanisme du refoulement. Dès lors, l'inversion ne se présente pas comme une maladie, mais comme le résultat d'un arrêt de développement. Le concept de *fixation*, lié à celui de narcissisme, intervient ici de façon conjointe avec celui d'un Oedipe mal résolu. On notera sur ce point précis que le recours à une telle notion de fixation implique tout de même la reconnaissance de la nature pathologique de l'inversion chez l'adulte. Il convient cependant d'éviter ici une faute de lecture : du point de vue freudien, l'inversion ne saurait être discutée purement et simplement dans la catégorie de la perversion. Freud écrit de façon limpide : « On peut dire que, chez aucun individu normal, ne manque un élément qu'on peut désigner comme pervers, s'ajoutant au but sexuel normal ; et ce fait seul devrait suffire à nous montrer combien il est peu justifié d'attacher au terme de perversion un caractère de blâme »⁴. La conclusion logique de cette conception s'exprimera ainsi : « La psychanalyse se refuse absolument à admettre que les homosexuels constituent un groupe ayant des caractères particuliers, que l'on pourrait séparer de ceux des autres individus ».

² Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. B. Reverchon-Jouve, Paris, Gallimard, coll. Folio-essais, 1985, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 28.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

dus »⁵. D'une façon générale, selon Freud la perversion subsiste à l'état de traces dans toute sexualité dite normale : « C'est ainsi que, pour la psychanalyse, l'intérêt sexuel exclusif de l'homme pour la femme n'est pas une chose qui va de soi et se réduisant en quelque sorte à une attirance d'ordre chimique, mais bien un problème qui a besoin d'être éclairci »⁶.

La psychanalyse, est-il besoin de le rappeler, a subi des apports théoriques considérables depuis Freud. Les nuances d'école sont fort nombreuses et leur discussion n'entre pas dans le cadre restreint de notre essai. Signalons toutefois que les critiques ont principalement porté sur les notions de bisexualité et d'homosexualité latente.

IV LE PROBLÈME ÉTIOLOGIQUE

L'origine de l'homosexualité demeure, il faut bien le dire, une énigme scientifique non encore résolue. La recherche s'est développée à cet égard selon deux axes de coordonnées : psychologique et biologique. On rappellera ici l'essentiel.

Sous l'influence de la théorie freudienne ci-dessus évoquée, les chercheurs se sont consacrés à l'examen des facteurs familiaux. Il est très curieux de constater à quel point les résultats des enquêtes statistiques sont divergents. Néanmoins, le rôle central est naturellement dévolu aux perturbations affectant le milieu familial. Ainsi, selon une enquête, nombreux sont les homosexuels ayant perdu leur père avant l'âge de quinze ans. Dans tous les cas, la détérioration des rapports affectifs joue un grand rôle : les homosexuels présenteraient un attachement excessif à l'égard de la mère et rejettentraient le père. La tradition psychanalytique met en outre l'accent sur la figure d'un père distant et n'assumant pas son rôle. La mère apparaît, quant à elle, accaparante, possessive et hyperprotectrice. Pour Freud, « l'absence d'un père énergique dans l'enfance favorise souvent l'inversion »⁷.

L'approche biologique développe le second axe des recherches. Les investigations qui ont été entreprises démontrent de façon irréfutable l'absence de déterminisme génétique. En effet, le sexe chromosomique des invertis est régulièrement en accord avec leur sexe biologique. Il n'y a pas d'anomalies chromosomiques notables.

Une autre problématique propre à la biologie est celle de l'existence éventuelle de désordres hormonaux. Rappelons au

⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁶ *Id.*, p. 162.

⁷ *Ibid.*, p. 163.

lecteur que les *hormones* sont des substances élaborées par les glandes endocrines et circulant dans le sang ; elles exercent une action spécifique sur certains organes. De façon plus précise, les *androgènes* régissent, en tant qu'hormones stéroïdes mâles, la formation des caractères sexuels masculins. Citons la *testostérone* comme principal androgène. A leur tour, les *œstrogènes* sont les hormones stéroïdes caractéristiques des cycles d'ovulation chez la femme.

Les bilans hormonaux pratiqués sur les homosexuels ont donc essentiellement consisté en mesures du taux de testostérone. Cette hormone joue un rôle dès le stade intra-utérin, en intervenant dans la différenciation sexuelle, c'est-à-dire dans l'apparition des caractères sexuels primaires et secondaires. Or, les résultats obtenus ne sont nullement décisifs. Bien plus, ils s'avèrent fortement divergents : on a ainsi trouvé des taux soit supérieurs, soit inférieurs, soit égaux à la normale. Quoi qu'il en soit, ces analyses ne permettent pas de conclure en faveur d'un déterminisme hormonal.

Rappelons encore les recherches entreprises afin de déterminer si certains troubles dus à des aberrations chromosomiques ne prédisposaient pas à l'homosexualité. A cet égard, on nomme *hétérochromosomes* les chromosomes sexuels. L'homme possède 23 paires de chromosomes : les hétérochromosomes forment la vingt-troisième paire. Le *caryotype* signe les caractéristiques de l'espèce : la femme possède une formule XX, l'homme une formule XY. Cela posé, on évoque le *syndrome de Klinefelter*, de type XXY, dans lequel intervient un *hypogonadisme*, une insuffisance de sécrétion hormonale. Un trouble approchant est constitué par le *syndrome de Turner*, lequel réalise une agénésie des ovaires et présente un caryotype XO. Les travaux entrepris dans cette perspective donnent une fois encore des résultats négatifs. Et de fait, dès 1947, Heller et Maddock n'avaient trouvé qu'un seul cas d'homosexualité sur un échantillon de trois cents sujets atteints d'hypogonadisme.

Les diverses données que nous venons de rappeler succinctement imposent une conclusion : l'homosexualité est due à des facteurs psychologiques et sociaux plutôt qu'à des facteurs relevant de la biologie. Ainsi, l'homosexualité n'est pas une maladie psychiatrique ou une tare génétique. On ne saurait pourtant la banaliser, la « naturaliser » en la comparant au fait d'être daltonien ou gaucher.

V L'ENSEIGNEMENT BIBLIQUE

La Sainte Ecriture nous révèle avec clarté le caractère inacceptable de la pratique homosexuelle. Bibliquement, l'inversion constitue un *péché*. Il est aisé de considérer ce que l'Ecriture

déclare, avant d'examiner ce que d'aucuns veulent à toutes forces lui faire dire.

Les principaux textes de l'Ancien Testament sont les suivants :

— Lévitique 18 : 22 stipule : « Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme. C'est une horrible pratique. »

— Lévitique 20 : 13 reprend la même idée et précise la sanction : « Si un homme couche avec un homme comme on couche avec une femme, ils ont commis tous deux une horreur ; ils seront punis de mort : leur sang retombera sur eux. »

On trouve ensuite deux récits présentant un certain isomorphisme : celui de Genèse 19 et celui de Juges 19.

— Genèse 19 décrit les corruptions régnant à Sodome et à Gomorrhe. Le verset 5 décrit les Sodomites bien nommés recherchant la relation homosexuelle avec les deux étrangers hébergés par Loth, neveu d'Abraham : « Ils appellèrent Loth et lui dirent : Où sont les hommes qui sont entrés chez toi cette nuit ? Fais-les sortir vers nous pour que nous les connaissions. » Le sémitisme « connaître » indique sans ambiguïté l'union sexuelle. Loth ne s'y trompe d'ailleurs pas et déclare au verset 7 : « Mes frères ! je vous en prie, ne faites pas le mal ! »

— Juges 19 relate un événement similaire. Un Lévite est menacé d'agression homosexuelle alors qu'il se trouve de passage dans la ville de Guihéa. Ici aussi on réclame à son hôte, au verset 22 : « Fais sortir l'homme qui est entré chez toi, pour que nous le connaissions. » La réaction de refus est identique : « Non, mes frères, ne faites pas le mal, je vous en prie. »

Le Nouveau Testament maintient la condamnation des pratiques homosexuelles.

— En Romains 1, Paul définit l'inversion comme *contra naturam*. On lit au verset 27 : « Les hommes, abandonnant les relations naturelles avec la femme, se sont enflammés dans leurs désirs, les uns pour les autres ; ils commettent l'infamie, homme avec homme, et reçoivent en eux-mêmes le salaire que mérite leur égarement. »

— En I Corinthiens 6, aux versets 9 et 10, l'homosexualité est mise en parallèle avec d'autres vices : débauche, idolâtrie, adultère, vol, ivrognerie, etc. Ceux qui s'y adonnent « n'hériteront pas le Royaume de Dieu ».

— I Timothée 1 : 10 range également les homosexuels aux côtés des impies, des sacrilèges, des profanes, des parricides, des meurtriers, des trafiquants d'esclaves, des menteurs et des parjures, « tout ce qui est opposé de la saine doctrine ».

— On lit enfin au verset 7 de l'épître de Jude : « Sodome et

Gomorrhe et les villes voisines — qui se livrèrent de la même manière à la débauche et recherchèrent des unions contre nature — sont données en exemple, soumises à la peine d'un feu éternel. »

On trouve également dans l'Écriture la condamnation de perversions telles le travestisme (Dt 22 : 5) et la zoophilie (Lv 18 : 23).

VI LES STRATÉGIES DE LA CONTEXTUALISATION

Le témoignage biblique apparaît clair et dénué d'ambiguïté. Il n'a pas cependant l'heure de plaire à la mentalité contemporaine. Il va, en effet, à l'encontre de l'euphorie générale et de l'idéologie de la jouissance sans entrave ; en un mot : il gâte l'atmosphère. La Parole de Dieu appelle la pratique homosexuelle un péché et une abomination. C'est pourquoi, les penseurs de ce monde se mobilisent. L'homosexualité, nous assure-t-on, n'est pas une maladie, une anomalie ou une déviance. On la présente même comme un autre choix, une alternative parfaitement respectable. On proteste que les invertis ne sont pas coupables, ni victimes : ils ne sont que différents.

Certains théologiens préoccupés d'être de leur temps et de vivre l'Histoire en marche font aussi preuve d'un ingéniosité étonnante pour liquider le problème. Ils se font alors historiens et manient l'arme redoutable de la *contextualisation*. Selon eux, la Bible ne condamnerait nullement l'homosexualité en tant que telle, mais son association à des cultes païens. On nous rappelle, à cet égard, l'existence chez les Cananéens d'une prostitution homosexuelle et d'un travestisme intégrés aux rites religieux idolâtres. A propos de textes tels Genèse 19 et Juges 19, on nous assure que le seul vrai péché était d'enfreindre le droit sacré de l'hospitalité. Nous sommes ici, à la vérité, en présence d'un mépris total ou d'une ignorance hallucinante de l'exégèse.

Les avocats de l'homosexualité vont encore plus loin. Ils admettent, par exemple, que les hommes de Sodome et de Guibéa voulaient perpétrer des actes homosexuels. Mais ils ajoutent aussitôt qu'il s'agissait en fait de violence sexuelle, d'agression brutale. Ils veulent alors exclure de ce cadre le cas de couples d'invertis vivant dans l'amour, la fidélité et le respect réciproques.

VII LES IMPLICATIONS PASTORALES

William Edgar formule une juste question, lorsqu'il écrit à propos de l'homosexualité : « Est-ce un problème génétique, lié

à la nature, ou est-ce un problème de choix, lié à la vie sociale ? Autrement dit, appartient-il à l'ordre de la Création ou à l'ordre de la Chute ? »⁸. Nous avons vu que la réponse à la première hypothèse est négative. L'auteur poursuit ainsi sa question : « Par contre, si l'homosexualité provient de la Chute, il faut décider si c'est un mal qui ressemble à une maladie, sans culpabilité directe, ou si c'est une convoitise dont les hommes sont responsables. Dans ce cas, il faut essayer d'abolir l'homosexualité, si compatissants que nous devions être »⁹.

Nous avons déjà indiqué que l'homosexualité n'est pas une maladie mentale. Elle est une convoitise et un acte que l'Ecriture définit comme *contra naturam*. Certains homosexuels sont devenus tels à l'adolescence, sous la pression d'un milieu marginal ou les sollicitations d'un séducteur. De nos jours, la pratique homosexuelle et bisexuelle est largement banalisée dans certains milieux littéraires et artistiques. D'autre part, de nombreux invertis se sentent tels depuis toujours, ainsi que le rapporte Freud. Il faut donc tenir compte de cette homosexualité profonde, essentielle. Elle provient, semble-t-il, d'un trauma surgissant dans la prime enfance et perturbant la maturation psychosexuelle normale. Les travaux éthiques publiés aux Pays-Bas font usage, par rapport à cette catégorie, du terme *homophile*. La notion qu'il recouvre est d'une grande importance pastorale.

La foi chrétienne demande une vraie et sincère compassion envers toute souffrance du prochain. Elle implique, en outre, la claire conscience de la nécessité absolue de la repentance et de la conversion. On distinguera en outre utilement, dans un but pastoral, entre l'*homophile* qui présente une disposition invertie mais se maîtrise et l'*homosexuel* qui passe à l'acte. La repentance est nécessaire dans les deux cas. Mais la Bible, nous amène à distinguer entre la tentation et le péché, entre *brûler* et pécher. L'*homophile* est appelé à la continence, tout comme l'*hétérosexuel* est appelé à renoncer aux relations extra-conjugales.

A la lumière de l'Ecriture, on ne peut admettre l'argument fallacieux d'un déterminisme orientant l'homme de façon irréversible. La grâce de Dieu révélée en Jésus-Christ rend possibles la guérison et le renouveau. Un homophile *peut* être changé et obtenir la délivrance. Ici, le recours à une psychothérapie bien conduite n'est aucunement incompatible avec la prière ! La voie que nous indiquons semblera dure aux inconditionnels de la déculpabilisation et du mariage des invertis. Elle est néanmoins celle de l'Ecriture sainte. Roger Barilier dit juste lorsqu'il appelle

⁸ W. Edgar, « L'homosexualité et l'Eglise », *La Revue Réformée* n° 128/1981-4, p. 174.

⁹ *Id.*

le à « condamner l'inversion sexuelle sans condamner les invertis, aimer les invertis sans approuver l'inversion »¹⁰.

L'Evangile nous annonce la grâce et nous donne une nouvelle espérance. En dépit des difficultés, le chrétien peut affirmer sa foi et sa confiance, car « nous sommes pressés de toute manière, mais non écrasés ; désemparés, mais non désespérés ; persécutés, mais non abandonnés ; abattus, mais non perdus » (2 Cor 4 : 8-9).

¹⁰ R. Barilier, « *L'homosexualité, absolution ou pardon* », *Ichthus* n° 63, sept./oct. 1976, p. 24.

Enfin... pour pasteurs, serviteurs de Dieu à plein temps et étudiants en théologie qui aiment les doctrines de la grâce...

LA PASTORALE DE DIJON

(Base : Les Canons du Synode de Dordrecht, 1618-1619)

1-4 avril, 1986

Orateurs : MM. Frédéric, BUHLER, Pierre COURTHIAL, Jean-Marc DAUMAS, Ralph KURTH, Stuart OLYOTT, Frank ORNA-ORNSTEIN, Paul WELLS.

Pour tous renseignements, envoyez une enveloppe affranchie au tarif normal à : J. Gaillard, 28, rue Tire Pesseau, B.P., 71 - Lac, 21021 Dijon Cédex.

Mariage et cohabitation

Aujourd'hui, un nombre croissant de nos contemporains est favorable à la cohabitation. Cette opinion atteint même les meilleurs chrétiens. Il nous paraît donc nécessaire de déclarer que

1. Le mariage a été institué par Dieu ; il appartient à l'ordre de la création et concerne tous les êtres humains, chrétiens ou non ; il est un des fondements de toute société.
2. Le mariage n'est pas seulement un contrat ; c'est une alliance entre un homme et une femme, qui engagent leurs personnes tout entières devant Dieu, qu'ils le sachent ou non. L'amour mutuel et l'union sexuelle sont des éléments constitutifs du mariage, mais ils ne l'établissent pas.
3. L'alliance conjugale n'est pas uniquement privée ; elle est reconnue et confirmée publiquement par l'autorité civile responsable, elle-même instituée par Dieu ; et de plus, pour les chrétiens, par l'Eglise.
4. Le mariage dure aussi longtemps que la vie et appelle à une fidélité réciproque et exclusive ; pour les chrétiens, il est miniature vivante de l'union éternelle du Christ et de l'Eglise.
5. La cohabitation, même si elle s'inscrit dans la durée, n'est donc pas selon la Parole de Dieu ; les couples non mariés doivent être exhortés, dans un esprit de compréhension mais avec fermeté, à conformer leur comportement modèle biblique.

En conséquence, nous demandons instamment tant aux Pouvoirs publics qu'aux Autorités ecclésiastiques de prendre toutes dispositions utiles pour que le mariage garde sens et valeur. La vie de la famille et la stabilité de la société en dépendent.

Les Professeurs de la Faculté,

P. BERTHOUD, G. BOYER, P. COURTHIAL, J.-M. DAUMAS
W. EDGAR, P. JONES, P. WELLS.

TABLES 1985

BERTHOUD Jean-Marc, <i>Quelques erreurs de l'épanouissement du moi en éducation</i>	127ss
BERTHOUD Pierre, <i>Francis Schaeffer, une vie, une pensée</i>	1ss
<i>Couple et ordonnance créatiomnelle</i>	
COURTHIAL Pierre, <i>La Loi de Dieu pour toute la vie</i> ..	120ss
EDGAR William, <i>La fidélité dans un monde pluraliste</i> ..	116ss
EDGAR William, <i>Le divorce et le remariage</i>	
FISCHER Danièle, <i>Calvin et la Confession d'Augshbourg</i>	72ss
JEANNERET Pierre, <i>La première Bible protestante</i>	55ss
JOHNSTON Raymond, <i>Le royaume de Dieu et l'éducation</i>	132ss
MARTIN Alain-Georges, <i>Prédication de Sévère d'Antioche sur la sécheresse</i>	49ss
MARTIN Alain-Georges, <i>Bibliographie</i>	45ss
OLYOTT Stuart, <i>Comment intégrer les jeunes dans la vie de l'Eglise</i>	142ss
PETIT Pierre, <i>Les pasteurs du Bas-Languedoc et des Cévennes au temps de la Révocation</i>	92ss
PROBST Alain, <i>La philosophie de l'histoire de Raymond Aron</i>	30ss
ROUVIÈRE Christian, <i>Ethique et homosexualité</i>	
SCHAEFFER Francis, <i>Pour un christianisme de la contestation</i>	5ss
SCHAEFFER Francis, <i>Quel choix faire ?</i>	12ss
SCHAEFFER Francis, <i>Le monde évangélique à l'heure de la vérité</i>	22ss
STORKEY Alan, <i>Le christianisme et la formation des opinions</i>	
WELLS Paul, <i>Mariage ou cohabitation : un problème insoluble ?</i>	149ss

sommaire

LE MARIAGE EN DANGER

Paul WELLS,

Mariage ou cohabitation : un choix impossible 159

Pierre BERTHOUD,

Couple et Ordonnance créationnelle 171

William EDGAR,

Le divorce et le remariage 185

Christian ROUVIÈRE,

Ethique et Homosexualité 203

Déclaration des Professeurs de la Faculté

d'Aix sur « Mariage et cohabitation » 214

