

MARIAGES ET MULTITUDINISME

- Présentation
- Du mariage religieux au mariage civil: une occasion manquée? B.Reymond
- Mariage religieux et interaction de loyauté B.Rigo
- Les mariages mixtes: identité confessionnelle et marginalisation M.Müller-M.
- Tu ne te feras pas d'idoles R.Grimm
- La liturgie dans le cycle de la vie B.Reymond
- Liturgie pour reconnaître un divorce
Présentation et commentaire



PRESENTATION

Le deuxième **Cahier de l'IRP** était consacré aux services funèbres, considérés sous l'angle de leur relation avec la pratique multitudiniste de nos Eglises. Voici un cahier sur les mariages, envisagés dans la même perspective. Les textes qu'il reproduit sont dus à une équipe lausannoise et sont issus du colloque romand de l'IRP qui a eu lieu à Neuchâtel le vendredi 2 juin 1989.

Cette journée comportait une démarche en quatre étapes. Les textes de B.REYMOND sur les problèmes non résolus lors de l'instauration des mariages civils, de B.RIGO (pasteur à Leysin, il se prépare à entreprendre une thèse de doctorat sur un thème voisin de celui de sa contribution) sur les interactions de loyautés dans les demandes et célébrations de mariage, et de M.MÜLLER (pasteur à Yverdon, lui-même marié avec une catholique) sur les mariages mixtes ont fourni la substance des trois premières. Nous y avons ajouté le texte que R.GRIMM a bien voulu rédiger après coup sur le problème connexe de l'institution du mariage.

La quatrième étape consistait à discuter les problèmes posés par un texte en anglais, reçu à l'avance, et proposant une liturgie de reconnaissance des divorces. Pour l'introduire, nous avons choisi de republier ici une brève présentation du livre de WESTERHOFF et WILLIMON auquel cette liturgie était empruntée. Comme c'était déjà le cas pour la présentation du livre de Th.MÜLLER sur les actes pastoraux dans notre deuxième **Cahier de l'IRP**, nous l'avons reprise d'un article déjà paru dans le mensuel français *Evangile et Liberté* et adaptée aux exigences de la présente publication. Pour toutes sortes de raisons pratiques et juridiques, nous avons renoncé à reproduire le texte intégral de la proposition liturgique sur laquelle la discussion de Neuchâtel a porté : tous nos lecteurs ne pratiquent pas l'anglais et une description détaillée de ce texte, même en français, nous a semblé préférable. Les personnes intéressées pourront se reporter directement au livre auquel nous avons emprunté cet exemple.

Chacun se demande évidemment ce que les participants à la rencontre de Neuchâtel ont pu penser d'un tel texte et des perspectives qu'il ouvre devant nous. Matthias PREISWERK, l'assistant qui, dans les coulisses, veille à la bonne marche de l'IRP, a pris quelques notes pendant la discussion. Il en a préparé un résumé synthétique.

Nous espérons que tout le matériel de ce troisième **Cahier de l'IRP**, soit stimulant pour une réflexion sur la dimension multitudiniste de la pastorale et de la célébration du mariage.

Le Directeur de l'IRP :
Bernard REYMOND

DU MARIAGE RELIGIEUX AU MARIAGE CIVIL: UNE OCCASION MANQUEE?

Le mariage, acte multitudiniste

Parmi les actes pastoraux appartenant à la tradition de nos Eglises réformées, le mariage est, avec les services funèbres, l'un des plus significativement multitudinistes :

a) Comme les funérailles, le mariage n'a, comme tel, rien de spécifiquement chrétien; les contributions les plus récentes qui lui ont été consacrées en théologie pratique insistent significativement sur le fait que son ancrage théologique se trouve dans la doctrine de la création, et non en christologie comme on le prétendait si volontiers voilà un quart de siècle¹.

b) Le mariage est l'un des rites de passage les plus largement attestés de toute l'histoire humaine; quand elles le célèbrent, les Eglises ne font que concevoir à la manière chrétienne une cérémonie qui ne leur appartient pas en propre.

c) Le mariage a une portée sociale qui n'intéresse pas la seule communauté chrétienne dans laquelle il a lieu, mais l'ensemble de la société dans laquelle vit cette communauté; c'est tout particulièrement vrai dans les cas où la célébration chrétienne du mariage n'est accompagnée d'aucun acte proprement civil et a une portée expressément juridique: l'engagement des époux devant la communauté chrétienne constitue un engagement de portée sociale générale.

d) Au cours de leur histoire et dès le moment où elles ont bénéficié d'un certain statut d'officialité, les Eglises se sont en général moins intéressées au mariage sous l'angle de la spiritualité conjugale (l'intérêt soutenu que nous lui portons aujourd'hui pourrait bien être une retombée directe de la sécularisation amorcée au siècle dernier), qu'au titre de leur apport à la construction de la vie sociale en général, par exemple en cher-

¹ Cf. par exemple cette remarque de G.BARCZAY : "...in Eph.5 sind wohl konkrete Weisungen darüber zu finden, wie der Christ als Glied des Leibes Christi sich in der damaligen Struktur der Ehe zu verhalten hatte, aber keine Aussagen über ein vorgegebenes und für immer gültiges <Wesen> der Ehe" (*Praktisch-Theologisches Handbuch*, Stuttgart 1975, p.590). Pour une manifestation récente de la position inverse, cf. la controverse entre P.WELLS et G.PELLA (tous deux de tendance "évangélique") in : *Revue réformée* 1988.

chant à moraliser et à stabiliser le plus possible les relations au sein de la famille et de la société.

e) Jusqu'à l'introduction du passage obligatoire devant le représentant de l'état-civil, le mariage a été l'un des actes ecclésiiaux à l'occasion desquels s'affirmait le plus nettement l'imbrication étroite de l'Eglise et de la société: rien ne permettait de distinguer clairement en lui ce qui était "civil" de ce qui était "religieux"; aussi l'une des premières mesures de la Révolution française a-t-elle été d'instaurer un état-civil soustrait à l'administration du clergé: elle sécularisait ainsi l'un des aspects les plus sensibles de la vie individuelle et sociale; très significativement, les pays anglo-saxons, moins cléricalisés que ne l'était la France catholique, n'ont pas éprouvé ce même besoin.

f) Le mariage reste l'un des "services publics" des Eglises auxquels nos contemporains continuent de recourir le plus volontiers pour solenniser le passage dont il est la ritualisation traditionnelle dans nos régions: selon une enquête encore en cours, en Suisse 99 % des premiers mariages auraient encore lieu à l'église; ce pourcentage élevé semble devoir se retrouver dans la plupart des pays d'Europe occidentale (le pourcentage de remariages à l'église est en revanche beaucoup plus faible).

Etat-civil et multitudinisme

Depuis quelques années, le débat sur les problèmes de la cohabitation a donné lieu à de nombreuses recherches sur l'histoire du mariage dans la tradition chrétienne¹. Elles ont montré que, contrairement à ce que les déclarations ecclésiastiques et la catéchèse donnaient d'ordinaire à entendre voilà encore une vingtaine d'années, le mariage n'a pas été dans l'histoire du christianisme une institution aussi stable qu'on croyait pouvoir le prétendre. La conception qu'on s'en faisait et les comportements auxquels il donnait lieu ont été sujets à de nombreuses variations, voire à de surprenantes hésitations. De tels rappels d'ordre historique ont été et continuent d'être très nécessaires pour décrire l'attitude des chrétiens devant le dernier aléa occidental de la relation conjugale que représentent les couples non mariés (on en retrouve jusque dans les rangs des chrétiens eux-mêmes, à commencer par les étudiants en théologie et parfois les pasteurs, - cette dernière éventualité étant en général fort mal reçue par les paroissiens).

¹ Pour une orientation rapide sur l'histoire du mariage, cf. *Theologische Realenzyklopädie* IX, art. *Ehe, Eherecht/Ehescheidung*, et R.GRIMM, *Les couples non mariés*, Genève 1985, p.37-44.

Du point de vue du multitudinisme et de la pastorale qu'il implique, l'augmentation des couples non mariés pose évidemment un problème d'envergure, en particulier quand de tels couples voudraient obtenir une bénédiction nuptiale de caractère spécifiquement religieux sans passer devant l'état-civil¹. L'Eglise réformée de France s'est posé le problème lors de son Synode national de Dourdan, en 1984, mais sans arriver à une solution satisfaisante ou ralliant tous les suffrages des délégués synodaux : "... pour la majorité d'entre nous, disait entre autres sa résolution XXVI, la seule cérémonie religieuse ne nous semble pas actuellement pouvoir être un lieu de reconnaissance du couple" (cf. *Information-Evangélisation* 1984/2-3, p.109). C'est dire que le problème reste ouvert, comme il l'est en Suisse romande par les quelques pasteurs qui ont accepté de célébrer de telles bénédictions de couples non mariés, mais de manière sauvage et en contradiction flagrante avec les règlements de leur Eglise, les prescriptions de la loi civile et surtout le respect que les Eglises réformées ont pour les règles de l'Etat quand elles sont normalement applicables et appliquées.

De telles demandes demeurent rares, - trop rares pour constituer un problème de portée réellement multitudiniste. Ou plus exactement, elles n'affectent le caractère multitudiniste de nos Eglises que dans la mesure où l'attitude que cet adjectif implique suppose une attention à l'ensemble de la population, minorités comprises, et où le fait même d'accepter (ou de refuser) de se prêter à de telles bénédictions para-nuptiales peut remettre en cause la franchise de ces Eglises envers les règles établies par l'Etat. De plus, ces demandes sont trop épisodiques et trop récentes pour avoir pu entraîner déjà une prise de conscience assez généralisée pour être propice au mûrissement du problème qu'elles posent. L'embarras du Synode national de Dourdan le montre bien. Plus prudentes, les Eglises protestantes de Suisse romande ne sont pas allées jusqu'à aborder un tel problème dans le cadre très officiel d'une délibération consistoriale ou synodale. L'eussent-elles fait que leur implantation considérablement plus large dans la population des cantons où elles vivent et leurs relations plus étroites avec les pouvoirs civils les eussent conduites, soit à prononcer une fin catégorique de non recevoir, soit à se cantonner dans des résolutions plus précautionneuses encore.

¹ C'est le plus souvent par aversion, envers toute intrusion de l'Etat dans des questions qu'ils tiennent pour strictement personnelles. Les couples d'immigrants ou de réfugiés qui ne parviennent pas à obtenir de leur pays d'origine les documents leur permettant de régulariser leur situation devant l'état-civil constituent des cas d'exception relevant d'une problématique toute différente.

L'introduction du mariage civil obligatoire dans le cours du siècle dernier relève d'une perspective plus expressément multitudiniste. Non seulement, elle affectait l'ensemble des populations concernées, mais aussi toute la pratique des Eglises en matière matrimoniale. Considérée sous cet angle, on peut dire de cette introduction qu'elle a été l'événement le plus propre à conférer à la célébration actuelle du mariage chrétien sa connotation multitudiniste.

Comme je l'ai rappelé dans mon étude sur "Origines et évolution du multitudinisme"¹, la notion de multitudinisme est apparue dans les Eglises protestantes d'expression française au milieu du siècle dernier au moment où elles avaient besoin de repenser leur situation et leur mission par rapport à la société. Un décrochement était en train de se produire entre des Eglises dont l'ensemble de la population ne faisait désormais plus nécessairement partie, et des populations dont ces Eglises entendaient rester spirituellement responsables en continuant à leur annoncer l'Evangile et à rester à leur entière disposition. Le mot multitudinisme a été l'instrument conceptuel de ce repositionnement.

En Suisse, l'introduction définitive du mariage civil est quasiment contemporaine de cette prise de conscience ecclésiale. L'instauration de registres d'état-civil distincts des registres ecclésiastiques y est apparue dans la foulée de la Révolution française, avec la République helvétique "une et indivisible" de 1798. Sauf à Genève qui ne revint pas en arrière sur ce point, la tenue desdits registres fut restituée aux pasteurs dès 1803². Le canton de Neuchâtel réintroduisit l'état-civil en 1855. La Constitution fédérale de 1874 le rendit obligatoire sur l'ensemble du territoire suisse.

Cette coïncidence historique est significative. L'introduction du mariage civil obligatoire entérinait à propos d'un problème particulier le décrochement dont la notion de multitudinisme permettait de rendre compte d'un point de vue plus général. Le mariage civil obligatoire postule en effet que, si toute union conjugale doit être enregistrée par l'état-civil, tous les couples ne sont plus censés passer devant le pasteur ou le prêtre, ni surtout obligés de le faire. Dès lors, le mariage religieux demeure offert à tous, comme l'Eglise multitudiniste entend rester ouverte à tous; mais dans un cas comme dans l'autre, tous ne sont pas nécessairement preneurs.

¹ *Cahier de l'IRP* No 1, p.6 ss.

² Dans le canton de Vaud, par exemple, c'est le code civil de 1821 qui acheva de régler cette restitution.

Comme l'écrivait récemment G. BARCZAY à propos de l'introduction du mariage civil obligatoire dans l'Allemagne impériale de 1874: "Die Alleinherrschaft der kirchlichen Trauung wurde durch die Alleinherrschaft der zivilen Trauung abgelöst."¹

Une occasion manquée ?

Fait curieux, les Eglises protestantes qui, avec le concept de multitudinisme s'étaient donné le moyen de thématiser leur repositionnement par rapport à une société en voie de décléricalisation (ou en l'occurrence de "dépasteurisation"!), n'ont pas saisi à ce moment-là l'occasion de repenser le fait même du mariage religieux, désormais distinct du mariage civil. Elles ne se sont pas non plus demandé si l'introduction de cette cérémonie purement civile et désormais incontournable pouvait ou devait entraîner une refonte du mariage religieux tel qu'elles le concevaient ou le pratiquaient, par exemple sous la forme d'une révision liturgique plus ou moins fondamentale.

Je n'ai pas eu la possibilité ni le loisir d'entreprendre sur ce point des recherches assez poussées pour prétendre à quelque exhaustivité². Mon assistante Line BESANÇON s'est toutefois livrée à un sondage rapide dans la presse protestante de Suisse romande aux alentours de 1874. Elle n'y a trouvé aucune allusion à ce problème. Comme si ce problème ne s'était pas posé du tout à ce moment-là, ce qui est invraisemblable : les pasteurs de paroisse, premiers touchés par la nouvelle réglementation, devraient s'être au moins posé la question. D'où vient alors tout ce silence sur un point aussi sensible de la pastorale multitudiniste ?

On peut y voir trois raisons :

a) En Suisse romande, les pasteurs en exercice à la fin du siècle dernier continuaient de respecter assez scrupuleusement les formes liturgiques officiellement en usage; ils n'avaient pas encore l'habitude, somme toute très récente, d'imaginer des textes différents de ceux que la liturgie officielle leur proposait; il ne leur serait en particulier guère venu à l'idée de retoucher le texte des promesses requises des époux³.

¹ *Theologia practica* 1988, p.137. BARCZAY en profite pour se demander si, après un siècle, ce nouveau monopole ne devrait pas être révisé à son tour.

² Il faudrait en particulier inventorier non seulement les archives ecclésiastiques des diverses Eglises romandes, mais aussi de nombreuses correspondances pastorales, ce qui serait une tâche énorme.

³ La possibilité concrète de choisir entre plusieurs libellés de promesses et diverses manières de les échanger date de deux ou trois décennies au plus.

b) Les populations de Suisse romande n'ont pas manifesté un respect excessif de la cérémonie célébrée à l'état-civil¹: malgré les dispositions administratives dont la Constitution fédérale de 1874 entraînait la mise en place, elles ont continué à tenir le mariage à l'église pour le moment essentiel du mariage public; nous pouvons donc tenir pour vraisemblable que ni les pasteurs ni les fidèles ne perçurent clairement, sur le moment, la possibilité désormais ouverte de modifier le déroulement de la cérémonie qui continuait à avoir traditionnellement lieu à l'église, après le passage devant l'état-civil.

c) La troisième raison pourrait être plus sournoise, moins avouée, voire carrément dissimulée, donc impossible à repérer dans des textes: la mise en place du mariage devant l'officier d'état-civil pouvait à long terme menacer l'habitude prise de recourir au ministère des pasteurs; n'était-il dès lors pas plus prudent de laisser les choses en l'état, du moins aussi longtemps que les fidèles eux-mêmes ne demanderaient pas de les changer (nous avons vu plus haut que, sur ce point, leur attente à l'endroit d'une cérémonie proprement religieuse est restée quasi inchangée), - prudent aussi pour les pasteurs de s'abstenir d'attacher un grelot dont ils seraient les premiers à pâtir le jour où l'on se mettrait à trop l'agiter ?

Le seul point à propos duquel l'introduction du mariage civil obligatoire incita les Eglises protestantes à la réflexion est resté d'ordre parfaitement théorique: sauf quelques pasteurs peu au clair sur les conséquences pratiques des doctrines que professait leur Eglise, elles sont parties du principe que le mariage à l'état-civil était un vrai mariage, parfaitement valable et respectable. Sur ce point, leur attitude a donc d'emblée différé fondamentalement de celle de l'Eglise romaine qui, elle, a toujours refusé de considérer que le mariage à l'état-civil soit un mariage au plein sens du terme, avec toutes les conséquences qu'entraîne pour les époux catholiques la célébration d'un mariage sacramentel.

Théorique, la réflexion des Eglises protestantes l'est restée au point de n'avoir même pas dans leurs liturgies la conséquence infime, mais significative, que l'Eglise réformée de France a officialisée avec sa liturgie de 1951, quand elle fit précéder le texte des promesses conjugales proprement dites par ces paroles du pasteur aux époux: "Vous déclarez que vous **avez pris** pour mari/femme ..." Qui pis est, la liturgie vaudoise, restée inchangée depuis l'époque bernoise, déclarait jusqu'au début de notre siècle "vous **avez pris et prenez...**", mais fut modifiée en 1921

¹ Le sobriquet de "pétabossons" dont les Vaudois ont très vite affublé leur officiers d'état-civil en est l'indice le plus évident.

en "vous **prenez...**", ce qui était une manière de dénier au mariage conclu devant l'état-civil la valeur qu'une Eglise réformée serait normalement censée lui reconnaître.

Rappel : la conception réformée de la cérémonie nuptiale

Si les Eglises réformées de Suisse romande semblent avoir eu pour premier souci, lors de l'introduction du mariage civil obligatoire, de maintenir autant que faire se pouvait la cérémonie en usage jusqu'à ce moment-là, leurs conceptions en la matière leur auraient donné toutes les possibilités, voire toutes les raisons de reprendre à la base les problèmes afférents au déroulement de la cérémonie proprement religieuse¹.

Rappelons-nous en effet qu'au XVI^e siècle, l'une des principales revendications de la Réforme sur le chapitre du mariage ne fut pas qu'il fasse l'objet d'une cérémonie religieuse, mais avant tout qu'il soit conclu **publiquement**, selon des formes juridiques propres à le stabiliser et à préserver les droits des époux aussi bien que celui des enfants à naître. L'une des plaies sociales de l'époque était en effet la multiplicité des mariages secrets, conclus avec la complicité de prêtres ou de notaires compaisants². Sur ce point, le Concile de Trente a été parfaitement d'accord avec les réformateurs. Mais tandis que les Eglises de la Réforme insistaient sur la nécessité de rendre public l'acte **civil** que représentait la conclusion d'un mariage, l'Eglise de Rome, pour le stabiliser et le moraliser, a choisi la solution théologiquement inverse et a exacerbé son caractère sacramentel³.

Quand les Eglises de la Réforme chargeaient leurs pasteurs de présider des cérémonies de mariage, trois aspects leur importaient surtout:

a) Le mariage devait être accompagné de promesses publiques, faites dans les formes requises. Dès lors qu'elles avaient une portée juridique, leur

¹ En France, le problème était différent, dès lors que l'institution du mariage civil au moment de la Révolution permettait enfin aux protestants, sur ce point particulier comme sur d'autres, de jouir de la plénitude de leurs droits civiques. Quant au déroulement de la cérémonie religieuse, l'environnement massivement catholique dans lequel ils vivaient devait les inciter à conférer à leur liturgie des accents susceptibles de la laver de tout soupçon d'incomplétude. Ils ont donc reconduit les usages qui prévalaient déjà avant l'Edit de Nantes.

² Voir les comédies de l'époque. Le recours à un prêtre ou à un notaire pour valider une union conjugale dépendait du pays dans lequel on se trouvait.

³ Cette sacramentalité que le Concile de Trente a conférée au mariage commence de faire difficultés aux yeux de plusieurs théologiens catholiques.

libellé ne pouvait être laissé à la fantaisie des ecclésiastiques de service ou à celle des époux, - tout comme les maires ou les officiers d'état-civil ne peuvent actuellement se permettre de ne pas respecter et imposer toutes les formes requises par la loi. Du moment que, selon la mentalité de l'époque, toute promesse solennelle devait nécessairement se faire "devant Dieu", il apparaissait normal qu'un pasteur en soit le témoin agissant (au même titre que l'est aujourd'hui le représentant de l'état-civil).

b) Les liturgies protestantes d'ancien régime ne prévoient généralement pas que les bénédictions nuptiales soient accompagnées d'une prédication. L'usage généralisé de sermons de mariage pourrait bien être une invention du XIXe siècle et répondre au besoin de faire pièce à la sécularisation croissante de la vie individuelle. Les Eglises de la Réforme n'en ont pas moins conservé dès le XVIe siècle l'idée dominante que le mariage est pour les deux époux le lieu d'une **vocation** (Beruf) à laquelle Dieu lui-même les convie à répondre ensemble. Dans les quelques paroles exhortatives que la liturgie vaudoise d'ancien régime mettait dans la bouche du pasteur à l'adresse des nouveaux époux, on lit cette phrase significative: "Dieu vous a **appelés** dans le saint état de mariage".

c) Si les promesses répondaient dans cette perspective à une préoccupation que nous qualifierions aujourd'hui de "civile" (mais cette distinction est étrangère au langage et aux conceptions du XVIe siècle), le *proprium* de l'acte ecclésial (nous dirions aujourd'hui: de l'aspect "religieux" du mariage) résidait dans la **prière** adressée à Dieu et dans la **bénédiction** qui lui était demandée pour les époux.

Dans ces conditions et d'un point de vue strictement logique (mais la réalité historique est rarement logique!), nous pouvons prétendre que, à supposer que les Eglises réformées aient vraiment pris le mariage civil au sérieux et en aient reconnu toute la légitimité (ce que Rome refusait de faire), elles auraient dû se demander si les promesses échangées à l'état-civil n'étaient pas suffisantes et si celles que l'habitude poussait à requérir au moment du mariage à l'église ne faisaient pas désormais double emploi.

D'un point de vue théologique (qui au demeurant répond également aux exigences de la logique), cette interrogation critique aurait même eu toutes les raisons de se faire encore plus aiguës, car:

- Ou bien on juge nécessaire l'échange de promesses à l'église, ce qui revient à tenir pour douteuses, pour trop superficielles ou même pour carrément nulles celles que requiert l'état-civil, et l'on aboutit à dénier toute compétence et tout sérieux à l'Etat, ce qui est contraire à la conception réformée du ministère qui incombe au magistrat.

- Ou bien l'on tient les promesses civiles pour de vraies promesses, engageant ceux qui les échangent tout aussi résolument que des promesses faites expressément devant Dieu, on plaide auprès d'eux pour leur plein respect, et l'on s'abstient par conséquent de les redoubler par des promesses à l'église.

Dit dans les termes qu'inspirent les différences confessionnelles sur ce point: la répétition à l'église de promesses déjà faites à l'état-civil est dans la logique d'un mariage sacramental catholique; elle n'est pas dans la logique de la conception protestante la plus cohérente.

Perspectives actuelles

Ces quelques remarques suffisent à nous convaincre que le mariage pose bel et bien un problème qu'on peut qualifier de multitudiniste. Le multitudinisme de nos pratiques ecclésiastiques actuelles se mesure à deux constantes de leur attitude dans ce domaine:

- a) elles reconnaissent sans réserve les mariages conclus à l'état-civil;
- b) tandis que, même après l'introduction du mariage civil, bien des pasteurs semblent avoir continué d'accepter de célébrer des mariages sans autre préparation¹, la pastorale tient maintenant compte des nombreux décrochements qui se sont produits entre Eglise et société civile et l'on ne conçoit plus qu'un mariage ait lieu à l'église sans être dûment préparé et sans être si possible suivi d'une offre d'accompagnement.

Dans la majeure partie des cas, la logique de la conception protestante n'a toutefois pas (ou pas encore?) conduit à renoncer à l'échange de promesses à l'église. Cette persistance mérite réflexion, par exemple dans la foulée des remarques que le thème de la "religion populaire" a suggérées aux auteurs catholiques²: appartient-il aux clercs, en l'occurrence aux pasteurs, de décréter que sont superflues ou logiquement suspectes des promesses que les intéressés désirent malgré tout échanger à l'église ? On pourrait avec G. BARCZAY³ suggérer que, après plus d'un siècle, le monopole de l'état-civil a assez duré et pousser les pays d'Europe occidentale à s'inspirer des usages anglo-saxons où l'état-civil délègue ses pouvoirs, dans des formes convenues, au pasteur ou au prêtre chargé de célébrer un

¹ Jusque vers 1930, un pasteur de la cathédrale de Lausanne devait, en robe, se tenir à disposition des couples désireux de bénéficier d'une cérémonie religieuse, le vendredi à 15 heures. La cérémonie avait lieu sans autre préparation pastorale. Vestige de cet usage : une cloche continue de retentir à la cathédrale tous les vendredis à 15 heures.

² Cf. surtout les ouvrages de R.PANNET.

³ Cf. citation supra.

mariage. Mais il n'est pas du tout certain que les corps constitués représentant l'Etat soient disposés à entrer dans une perspective de cet ordre. De plus, une saine conception réformée du mariage plaiderait plutôt pour continuer de laisser à l'Etat ce qui relève avant tout de l'aspect "civil" du mariage.

Dans l'hypothèse où l'on continuerait à prévoir l'échange de promesses à l'église après celles de l'état-civil, une mesure minimale semble s'imposer: leur libellé ne devrait plus faire double usage avec celui que prévoit la loi. Il devrait au contraire mettre vivement en évidence le caractère religieux, voire chrétien de ces promesses complémentaires. Par exemple : "Voulez-vous vivre selon la vocation que Dieu vous adresse et dans la communion de notre Seigneur Jésus-Christ le mariage que vous avez conclu devant l'état-civil, et demandez-vous à Dieu de vous accompagner désormais de son Esprit tout au long de votre vie commune?" Quel que soit ce libellé, le fait que le mariage religieux n'ait plus aucune portée juridique¹ offre aujourd'hui un avantage considérable: il permet de laisser les époux choisir en toute liberté entre plusieurs libellés et manières de faire possibles ceux qui conviennent le mieux à leur sensibilité ou à leur visée commune; ils ont même la possibilité de proposer eux-mêmes un libellé différent de ceux que prévoient les liturgies en usage². Le caractère multitudiniste des mariages célébrés par les Eglises réformées incite toutefois à quelque vigilance: la tentation est actuellement fréquente de concevoir le mariage religieux et les promesses qui l'accompagnent le plus souvent comme des actes délibérément confessants. En refusant de perdre de vue le fait que le mariage est toujours un acte de portée sociale générale, les Eglises réformées seraient bien inspirées de le comprendre davantage comme un rite de passage que comme une confession de foi. Mais à une condition: qu'il s'agisse bien d'un **passage**, d'une ouverture à la croissance selon la stature du Christ, et non d'un rite aboutissant à bloquer les situations.

Après ce que nous avons dit plus haut, nous tenons pour plus cohérente et mieux équilibrée l'hypothèse d'une renonciation pure et simple aux promesses à l'église. La situation est actuellement trop fluctuante, surtout dans ce domaine, pour qu'on puisse se permettre d'imposer une telle solution. Les époux doivent demeurer libres de choisir. Mais le choix qui leur est offert devrait prévoir expressément la possibilité d'une bénédiction nuptiale non assortie de promesses à l'église. Le pasteur neuchâte-

¹ Sauf dans les pays qui, comme le Liban, appliquent le droit matrimonial selon la religion des intéressés.

² Cette possibilité n'est pas expressément reconnue par toutes les Eglises réformées, mais elle existe dans les faits, indépendamment des décisions synodales.

lois Gaston DELUZ vient d'ailleurs de plaider vigoureusement pour l'abandon de toute promesse faite dans un cadre ecclésial, que ce soit lors du mariage, du baptême, de la confirmation ou de la consécration aux ministères: "La promesse n'est pas évangélique, parce que l'homme y préjuge d'un avenir qui ne lui appartient pas"¹. Si l'on songe que l'un des aspects essentiels du passage à l'église peut précisément consister, pour les époux, à reconnaître publiquement combien leur avenir est entre les mains de Dieu et à s'en remettre à lui pour le parcours de leur itinéraire commun, c'est bien la bénédiction qui importe dans une telle cérémonie, et non l'échange de promesses².

Poser en ces termes-là le problème liturgique du mariage, aboutit fort heureusement à désacraliser et à délégaliser les promesses qui l'accompagnent d'ordinaire. Elles ne sont plus considérées comme absolument nécessaires d'un point de vue chrétien (le point de vue civil est différent); elles ne constituent plus le joug legaliste auquel on a trop souvent cherché à assujettir les nouveaux époux, par crainte de voir leur liberté se dévoyer.

Simultanément, poser le problème en termes répondant aussi rigoureusement à la logique de la conception protestante, c'est aussi se donner les moyens de mieux aborder deux problèmes très actuels: celui des couples non mariés, dont nous avons suffisamment parlé plus haut, et celui des couples qui ne désirent pas expressément un mariage à l'église, mais dont la famille souhaite accompagner le mariage d'un acte spécifiquement religieux, par exemple une intercession, une louange ou une bénédiction. Du moment que, suite à l'introduction du mariage civil obligatoire, la cérémonie ecclésiastique ne "fait" plus à proprement parler le mariage, la possibilité est largement ouverte d'une très grande liberté dans ce domaine, à condition bien sûr qu'elle ne dégénère ni en anarchie ni en libertinisme .

Bernard REYMOND

¹ *Entre ciel et terre*, Le Mont/Lausanne 1987, p.91. J.J.VON ALLMEN a exprimé un point de vue radicalement opposé: "Combattre la légitimité de vœux dans la vie chrétienne, c'est nier l'interdiction évangélique de servir deux maîtres, c'est nier notre libération, c'est réduire l'Eglise à une masse amorphe et irresponsable, et la mépriser, c'est enlever aux chrétiens leur liberté" (*Prophétisme sacramentel*, Neuchâtel 1964, p.179).

² On peut se demander si bien des protestants ne sont pas portés à vouloir maintenir les promesses à l'église par crainte que Rome, pour qui le sacrement du mariage est justement fait de cet échange de promesses, n'en vienne à trouver trop inconsistent le mariage protestant. Mais le débat sur les mariages mixtes ne serait-il pas mieux engagé et les termes n'en seraient-ils pas plus clairs si les protestants avaient le courage de maintenir intacte la logique de leur conception ?

MARIAGE RELIGIEUX ET INTERACTIONS DE LOYAUTES

Que l'on me permette de commencer cette contribution par une anecdote: jeune ministre, je reçois un jour le téléphone d'un ami: "Allo...? Salut, ici c'est Bertrand, ça va...? La famille aussi...?". Bref les échanges habituels que l'on a en pareille circonstance. Puis vint le plat de résistance: "Ah oui, je te téléphone aussi parce que, tu vois, j'ai un problème...: je vais me marier!"

Par delà le côté involontairement comique de l'expression utilisée par mon ami, et qui était plus révélatrice de son embarras que d'autre chose, force me fut (et cela plus d'une fois par la suite) de constater la profonde "vérité" de cette phrase. Car ce qui n'était d'abord que le "problème" de mon ami eut tôt fait de devenir mon problème, en ce que je me trouvais devoir maintenant répondre à une demande bien particulière: célébrer un mariage religieux.

En effet, face à une telle demande, la question qui surgit alors est celle de son sens, particulièrement si on la replace dans le contexte actuel de notre société caractérisée non pas tellement par une pratique religieuse minoritaire que par une véritable a-culture chrétienne (que l'on songe ici à l'inconsistance des réponses faites par de futurs conjoints invités à s'exprimer sur les raisons pour lesquelles ils demandent un tel service à l'Eglise, ce d'autant plus si on leur apprend qu'en théologie réformée, le mariage "civil" est pleinement "valable")! Dès lors, face à de tels flous, le problème devient bien celui de pouvoir situer ces couples, afin d'éviter ce que Martin Buber appelait une "mé-rencontre", en essayant de les comprendre peut-être mieux qu'ils ne se comprennent eux-mêmes. Car, et c'est l'hypothèse que nous formulons, puisqu'il est encore si souvent demandé (1), le mariage religieux doit bien avoir encore un sens ou une raison d'être, même si ceux qui y recourent n'en sont pas toujours conscients.

Or, confronté à cette problématique du sens (problématique à laquelle nous nous sommes attachés depuis plusieurs années et pas seulement à propos de la question du culte de mariage), nous avons été, aux hasards de certaines lectures, fortement intéressés par les travaux de plusieurs chercheurs dans ce domaine particulier des sciences humaines qu'est la psychiatrie. En effet, dans le cadre de cette révolution épistémologique que représente l'approche systémique de la maladie mentale, plusieurs

1) Si l'on compare l'ensemble des cérémonies civiles et le total des cérémonies protestantes, catholiques et mixtes (chiffres EERV) on constate en 1971 : 80,5 % de mariages religieux; en 1980 : 63,9 % ; et en 1987 : 53,8 % .

auteurs ont proposé des hypothèses nouvelles qui ont donné naissance à ce que l'on a appelé, depuis, les thérapies de famille. Or, parmi ces hypothèses, il en est une, issue des travaux de l'un des pères de la thérapie de famille : Ivan Boszormenyi-Nagy, qui nous semble apporter une aide et un éclairage certains à notre réflexion. Aussi c'est à une présentation de cette hypothèse que nous voulons nous consacrer maintenant (1re partie), avant d'en faire un essai d'application au culte de mariage (2ème partie).

1re partie: La loyauté au fondement des relations humaines.

1) Qui est Boszormenyi-Nagy ?

D'origine hongroise, né en 1920, Boszormenyi-Nagy entreprend dès 1944 à Budapest des études de médecine qui seront suivies par une formation en psychiatrie. En 1950, il émigre aux USA (après avoir séjourné 2 ans en Autriche), où il commence par faire des recherches biochimiques sur la psychose. En 1957, il s'établit durablement à Philadelphie, à l'Easter Pennsylvania Psychiatric Institute. Là, il crée une unité de recherche et de soins pour les malades souffrant de psychose. Intéressé par les théories sur la relation objectale (Mélanie Klein et Fairbairn), il rend visite aux pionniers de la psychothérapie des schizophrènes (Fromm-Reichmann, Searles, Rosen, etc...). Il rencontre également Maxwell Jones, fondateur britannique de la communauté thérapeutique, qui l'oriente vers une première approche thérapeutique familiale. Encouragé dans cette première expérience par d'autres pionniers de la thérapie familiale, il renonce alors à toute approche centrée sur l'individu, qu'il considère dorénavant comme anti-thérapeutique. En 1965, il préside à la parution d'un recueil d'articles signés par les plus grands noms de la thérapie familiale et intitulé "Intensive Family Therapy" (traduit partiellement en français). Cependant, ce n'est qu'en 1973 que sortira son ouvrage de référence: "Invisible Loyalties" (non traduit en français), qui signalera l'originalité de l'approche de ce thérapeute familial. C'est cette approche des phénomènes humains que nous voulons présenter succinctement maintenant.

2) De la justice à la loyauté.

Ce qui constitue l'originalité des travaux de Boszormenyi-Nagy parmi les théories élaborées par d'autres thérapeutes de famille, c'est d'avoir mis en évidence une dimension **éthique** dans les relations humaines, et plus particulièrement dans ces relations hautement significatives pour chaque individu que sont ses relations familiales. S'inspirant en partie des réflexions du philosophe Martin Buber, Boszormenyi-Nagy montre

comment nos relations à autrui sont comme sous-tendues par la question importante, essentielle, de la "justice" (au sens du mot anglais "fairness"). Ainsi, celui ou celle qui manifeste un comportement répondant (en tout ou en partie) aux attentes ou aux besoins de l'autre membre de la relation, peut être considéré comme "juste", en ce que son comportement est "ajusté" à la situation. C'est, par exemple, le Samaritain de la parabole de Jésus qui, en prenant soin de l'homme tombé entre les mains des brigands, se montre juste (joue le "jeu"), en ce qu'il répond à l'attente implicite-explicite contenue dans la situation d'être blessé.

Cependant, la question se pose de savoir pourquoi ou comment un tel comportement "juste" advient, tant il est vrai que, et l'expérience le montre, la seule évidence du geste "juste" à accomplir ou le recours à des commandements extérieurs ne suffisent pas pour qu'un individu se comporte de façon telle. Or, pour y répondre, Boszormenyi-Nagy nous invite alors à considérer la question de la justice dans les relations interpersonnelles, non pas seulement dans l'ici et le maintenant d'une relation, mais de façon plus globale, en intégrant l'histoire complexe des relations de justice de chaque individu; de telle sorte que cette justice, n'étant plus cette réalité inscrite intemporellement dans un quelconque firmament (une sorte d'impératif catégorique), apparaîtra bien plutôt comme une qualité émergente des interactions humaines. En effet, dans une telle perspective, force nous est alors de constater que, dans ses relations originaires, chaque individu commence par faire une expérience passive de la justice, en ce qu'il est (ou non!) de la part de ses parents l'objet de comportements "ajustés" à ses besoins vitaux de petit enfant. Or, nous apprend Boszormenyi-Nagy, cette première expérience de la justice n'est pas sans incidence sur l'apparition (ou non !) de comportements de justice dont fera preuve, durant son existence, un individu. En effet, là où quelqu'un a été aimé (aimer signifiant fondamentalement se montrer responsable, capable de sollicitude!), celui-ci non seulement va pouvoir grandir dans un climat de confiance véritable, mais sera en plus comme habité, à cause de ce qu'il a ainsi reçu, d'un fort sentiment de "dettes" vis-à-vis de ceux qui se sont préoccupés de lui. Or, un tel sentiment doit être considéré, selon Boszormenyi-Nagy, et ce de façon positive, comme le moteur ou le déterminant fondamental des actions de l'individu, non seulement pour ses relations envers l'être (les êtres) aimant(s), mais également pour toutes ses relations futures, en ce qu'il n'aura de cesse de se montrer à son tour "juste", et donc loyal, par rapport aux attentes, aux besoins, aux valeurs partagées par son entourage, etc. A titre d'exemple, nous pourrions mentionner le premier carnet scolaire que l'enfant ramène de l'école qu'il offre en "cadeau" à ses parents, ce d'autant plus si ces derniers apprécient l'effort d'apprendre fait par leur enfant et le reconnaissent.

3) Conflits de loyautés.

Cependant, et Boszormenyi-Nagy en tant que psychiatre est bien placé pour nous l'apprendre, une telle dynamique des relations de justice n'est pas sans faire problème. Et tout d'abord parce qu'une telle dynamique de justice peut ne pas naître, ni être, de telle sorte qu'aucune loyauté ne peut émerger, faute d'une expérience vécue de comportements "justes" de la part d'adultes responsables (par exemple, une trop grande permissivité peut être un refus de répondre au besoin fondamental de structuration d'un enfant). Cependant, si l'on se place maintenant à l'autre bout de l'éventail des possibles, là où au contraire une loyauté a pu advenir, une telle loyauté n'est pas sans risque pour l'individu en ce qu'elle peut parfois faire l'objet d'une exploitation abusive par son bénéficiaire. En effet, il n'est pas rare de voir des parents attendre de leur enfant plus que celui-ci n'est capable de donner, ou encore attendre qu'il entre dans des rôles "destructeurs" pour lui. Ainsi, par exemple, un enfant en viendra peut-être à développer une phobie scolaire ou des comportements délinquants (comportements discrètement encouragés par les parents) dont le "but" sera de détourner l'attention du problème conjugal des parents en instance de divorce, les "raccommodant" autour de "son" problème à lui! Enfin, nous aimerions encore mentionner un autre problème que peut engendrer la loyauté dans les relations, et qui nous semble important dans le cadre de notre réflexion, qui est celui d'une loyauté divisée ou "clivée" (Boszormenyi-Nagy). C'est, par exemple, un enfant que des parents divorcés jouent l'un contre l'autre : "qui préfères-tu, papa ou maman?". Or, une telle situation ne peut que conduire dans une impasse en ce qu'il n'y a plus de loyauté possible (et donc plus de possibilité d'être quelque peu libéré de sa "dette"!) puisque en "choisissant" l'un, l'enfant sera inmanquablement déloyal envers l'autre, et qu'être loyal envers les deux est une possibilité exclue! Cependant une telle loyauté "clivée" n'est pas l'apanage d'enfants de parents divorcés, mais peut aussi naître du fait que chaque individu, un jour, quittera père et mère pour s'attacher à son conjoint, de telle sorte qu'il se pourrait alors qu'il soit comme pris en tenaille entre sa loyauté filiale et celles conjugale et parentale!

En conclusion de cette trop brève présentation des thèses de Boszormenyi-Nagy, il nous semble que les travaux de ce psychiatre nous obligent à nous poser la double question suivante: face à la dimension de la justice dans les comportements émergeant des interactions entre les individus,

- comment permettre à des loyautés d'advenir quand les conditions favorables ne sont pas réunies pour cela, et cela aussi bien pour la vie sociale d'un individu que pour son développement personnel, et

- comment permettre, à l'inverse, quand une ou des loyautés adviennent, que celles-ci n'aillent pas trop loin, et cela également aussi bien pour la vie sociale de cet individu que pour son développement personnel?

2ème partie: Culte de mariage et interactions de loyautés.

Que pouvons-nous maintenant retirer des travaux de Boszormenyi-Nagy pour la question qui est la nôtre, à savoir celle du sens ou de la raison d'être que peut avoir le culte de mariage pour ceux et celles qui en font la demande? Disons-le d'emblée, et sans oublier la nécessaire complexité des motivations qui animent les personnes concrètes (ce à quoi il faut ajouter que la question des loyautés ne se pose pas pour tous les individus de la même façon ou avec la même acuité!), il nous semble que la mise en évidence, non seulement des loyautés dans les relations inter-humaines, mais surtout de leur exploitation toujours possible ou encore des conflits à cause d'une loyauté "clivée" qui peut toujours survenir, pourrait bien nous ouvrir une piste riche d'enseignements. C'est ce que nous voudrions démontrer maintenant.

En effet, si nous nous rappelons, tout d'abord, qu'un individu peut être parfois pris dans des loyautés originaires dont il n'arrive pas à se libérer, du moins partiellement, soit par l'absence d'une reconnaissance de sa loyauté (reconnaissance qui vienne compenser quelque peu son sentiment de "dettes"), soit à cause d'une exploitation abusive de cette loyauté, alors il n'est pas hasardeux de penser qu'une telle personne n'aura pas la possibilité d'entrer véritablement dans la nouvelle relation de loyauté qu'implique le fait de la vie conjugale. Car, quand l'être humain contracte mariage, c'est bien d'une nouvelle loyauté qu'il s'agit, impliquée par de nouvelles responsabilités (sollicitudes) qui voit chacun des partenaires donner et recevoir, en affection, compréhension, soutien, etc... à quoi il faut encore ajouter ces autres nouvelles responsabilités à l'égard des enfants qui naîtront et même à l'égard des belles-familles respectives. A ce propos, nous voudrions noter que, de ce point de vue, la fidélité conjugale prend alors un sens qui la sort de l'ornière du moralisme dans lequel elle tombe trop souvent, en ce que celle-ci n'est qu'un moyen (et non une fin en soi!) au service de cette valeur plus fondamentale qu'est la loyauté réciproque des conjoints! C'est pourquoi, à cause de la difficulté, voire de l'impossibilité qu'ont certains individus à établir, par manque de liberté, de telles nouvelles relations de loyautés, il se pourrait que le passage vrai à la vie conjugale leur soit définitivement bouché. D'où ces "choix" d'existence que peuvent représenter le célibat, ou des relations amoureuses qui n'aboutissent jamais, ou l'homosexualité, ou enfin un mariage raté qui sera offert en "sacrifice" aux familles d'origines.

Cependant, à côté de ces situations dramatiques qui voient un individu dans la quasi impossibilité d'entrer dans une relation conjugale, nous pouvons aussi rencontrer des situations où une telle entrée en mariage n'est pas impossible mais n'en reste pas moins problématique. En effet, il nous faut considérer maintenant que le lien conjugal, dont nous avons vu qu'il signifie, pour les deux partenaires, l'émergence de nouvelles loyautés l'un à l'égard de l'autre, implique par là-même la nécessité d'une hiérarchisation entre la nouvelle et les anciennes loyautés. Dès lors, on peut aisément imaginer les risques de conflits qu'une telle hiérarchisation peut engendrer. Ce peut être, par exemple, une mère qui déprimera devant le départ du fils de la maison comme pour dire: "Ainsi, c'est elle que tu préfères" ou encore, de façon plus virulente, qui en viendra à accuser sa future belle-fille de lui voler son enfant, attitudes qui pèseront lourd de leur poids de culpabilité sur les épaules du futur couple (une telle situation ne nous semble pas si exceptionnelle au vu des discours si souvent tenus par l'un ou l'autre des parents qui se sentent comme "obligés" de préciser qu'ils n'ont pas perdu un enfant, mais qu'ils en ont reçu un autre)! C'est pourquoi, ici encore, et toujours face à la problématique fondamentale des loyautés dans les relations interhumaines, il nous faut bien voir que le passage de l'état d'enfant célibataire à celui de conjoint n'est pas (toujours ou souvent?) une chose qui va de soi, de telle sorte que l'advenue de la réalité conjugale dans un couple, ne saurait être considérée comme quelque chose d'automatique.

Or, face à cette réalité existentielle à laquelle chaque individu est confronté avec plus ou moins de liberté, et donc plus ou moins de bonheur, que vient faire maintenant le culte de mariage? Quel rôle ou fonction peut-il jouer? Peut-être que la présentation de la problématique que nous venons d'esquisser aura déjà éveillé, chez le lecteur, des débuts de réponses. En tous cas, c'est l'expérience que nous en avons faite lors de nombreuses préparations de cette cérémonie avec de futurs conjoints! En effet, est-ce que certains textes bibliques, entendus dans ce contexte de la problématique des loyautés, ne résonnent pas d'une manière telle qu'ils font, tout à coup, sens? Qu'il nous suffise de penser, par exemple, à la mise en garde générale du Christ: "Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses soeurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple" (Luc 14,26)! Or, face à la question du mariage et du culte de mariage, il est d'autres textes, d'autres paroles tirées de la Bible qui prennent, eux aussi, tout à coup, sens, en particulier pour celui ou celle qui va se marier. Ainsi, par exemple: "Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul", qui non seulement exprime, volens nolens, une vision positive du mariage mais qui, surtout, fonde ce "bien" sur une loyauté (une alliance) authentique dans laquelle les

partenaires se montreront mutuellement responsables: "C'est pourquoi, je veux lui faire une **aide** qui lui soit accordée" (Genèse 2,18). Or, dans la perspective qui est la nôtre, nous pensons pouvoir considérer ces quelques mots (qui sont revêtus, faut-il le souligner, d'une autorité qui dépasse toute autre autorité, même celle des parents, puisque exprimant la volonté de Dieu) comme prenant une réelle valeur "performative" en ce que, en racontant l'histoire de l'institution du mariage, ils le font advenir pour ceux-là même qui les entendent! Quoiqu'il faille encore "que celui qui a des oreilles pour entendre, entende" (Marc 4,9)! De même, il est un autre passage biblique, traditionnellement trop exclusivement situé dans le contexte de la problématique du divorce, qui pourrait, selon nous, prendre un sens qui lui donnerait aussi une telle valeur performative si on voulait bien plutôt le replacer dans la perspective de cette émergence d'une relation matrimoniale et non de son maintien dans la durée: "N'avez-vous pas lu que le Créateur, au commencement les fit homme et femme et qu'il a dit : «C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair»? Ainsi ils ne sont pas deux mais une seule chair. Que l'homme donc **ne sépare pas ce que Dieu a uni!**" (Matthieu 19,4-6). En effet, ici, l'attention doit être portée sur ce qui pourrait empêcher l'advenue des liens du mariage au sein d'un couple: les loyautés originaires avec leurs difficultés et leurs conflits potentiels !

Dès lors, il nous apparaît de manière des plus évidentes que la cérémonie religieuse du mariage (en particulier à cause de l'absence de "rites" alternatifs), lieu de rencontre entre, d'une part, un couple aux prises avec des loyautés complexes voire conflictuelles, et, d'autre part, la proclamation ou le rappel des "promesses" divines faites à la vie conjugale, pourrait bien être ce qu'on a coutume d'appeler un "rite de passage". "Rite de passage", tout d'abord, qu'il ne s'agit pas de considérer comme ce qui introduit dans un nouvel "état", comme si celui-ci existait en lui-même et pour lui-même, mais comme ce qui crée, fait advenir, permet l'émergence de la réalité conjugale pour un couple. Et ensuite "rite de passage" qu'il ne s'agit pas non plus de considérer comme quelque chose qui viendrait se plaquer de l'extérieur sur le couple, mais comme un événement "fait" par les participants (conjoins, familles, amis, ministre, transcendance) en même temps que cet événement les "fait" acteurs du rite, mariés ou témoins. C'est ainsi qu'au travers de la célébration du rite, reconnu et vécu par tous, durant lequel il est confirmé à ce couple concret (mais également à ces autres couples, anciens ou futurs, qui sont dans l'assemblée), que c'est Dieu qui a "voulu" leur mariage en le décrétant nécessaire et bon pour eux et que c'est encore Lui qui a "voulu", par conséquent, que chacun d'eux quitte son père et sa mère pour s'attacher de manière responsable à son conjoint, alors ce rite cautionné divinement est

non seulement ce qui autorise **absolument** le mariage, mais il est, en plus, l'occasion d'une libération pour le jeune couple de tout sentiment de culpabilité pouvant surgir de la réorganisation de ses loyautés. Dès lors, c'est le sens fondamental de la bénédiction nuptiale qui prend un sens particulier, non pas comme ce qui viendrait magiquement protéger le mariage des aléas de la vie, mais bien comme ce qui vient autoriser, permettre le mariage, en le décrétant bon (bene dicere)! Et c'est le « jeu » des acteurs lors du culte qui s'éclaire également d'un sens renouvelé: par exemple, la façon d'entrer dans l'Eglise peut être riche de sens, si l'on considère qu'en conduisant son enfant à l'autel (il est exceptionnel que ce soit le couple qui entre, ensemble, dans l'église), c'est ce départ qui est symbolisé en même temps que l'accord des parents (à ce propos, ne pourrait-on pas imaginer d'autres manières de participation des parents lors de culte de mariage? Nous nous rappelons une cérémonie de mariage où le père de la mariée, avant que les conjoints échangent leurs engagements, est venu « donner la main » de sa fille à son gendre, en prenant la main de celle-ci et la mettant dans celle du marié!).

Cependant, comprendre ainsi le sens ou la raison d'être du culte de mariage, ne nous fait point encore toucher, selon nous, à ce qui fait l'originalité de la foi chrétienne. En effet, force nous est de constater qu'un tel "rite de passage" a existé et existe encore dans toutes les sociétés humaines (même dans les sociétés dites laïques) à l'occasion duquel la quasi totalité des religions mondiales (toutes?) joue un rôle important. Or, quelle est cette originalité, sinon d'annoncer, pour reprendre les termes de l'apôtre Paul, que "Celui qui est juste, par la foi vivra" (Rom. 1,18)? Qu'est-ce à dire? Que sur le chemin des loyautés, avec leurs multiples et infinies exigences, l'être humain ne peut en définitive qu'échouer. Car personne, en effet, ne peut prétendre arriver au bout de l'ensemble de ses loyautés! Dès lors, à cause de cette nécessaire "culpabilité" de l'homme (et cela même dans le cas de l'émergence d'un authentique lien de conjugalité), chaque individu est invité à renoncer, une fois pour toutes, à vouloir arriver à être un "Juste", un homme totalement loyal, pour s'ouvrir à ce qui est de l'ordre de la grâce. En effet, à cause du don inconditionnel de l'Amour de Dieu en Jésus-Christ proclamé par la foi chrétienne, tout un chacun est invité à recevoir une promesse divine encore plus fondamentale que le seul "oui" de Dieu donné à deux "oui" humains. Promesse qui apportera une liberté essentielle, par le fait que, loin de soustraire l'individu à ses loyautés, elle lui permet de les assumer de manière nouvelle parce que dorénavant marquées du sceau de la gratuité et non plus d'un absolu contraignant et dernier. Dès lors, et pour reprendre notre réflexion sur le culte de mariage considéré comme un rite de passage permettant l'émergence de la réalité conjugale, la caractéristique chrétienne apportée à ce rite serait de permettre, encore plus radicalement, une telle

émergence, et cela sur la base de l'annonce d'une grâce qui libère de tout sentiment de culpabilité, non seulement à l'égard de quelques loyautés partielles (filiales), mais de toutes les loyautés, passées, présentes et futures!

Dès lors, si ce que nous venons de dire est exact, alors nous avons répondu (et cela de façon non exclusive à d'autres raisons qui peuvent co-exister, mais nous ne sommes pas loin de penser que la problématique des loyautés soit la plus fondamentale!) à notre question de savoir ce qui fait le sens et la raison d'être du culte de mariage et pouvons comprendre, en même temps, pourquoi celui-ci est encore si souvent demandé aux Eglises malgré une pratique religieuse en forte baisse parmi nos contemporains.

Culte de mariage et multitudinisme.

Dans ce dernier paragraphe, nous aimerions inscrire notre compréhension du culte de mariage dans la perspective du multitudinisme qui est un des principes constitutifs de nos Eglises, et qui constitue l'actuelle ligne de recherche de l'Institut Romand de Pastorale.

Et cela pour dire qu'il nous semble que la manière habituelle dont nous traitons cette question risque fort d'engendrer, elle aussi, un conflit de loyautés. En effet, chez les Eglises qui ont fait leur le choix du multitudinisme, nous rencontrons, tout d'abord, une première loyauté à l'égard d'une volonté d'ouverture à tous ceux qui frappent à leur porte sans demander qu'ils leur montrent patte blanche en souscrivant préalablement à une confession de foi précise. Plus encore, cette ouverture est comme renforcée par le sentiment de "dettes" que ces Eglises ont vis-à-vis justement de ceux-là qui leur demandent un service, en ce que ce sont eux qui subviennent concrètement, par le truchement d'espèces sonnantes et trébuchantes, à la "survie" de l'institution et de ses ministres (que ce soit directement par un impôt volontaire du contribuable ou indirectement par le truchement de l'Etat qui finance tout ou partie des activités des Eglises!). D'autre part, il y a pour ces mêmes Eglises, une seconde, mais non pas secondaire, loyauté à l'égard de cet Evangile qu'elles annoncent et qui appelle le croyant à une nécessaire exigence de fidélité: le don inconditionnel de l'amour de Dieu ne saurait être bradé (cf Mt 7,6). Or, cette double loyauté risque bien, parfois ou souvent, d'engendrer des conflits, avec les impasses que l'on sait.

C'est pourquoi le culte de mariage, parce qu'il comprend, selon la pratique liturgique en vigueur, un "engagement" de la part de ceux qui y recourent, sous la forme des promesses de mariages faites "devant Dieu",

et parce qu'il est le service de ce type le plus demandé (plus que le baptême), alors celui-ci pourrait bien être une sorte de lieu-test où se joue, bien ou mal, cette double loyauté des Eglises et donc leur multitudinisme. Or, ne voit-on pas celles-ci, ou en tous cas ses ministres, en continuelle oscillation entre deux sentiments: celui d'être souvent des "basteurs" plutôt que des pasteurs, ou alors, si le ton venait à être durci, celui d'être de mauvais coucheurs?

Cependant, en nous référant à ce que nous avons vu ci-dessus, nous pensons qu'il existe une autre manière de considérer la demande de mariage, dans une perspective multitudiniste, qui ne comporte pas un tel risque de loyautés conflictuelles. En effet, si, comme nous l'avons montré, nous considérons que le culte de mariage est d'abord le lieu de l'émergence de la réalité conjugale à cause de cette Bénédiction (*bene dicere*) prononcée par Dieu sur deux individus entrant, par les liens du mariage, dans une relation de loyauté réciproque, alors il est clair que le culte de mariage se doit d'être considéré avant tout comme une Grâce (quelque chose de l'ordre du "miracle") et non comme une Loi. Dès lors, et dans cette perspective, l'importance traditionnellement attribuée aux engagements que se font les conjoints lors d'un tel culte devient seconde, en ce que, en vérité, ceux-ci ne peuvent venir qu'en suite de cette Grâce qui les précède et qui les fonde. En effet, c'est parce qu'il y a d'abord une promesse de Dieu, promesse inconditionnelle même, qu'il peut y avoir promesse humaine; c'est parce qu'il y a d'abord le "oui" (*bene dicere*) de Dieu qu'il peut y avoir un "oui" humain; c'est parce qu'il y a d'abord liberté offerte et reçue qu'il peut y avoir responsabilité. Davantage, et en nous plaçant maintenant dans la perspective de la durée, c'est encore cette Grâce seule qui va permettre, comme au premier jour, parce que toujours de nouveau évoquée (*invoquée?*), de vivre la conjugalité dans le temps, en particulier dans les moments de "crise", en ce que le "oui" de Dieu demeure de façon plus certaine que les dispositions humaines! Enfin, l'importance des engagements que se font les conjoints lors du culte de mariage est également seconde en ce que la question de la fidélité à cette promesse, à savoir si c'est bien par cette grâce et non pas autre chose que vit tel ou tel couple, n'appartient pas aux Eglises mais au couple lui-même renvoyé à Dieu. C'est pourquoi, il nous apparaît toujours davantage que les promesses des conjoints, telles que les liturgies de nos Eglises les prévoient, se devraient d'être revues (*voire supprimées?*) dans le sens d'une mise en évidence de la grâce précédente et créatrice qui seule permet l'existence (*"ex-sistere"*) de la réalité conjugale dans un couple.

Or, nous pensons qu'une telle compréhension du culte du mariage ne pourra que redonner aux Eglises (et à leurs ministres) la joie de s'ouvrir aux demandes de culte de mariage qui leur sont faites (y compris en cas de

remariage de divorcés, personnes encore aux prises, et quoi qu'il en paraisse, avec des loyautés à l'égard de leur premier conjoint!). Car, regardant à la seule Grâce de Dieu et non à la foi des hommes, celles-ci pourront se montrer non seulement loyales envers ceux qui leur demandent un service, mais également loyales envers Celui qui les envoie pour ce service. Et, comme dans la Parabole de Jésus, elles deviendront ce Semeur qui sortit pour semer, répandant largement le grain!

Bernard Rigo

LES MARIAGES MIXTES IDENTITE CONFESSIONNELLE ET MARGINALISATION

INTRODUCTION

Plusieurs motivations sont à la base de ce travail. Avant de les exposer, il importe de rappeler que ma contribution s'inscrit dans le cadre d'une recherche et d'une réflexion poursuivies par l'IRP sur le thème global du multitudinisme.

Considérations personnelles à propos du multitudinisme.

Compris positivement, le multitudinisme peut être défini en termes de souci missionnaire. Souci missionnaire envers une communauté régionale généralement bien définie et délimitée: canton, pays. Souci d'accueil, d'écoute et d'évangélisation. Une église multitudiniste se sent la responsabilité de rester ouverte et à l'écoute du plus grand nombre, de tenir compte de la diversité sociale, culturelle et spirituelle dans l'aire de son activité (éléments qui se répercutent, bien sûr, sur les demandes qu'elle reçoit et auxquelles elle a à répondre, demandes très diverses motivées de façons très diverses).

Une église multitudiniste veut être évangélisatrice. Les structures qu'elle se donne et qu'elle accepte (par exemple, les liens avec l'Etat/Canton), sont censées faciliter et donner les moyens à cette priorité. Cette église couvrira un territoire donné surtout au moyen des paroisses (sans exclure d'autres ministères), lieux d'annonce de l'Evangile de Jésus-Christ mort et ressuscité. Annonce qui se fera au travers de l'engagement et de la disponibilité des chrétiens locaux, et par le biais de ministères à plein temps (rétribués et reconnus, ecclésiatement et administrativement, par une consécration). Cette annonce, pour être sérieuse et crédible, va requérir une connaissance suffisante de ses bases bibliques et théologiques. D'où un effort nécessaire de formation continue, tant pour les chrétiens engagés que pour les ministres.

De manière générale, mais particulièrement dans la perspective de l'accueil et de la pastorale des foyers mixtes, une église multitudiniste navigue toujours entre deux écueils redoutables: la perte d'identité et le repliement sectaire. Le premier risque est qu'à force d'ouverture et d'accueil (attitude positive en elle-même) tous azimuts sans référence doctrinale minimale, elle ne saura plus ni qui elle est ni où elle est. Le second risque est également de taille: à force de vouloir se définir plus strictement à temps et à contretemps, l'église rejettera tous ceux qui sortiront de sa norme, qui n'adhéreront pas étroitement à sa confession de foi.

Pour un foyer mixte, le premier risque aurait pour conséquence que l'église est incapable de lui fournir un cadre d'accompagnement adéquat. Comment une église qui sait de moins en moins où elle en est pourra-t-elle répondre à toutes les difficultés complexes dues, dans un couple ou une famille, à la différence confessionnelle? Le second risque aurait bien sûr pour conséquence un refus de tenir compte du conjoint de l'autre confession.

Raisons de mon intérêt pour les mariages mixtes

Mon intérêt correspond à une situation personnelle et pastorale, qui me rend particulièrement proche des préoccupations et problèmes des couples mixtes protestant-catholique. En effet, Laurence, ma femme, est catholique, engagée dans la vie de son Eglise. De plus, avec elle, je participe aux rencontres, discussions et projets d'un groupe de foyers mixtes à Lausanne (notre domicile précédent), groupe où nous avons gardé des attaches.

En paroisse à Yverdon-les-Bains, je me préoccupe, en collaboration avec mes collègues pasteurs et les prêtres de la paroisse catholique, de toutes sortes de questions oecuméniques. Et en particulier de la pastorale des foyers mixtes.

Ce qui stimule enfin mon intérêt, c'est un chiffre: 32,7%. Ce dernier est, selon l'Annuaire statistique du Canton de Vaud 1988, la moyenne des mariages conclus à l'état-civil entre un conjoint protestant et un conjoint catholique sur 17 ans, soit entre 1971 et 1987.

DEFINITIONS DU MARIAGE

Je ne m'attarderai pas sur les diverses définitions du mariage en général, et ne les évoquerai que de manière à relever les divergences des théologies catholique et protestante du mariage.

Définition générale

En saisissant le dictionnaire (Larousse en 5 volumes, 1987, p.1959), nous lisons:

"MARIAGE. Acte solennel par lequel un homme et une femme établissent entre eux une union dont les conditions, les effets et la dissolution sont régis par le Code civil (mariage civil) ou par les lois religieuses (mariage religieux); union ainsi établie".

Voici donc une référence générale parmi d'autres. L'aspect essentiel mis en avant est celui du **contrat**.

Définitions théologiques et différences

Théologiquement il me semble que la base est large, entre catholiques et protestants, en ce qui concerne les caractéristiques essentielles du mariage. Dans la continuité de l'Ancien et du Nouveau Testament, les deux traditions (catholique et protestante) reconnaissent le mariage comme une institution issue de la volonté même de Dieu, comme la formation d'une communauté de vie (physique et spirituelle), comme lieu de procréation et d'accueil des enfants. La notion de monogamie et d'indissolubilité sont également mises en avant, de même que l'aspect symbolique de l'union de grâce entre le Christ et l'Eglise.

La différence la plus visible se formule en termes de **sacrement**.

En théologie catholique, d'après le Droit Canon, le mariage est fait par l'échange des consentements. Les deux époux sont, l'un pour l'autre, les ministres d'un sacrement, dont le prêtre est témoin privilégié. D'après le "Petit dictionnaire de théologie catholique" (Seuil, 1970, p.269), il faut comprendre le sacrement comme la "présence efficace et significative de la divine volonté de grâce".

En théologie et pratique protestantes (sans entrer dans les détails), les consentements sont réputés être valablement échangés au cours de la cérémonie du mariage civil. Consentements qui sont répétés à l'église, où le ministre appelle sur le nouveau couple la bénédiction de Dieu. La notion de sacrement n'entre pas en ligne de compte.

QU'EST-CE QU'UN "MARIAGE MIXTE"?

En considérant les règles établies par l'Eglise catholique concernant le mariage, on découvre que le mariage normal (j'utilise le terme à dessein) est conclu entre deux personnes baptisées dans l'Eglise catholique. Tout autre mariage est interdit.

"Mariage mixte", expression qui apparaît dans le code de Droit Canon (Canon 1127 et suivants), désigne donc un mariage "non pleinement catholique". Dans le "Guide pour la pastorale des foyers mixtes. Documents des Eglises" (Revue Foyers Mixtes, 71, 1986, p.7, citant le Motu proprio "matrimonia mixta" de 1970), nous lisons cette confirmation: "Les mariages mixtes, c'est-à-dire les mariages contractés par un catholique avec un non-catholique baptisé ou non (...)".

Ce genre de mariage ne pourra être célébré qu'après l'octroi (par le curé du conjoint catholique) d'une **dispense de l'empêchement de**

religion mixte. Si, de plus, le mariage est célébré dans une autre Eglise, l'Evêché est compétent pour accorder la **dispense de la forme canonique** (la liturgie pourra alors se dérouler selon la pratique de l'Eglise en question). Enfin, si l'un des deux conjoints n'est pas baptisé, l'Evêché doit encore accorder la **dispense de disparité de culte** (voir FM 71, p.84).

Ce rapide survol néglige à dessein la description des démarches détaillées requises pour l'obtention des ces différentes dispenses. Des démarches que devront accomplir les futurs conjoints et le curé de la partie catholique dans le préparation du mariage.

Le cas de figure qui m'intéresse est celui du mariage de deux personnes baptisées, l'une catholique, l'autre réformée (et cela en terre vaudoise). Des gens qui souhaitent une préparation et une célébration en compagnie de leur prêtre et de leur pasteur. Ces deux personnes devront donc obtenir en tout cas la première dispense mentionnée plus haut, voire la deuxième.

En résumé, "mixte" est dans ce domaine du mariage le terme qui décrit l'association catholique / non-catholique.

Je ferai ici quelques propositions de définitions:

- "couple mixte" traduisant la réalité de deux personnes dont l'une est catholique et l'autre non, deux personnes mariées ou non;
- "mariage mixte" désignant plus spécifiquement le contrat, les préparatifs et la célébration elle-même;
- "foyer mixte" ayant le sens de couple, marié ou non, avec enfants.

Dans ces expressions, l'on peut remplacer "mixte" par "oecuménique" ou "interconfessionnel". En principe alors interchangeables. Indices d'une pluralité d'approches, autant de définitions pour une même réalité ne seraient-elles pas aussi un signe d'embarras?

IDENTITE ET FIDELITE

La fin du chapitre précédent le révèle déjà. Il existe pour le couple catholique-protestant préparant son mariage un certain nombre de démarches à effectuer, exigées par l'institution ecclésiastique catholique.

Cette dernière établit avec netteté, codifie strictement, les devoirs de chacun des fiancés. Elle délimite leur identité en "catholique" et "non-catholique". Une hiérarchie est déjà posée, qui ne rend pas du tout le mariage impossible, mais qui enserme déjà dans deux aires bien précises et distinctes les deux futurs conjoints.

Ce constat me conduit à réfléchir sur les notions d'identité et d'identification, d'appartenance et de fidélité. Avec, présentes à l'esprit, les questions suivantes: à qui ou à quoi est-ce que j'appartiens? à qui ou à quoi vais-je rester fidèle?

Cette réflexion s'appuie sur quelques pages de R-J. Campiche¹ L'identification religieuse est un terme large, elle correspond "à une échelle d'appréciation de l'attachement à une Eglise, allant de la simple déclaration d'une confession au Contrôle des habitants jusqu'à la consécration totale au service d'une institution religieuse, en passant par la participation intermittente" (p.75).

La demande de préparation et de célébration avec les ecclésiastiques des deux confessions traduit une identification suffisamment poussée de l'un et de l'autre, et révèle un désir de prendre en compte dans la future vie de couple la différence forte créée par les appartenances respectives. Et cela même si l'identification se dit et se gère avec des prises de distance vis-à-vis du dogme et/ou de la pratique définis comme critère d'appartenance par l'institution ecclésiastique (voir p.78, sur la recomposition).

Les conditions actuelles imposées par l'institution ecclésiastique ont comme effet d'insister sur la différence.

D'autre part, le concept de fidélité conjugale est fortement mis en valeur dans la préparation et la liturgie du mariage.

Fidélité à une identité confessionnelle et fidélité conjugale se trouvent confrontées.

Ces deux fidélités sont soulignées de manière particulièrement forte lors de la célébration par la présence des deux ecclésiastiques. Présence ambiguë s'il en est: positive car elle montre le chemin parcouru par les deux Eglises en ce qui concerne l'accompagnement pastoral des mariages mixtes; négative car elle révèle encore la division, le désaccord, elle peut signifier que chacun des deux camps tient à lever son drapeau bien haut et à revendiquer ce qui lui appartient. Présence ambiguë, je le répète: l'on célèbre une union, et en même temps l'on témoigne d'une désunion. De plus il faut rappeler ici que, même en présence des deux ecclésiastiques, après une préparation mûrie, équilibrée, réfléchie, le mariage gardera malgré tout une étiquette confessionnelle.

Si j'insiste autant sur la célébration du mariage, c'est qu'elle constitue un rite essentiel pour les conjoints et leurs familles. Le rite permet l'authentification de la relation. Il ratifie cette dernière, officiellement et

¹ R.CAMPICHE. *L'identification confessionnelle de l'acteur: trait social ou religieux?* in WARDENBURG et alii. 1989. *L'islam est-il une religion?* Labor et Fides. Genève.

publiquement, au nom d'un Autre confessé présent. Ratification qui se cristallise, à mes yeux et après quelque temps de pratique, dans le geste et les paroles de la bénédiction nuptiale. Moment fort, la célébration amalgame donc cette ambiguïté union/désunion.

A ce moment-là, le couple inaugure un double jeu de fidélités. Fidélité au projet conjugal en tant que tel. Fidélité due à sa confession de la part de chacun des conjoints. Deux fidélités qui créent un espace potentiellement conflictuel. En s'unissant, deux conjoints de confessions différentes portent déjà en eux-mêmes un éclatement possible. Ils s'unissent et se divisent en même temps. Ils s'appartiennent l'un à l'autre (réalité anthropologique, d'ailleurs fortement mise en valeur par l'apôtre Paul, voir I Corinthiens 7:4), et ils appartiennent en même temps (par le rite fort d'appartenance du baptême essentiellement) à deux institutions dont l'antagonisme remonte loin dans l'histoire.

L'identification peut être plurielle, il est vrai (voir Campiche, p.77). Mais le problème du foyer mixte, c'est de ne pas disposer d'un lieu d'appartenance propre. D'un lieu fort de reconnaissance de sa double fidélité nécessaire à son équilibre de couple. D'un lieu de reconnaissance **positive** et entière de son identité propre, identité nouvelle créée par la mixité.

Deux exemples, pour montrer le chemin encore à parcourir:

1er exemple: à Yverdon-les Bains, seule la paroisse de la confession du mari reçoit une fiche de famille. Et cela même quand l'épouse a explicitement déclaré sa confession! Administrativement, l'un des deux conjoints disparaît.

Commentaire: au-delà des aspects personnels et locaux de cet exemple, et bien que les paroisses puissent s'arranger pour instaurer un échange des fiches, l'opinion courante ainsi révélée est que la confession du mari est de facto celle de l'épouse.

2ème exemple: la participation à la Sainte Cène, ou à l'Eucharistie. Un témoignage de foyer mixte bien implanté dans une paroisse lausannoise (L'Illustré, numéro 20, 17 mai 1989) dit qu'étant connus par les deux ecclésiastiques, ils sont bien accueillis dans l'une et l'autre Eglise.

Commentaire: ils sont accueillis, mais pas officiellement invités à communier (en tout cas dans l'Eglise catholique). La lettre des Evêques suisses sur l'hospitalité eucharistique a précisé nombre de choses à ce sujet, mais a également pas mal refroidi le climat, et découragé nombre de foyers mixtes en recherche.

La marginalisation est partout. Et je n'ai pas parlé du problème du baptême, de l'éducation religieuse des enfants, avec leurs nombreuses composantes personnelles, psychologiques et familiales (au sens large des familles des deux conjoints).

REPRISE POLEMIQUE

Trois points de résumé:

- "Mariage mixte" est une expression dévalorisante. Ses synonymes pourraient être: "mariage au rabais" ou "mariage incomplet".

- La célébration du mariage mixte reste confessionnellement marquée par le lieu où se déroule la liturgie. Dans cette perspective-là, l'oecuménisme (désiré au travers de la présence active des deux célébrants) se résume à une répartition des tâches entre prêtre et pasteur.

- Cette célébration constitue un rite qui officialise l'union, mais qui proclame aussi une tragique désunion. Lieu ambigu et contradictoire, elle signifie un malaise.

Une affirmation:

- Actuellement, pour un foyer mixte, l'identité se situe dans la marginalité.

Une question:

- Devant ce défi du mariage mixte, et de sa double fidélité, quel lieu fort de reconnaissance positive nos Eglises réformées multitudinistes pourraient-elles chercher à créer?

Michel Müller-Momod

TU NE TE FERAS PAS D'IDOLAS

Je veux ici parler de l'institution du mariage¹.

Dans notre société de plus en plus sécularisée et en christianisme multitudiniste, les actes pastoraux - baptêmes, mariages, services funèbres - demeurent encore des passages obligés pour la majorité des hommes et des femmes de notre temps. Mais ces pratiques causent souvent un certain malaise, qui ne date d'ailleurs pas d'aujourd'hui.

Malheureusement, l'Eglise hésite trop à s'interroger sur le sens et le contenu des rites et des affirmations de foi que le "casuel" veut exprimer. Dans l'institution ecclésiastique, corps lent, conservateur et sécurisant par définition, les propositions de renouvellement passent difficilement. Ainsi lorsqu'on veut essayer de reconsidérer la légitimité de la proposition: *le mariage est une institution divine*.

Pourquoi soulever ce lièvre, demanderont certains? Parce que nous estimons que le mariage est victime d'une sacralisation induite, d'où sont déduites des prescriptions morales dont la crédibilité fait souvent problème. L'accroissement et la banalisation des couples non mariés ne font que renforcer l'interrogation.

La thèse que nous défendrons est la suivante: la reconnaissance officielle d'un couple, sa légalisation sociale et juridique n'ont pas été inventées par le christianisme. De tout temps et partout, des couples se sont formés, ont été reconnus socialement, ont duré dans l'amour et la fidélité ou se sont brisés par un démariage. S'il peut et doit y avoir une spécificité chrétienne du mariage, ce n'est pas dans l'institution qu'il faut la chercher, mais dans la manière dont le couple vit son engagement conjugal, d'ailleurs toujours singulier.

Rappelons d'emblée un certain nombre de faits historiquement attestés:

- au début du christianisme, les chrétiens, tout en sachant que la loi de César ne correspond pas nécessairement avec celle du Christ, employaient les coutumes et les rites de la civilisation ambiante pour officialiser leur union conjugale.

Ils n'avaient pas besoin d'un "supplément d'âme" puisque les créatures, avec leur équipement corporel, psychique et intellectuel relevaient de la création bonne de Dieu;

¹ Je renonce volontairement ici à tout appareil critique pour appuyer mon point de vue. Pour les références, je me permets de renvoyer notamment à deux de mes études: *Ce qu'aimer veut dire*. Paris. Cerf. 1981.

L'institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale. Paris. Cerf. 1984.

- progressivement, un prêtre va prendre la place du père dans les rites de mariage. Dès le IV^e s. apparaissent des éléments de liturgie nuptiale;

- vers le Xe s. en Occident, l'Eglise accroît son pouvoir face à la décadence politique et religieuse de l'époque;

- au XI^e s. le droit canon exige la présence du prêtre pour légitimer un mariage. Elle est rendue obligatoire par le concile de Latran (1215);

- au XII^e s., non sans discussions passionnées, le mariage est "élevé" au rang de sacrement. On polémique notamment pour savoir ce qui crée un mariage: la relation sexuelle, le consentement ou la bénédiction. La tradition théologique tranchera par un compromis: le mariage est vraiment indissoluble lorsqu'il y a libre consentement et que l'union a été sexuellement "consommée";

- pendant tout ce temps, il n'y a pas de conflit de principe entre l'Eglise et l'Etat à propos du mariage;

- au XVI^e s. en réponse aux attaques protestantes contre les mariages clandestins, rendus possibles par la théorie du *consensus facit nuptias*, le concile de Trente introduit le contrôle obligatoire: la forme canonique (l'union est validée par un prêtre et deux témoins). C'était une radicale nouveauté pour la tradition chrétienne!

- dès le XVI^e s. en Hollande, les Etats introduisent progressivement le mariage civil en Europe; les Eglises protestantes l'acceptent assez rapidement, l'Eglise catholique conteste sa validité aujourd'hui encore.

L'institution et les rites de mariage ont donc une histoire, ils ont évolué. La création et la constante adaptation des codes matrimoniaux en témoignent abondamment. Ce simple constat historique devrait déjà nous interdire d'absolutiser cette institution en décrétant qu'elle est d'ordre divin. A moins que l'on admette que Dieu agit et continue d'agir à travers les évolutions et circonvolutions de l'histoire. Mais alors, comment le savoir? Comment faire le partage, au nom de la foi, entre une institution bonne, qui serait divine et une autre, mauvaise, qui ne le serait pas? Tout mariage légal est-il vraiment voulu de Dieu?

Après le verdict historique, celui de la **justification scripturaire**. En théologie traditionnelle protestante, une proposition ou un choix éthique ne sont justifiables que s'ils peuvent s'appuyer sur une référence biblique. Or, pour l'institution du mariage en particulier - mais cela est aussi vrai pour beaucoup d'autres questions - nous sommes passablement démunis.

En effet, la Bible ne dit nulle part que Dieu a institué le mariage, mais elle atteste, en Gn 1 et 2 notamment, que Dieu a créé l'homme et la femme pour qu'ils forment couple et mettent au monde des enfants. Nous nous distançons donc ici d'une lecture *archéologique*, principielle, des ré-

cits bibliques, qui enferment et figent le sens dans un commencement idéal, ici: une institution monogamique du mariage. Avec la plupart des exégètes, nous considérons ces textes comme des explications remarquables d'expériences-clés de la vie (interprétation axiologique, téléologique, eschatologique). L'erreur, à notre sens, est de comprendre ces *existentialités* comme des affirmations normatives fermées, des légalités quasi ontologiques.

L'Ecriture non plus ne parle jamais de bénédiction nuptiale ni n'interdit explicitement la polygamie (ce qui, entre autre, a causé passablement de soucis à nos Réformateurs!). Ah, ces histoires de patriarches polygames, dont les rédacteurs devaient pourtant bien connaître les récits de la Genèse! Quant au sacrement du mariage, il est maintenant admis par les théologiens romains qu'il ne peut se réclamer d'un fondement scripturaire, mais qu'il faut de savantes argumentations indirectes pour tenter de le justifier.

Quant à nos **liturgies** de mariage, qui jouent un grand rôle dans le processus de sacralisation, elles ont été constituées par toute une mosaïque de textes isolés ayant pour fonction d'accréditer la vision du mariage que l'on voulait défendre. Nous sommes toujours tentés d'interpréter les textes bibliques à partir de nos conceptions morales, voire de nos propres expériences!

Au plan strictement **théologique**, l'avènement de la notion d'institution est relativement récente. Elle a relayé les idées d'ontologie, de droit naturel, d'"ordres de création", de mandats, autant d'expressions techniques servant à cerner le flou, voire le mystère de leur origine.

Enfin, du point de vue **éthique**, on s'accorde pour dire aujourd'hui que l'institution du mariage ne saurait à elle seule garantir la vérité et la permanence d'un couple. La morale et le droit du mariage sont loin de toujours se recouvrir. Le juriste protestant J. Carbonier rapporte cette anecdote pour attester cette transcendance existentielle de l'éthique sur le juridique: en 1883, le maire de Montrouge omit d'enregistrer les mariages célébrés dans sa commune. Interrogés, tous les couples se considérèrent comme légitimement mariés. Aucun ne revendiqua sa liberté.

La pertinence et la force de la révélation chrétienne ne portent pas sur le cadre formel de la conjugalité, mais sur la manière dont le couple vit son engagement et sa responsabilité devant Dieu.

Ces remarques critiques, que l'on pourrait aisément développer avec références à l'appui, ne signifient pas que nous récusions la nécessité, la

légitimité et l'utilité de l'institution du mariage. Nous avons même écrit un gros livre pour la défendre!

Mais nous contestons qu'elle doive être sacralisée par le recours à la mention "institution divine".

Pourquoi cette polémique? Parce qu'à partir de cette proposition, l'Eglise chrétienne a déduit toute une série de normes morales dont nous voyons mieux aujourd'hui la relativité, voire la perversité. Car le procès devrait être mené plus loin encore. On peut en effet se demander si ce traitement privilégié accordé au mariage n'est pas en fait une défense plus ou moins consciente contre les errances et l'irrationalité fondamentale du désir sexuel, dont l'orgasme en particulier est la figure typique.

Il faut oser dire cela en Eglise et ne pas en laisser la responsabilité aux poètes, aux psychologues ou autres sexologues.

Car ce n'est un secret pour personne que le christianisme a participé d'emblée à la suspicion générale portée contre l'usage de la sexualité, dont l'imprévisibilité constituait un facteur de désordre. On sait aussi que l'Eglise a porté un jugement de valeur négatif sur la femme, considérée très souvent par prêtres et théologiens comme une séductrice et une mangeuse d'hommes. La peur d'eros, de la sexualité et de la passion amoureuse sont en fait le plus sûr garant de la défense et de l'absolutisation de l'institution du mariage. Certes, l'Eglise n'a pas eu le monopole de cette parade, mais elle lui a ajouté des références bibliques et théologiques indues. C'est ce point que nous contestons. Il y va de la simple honnêteté intellectuelle et spirituelle. C'est pourquoi nous devrions avoir le courage de réévaluer notre théologie du mariage à l'aune de l'antique avertissement: tu ne te feras pas d'idoles pour te prosterner devant elles!

La tâche première de l'Eglise n'est pas de défendre les institutions, mais la qualité des relations qu'elles cadrent. Elle est ainsi libérée pour l'essentiel et l'unique: l'indexation de chacun de nous au Dieu de Jésus Christ. Seul l'amour est digne de foi et garant du mariage. Son institutionnalisation vient après. Elle ne relève pas de l'essence de la foi, mais de notre être-au-monde.

Ama fac quod vis.

Robert Grimm

LA LITURGIE DANS LE CYCLE DE LA VIE

Une bouffée d'air américain

Le livre de Theo Müller que nous avons présenté dans le **Cahier de l'IRP** No 2 renouvelait notre manière d'envisager théologiquement les actes pastoraux.

Liturgy and Learning through the Life Cycle, de WESTERHOFF et WILLIMON¹, s'en tient à une conception apparemment plus traditionnelle. En bons américains, ces deux auteurs sont surtout plus immédiatement pragmatiques, moins soucieux de remettre en question les fondements théologiques de leur réflexion. Leur livre ne s'en situe pas moins dans une perspective fort proche de celle de Müller: comme lui, ils se demandent comment les actes pastoraux contribuent à bien **gérer** les moments cruciaux de l'existence.

Le terme-clé de Westerhoff et Willimon est **croissance**: croissance de la personne, croissance de son identité et de sa spiritualité, etc. Leur préoccupation n'est donc pas de **définir** ce que sont les divers actes pastoraux, mais leur définition théologique étant implicitement admise (ils ne la remettent pas en cause et seraient, sur ce point, assez traditionalistes), ils se demandent **comment faire**, - comment les célébrer, les préparer, les encadrer, les suivre, pour qu'ils contribuent effectivement à la croissance des intéressés, dans une perspective toujours très positive et déculpabilisante.

Voilà qui est évidemment assez typiquement américain. J'ajoute aussitôt : voilà qui est **utilement, sainement** américain. Malgré toutes nos critiques à l'endroit d'une piété protestante qui, jadis, nous semble avoir été trop moralisatrice, morose et sermonneuse, nous restons tributaires, par devers nous, d'une tradition qui nous incite sans cesse à faire grise mine aux mondanités et aux besoins qu'ont les hommes de s'épanouir. D'où une tendance constante, chez les pasteurs, à prendre à rebrousse-poil les demandeurs d'actes pastoraux, une propension à vouloir faire passer les accents de leur théologie plutôt que de se demander en quoi la célébration de tels actes peut aider les intéressés à vivre, à profiter de l'événement, à changer, etc.

¹ J.H.WESTERHOFF III et W.WILLIMON, 1980, Minneapolis, Seabury Press, ISBN 0-866683-980-1

Sans modifier les traditions établies, restant même attachés à un style plutôt "hante Eglise", Westerhoff et Willimon invitent leurs lecteurs à entrer dans cette perspective différente, parce qu'elle est accompagnatrice et constructive, - cela en se demandant en quoi la tradition a besoin d'être élargie, amincie, redynamisée. Ils ne bouleversent rien, mais esquissent de nouvelles possibilités.

Vers de nouveaux actes pastoraux

Leur livre devient particulièrement intéressant quand, sortant des sentiers battus, ils suggèrent l'institution de nouveaux actes pastoraux. Leurs propositions les plus intéressantes pour notre usage européen touchent au moment de la retraite et au divorce.

L'entrée dans la catégorie des pensionnés est devenue un phénomène social sans précédent, et un événement personnel profondément perturbant, - en tout cas aussi difficile à vivre, pour beaucoup, que la sortie de l'adolescence. Les entreprises ont institué des sortes de rituels sociaux pour leurs collaborateurs arrivant au moment de leur retraite: discours, apéritif, cadeaux (hélas pas pour toutes les catégories sociales). Mais ces rituels sont tournés vers le passé. Westerhoff et Willimon suggèrent aux Eglises d'imaginer des rites qui, eux, seraient tournés vers l'avenir et parleraient aux retraités de leur croissance dans le troisième âge, de leur mission **active** dans la société.

Ils proposent même en raccourci les éléments d'un tel rituel ecclésial: **déclaration** prenant acte de la retraite professionnelle et insistant sur l'entrée dans une nouvelle phase de la vie où l'intéressé pourra assumer un nouveau type de ministère chrétien; **rappel** de ce qui vient de prendre fin, avec action de grâce; **proclamation**, textes bibliques à l'appui, de tout ce qui, dans la vie, est destiné à être productif, dans la perspective d'une vocation chrétienne; **réponse** de l'intéressé décidé à assumer cette nouvelle situation; **bénédiction** et envoi dans cette nouvelle étape de la vie et du ministère chrétiens.

Une liturgie de divorce

Et le divorce? Voici comment Westerhoff et Willimon, dans un langage volontairement assez orthodoxe (leur proposition pourrait indisposer des oreilles de cette tendance) ouvrent leur chapitre sur ce sujet: "L'Eglise a reçu le pouvoir impressionnant de délier, tout autant que celui de lier. L'Eglise n'existe pas seulement pour conjoindre des personnes, mais aussi, parfois, pour reconnaître la séparation de ces personnes et prier pour elles". Un peu plus loin: "Nous croyons que l'Eglise doit offrir une parole

solide, audacieuse et claire à l'homme et à la femme qui se marient. Mais nous sommes convaincus que l'Eglise doit également se montrer audacieuse et réaliste en offrant une parole aux chrétiens qui en viennent à vivre la pénible séparation d'un divorce. Nous ne songeons pas à **bénir** un divorce de la même manière que nous avons béni un mariage... Cependant nous pensons devoir affirmer que l'Eglise a une parole légitime et bibliquement fondée à dire aux personnes dont la vie est perturbée par le traumatisme d'une séparation conjugale" (p. 121). Plus loin encore: "Dans une société où le pourcentage des divorces s'est fortement accru pendant la dernière décennie, et où il y a en bien des endroits autant de divorces que de nouveaux mariages, l'Eglise doit se demander ce qu'elle a à faire pour s'occuper des gens qui vivent un tel traumatisme. Quelle parole de Dieu y a-t-il pour eux? Quelle parole Dieu nous adresse-t-il à nous? C'est de ces questions-là que doit s'inspirer toute tentative de mettre sur pieds une réponse liturgique au divorce" (p.123).

Forts de cette excellente remarque, Westerhoff et Willimon proposent une liturgie de "reconnaissance de divorce" à laquelle les deux intéressés pourraient être invités à participer, en présence de la communauté et dont nous donnons une présentation abrégée. Ils n'en sont pas les auteurs. Ils empruntent cette proposition liturgique à un pasteur new-yorkais qui l'a conçue avec l'aide d'un psychothérapeute. Elle n'est guère utilisable comme telle en Europe. Mais dans une société et dans des Eglises qui, comme les nôtres, ont vu s'accroître le nombre des divorces dans des proportions identiques à celles des Etats-Unis, nous n'avons plus le droit de continuer à vivre ecclésialement et liturgiquement comme si ces séparations n'existaient pas, ni de nous cantonner dans une conception de l'indissolubilité du mariage sans fondement évangélique réel. Cette proposition venue d'Amérique nous oblige à réfléchir. Il faudra bien que, d'ici peu, nos Eglises se demandent elles aussi si elles ne doivent pas entrer résolument dans une perspective de cet ordre.

Bernard REYMOND

LITURGIE POUR RECONNAITRE UN DIVORCE (présentation abrégée)

Ouverture

Le pasteur lit II Co 5:17-18 et déclare en substance: "Chers amis, nous voici rassemblés pour reconnaître devant Dieu la mort d'un mariage. Nous lui apportons la peine, les angoisses, les fautes et la solitude qui ont accompagné et provoqué cette mort. Nous implorons sa grâce et sa rédemption. Mais nous sommes aussi ici pour témoigner que la mort, par la grâce de Dieu, n'est pas une fin, mais le début d'une résurrection à une vie nouvelle... Nous sommes témoins de la mort et de la résurrection, du péché et du pardon qui sont en Christ. Il ne nous suffit cependant pas d'être témoins. Nous sommes appelés à constituer une communauté où la réconciliation ouvre de nouveaux chemins de vie. Nous avons accompagné NN. et NN. lors de leur mariage. Nous sommes avec eux pour les assister au moment où il(s)/elle nous atteste(nt) la mort de la relation qui les unissait et où commence pour eux (lui/elle) une nouvelle étape de vie parmi nous".

Confession des péchés

Elle est prévue en deux parties :

a) Confession des divorçants demandant pardon de leurs erreurs l'un à l'autre, à leurs enfants et à Dieu.

b) Confession de l'assemblée dont les membres n'ont pas su accompagner ce mariage arrivé à l'état de rupture.

Cette double confession est suivie d'une "absolution".

Lectures bibliques

Propositions: Es 43:18-21; Mic 4:6b-7; Os 11:8-11a; Ps 103 ou 116; Mt 7:7-11 ou 5:3-10; Jn 15:1-5.

Homélie

Déclarations des divorçants

Le pasteur: "NN. (et NN.), déclarez-vous devant nous que vous ne vivrez plus dans le saint état de mariage?"

Réponse . "Nous (je) le déclar(ons)".

Le pasteur: "NN. Pardonnez-vous les fautes que NN. a commises envers vous lors de ce mariage?"

Réponse: "Je les pardonne avec l'aide de Dieu".

Le pasteur: "Voulez continuer à considérer NN. comme un enfant de Dieu et comme une soeur (un frère) en Christ ?"

Réponse: "Je le veux avec l'aide de Dieu"

Le pasteur: "Renoncez-vous également à tout lien d'esprit, d'âme et de corps avec elle(lui) pour ne plus la(le) considérer désormais que comme un enfant de Dieu et une soeur (un frère) en Christ ?"

Réponse: "Je le veux avec l'aide de Dieu".

Le pasteur: "Voulez-vous partager avec NN. la responsabilité de vos enfants et de leur bien-être, conscient(e) du fait que ce divorce ne porte pas atteinte à la relation entre les enfants et leurs parents?"

Réponse: "Telle est bien mon intention et je compte sur l'aide de Dieu pour lui donner suite".

(N.B.- Ces questions et réponses sont répétées quand elles s'adressent séparément à chacun des divorçants)

Prière d'intercession

L'assemblée prie pour une nouvelle étape des intéressés en nouveauté de vie et implore que la paix et la liberté soient désormais établies entre eux.

Puis prière pour les enfants nés de ce mariage dissous, pour ceux qui ont été amis des époux et le resteront, pour ceux qui n'acceptent pas cette séparation, pour que soient surmontées toutes les difficultés qui jalonnent encore le futur, etc.

Reconnaissance et affirmation

Le pasteur: "NN. (et NN.), au nom de l'Eglise qui avait imploré la bénédiction de Dieu sur votre union, nous prenons acte de la dissolution de votre mariage. Nous vous considérons désormais parmi nous comme des personnes indépendantes l'une de l'autre et nous vous assurons que nous continuerons à demander à Dieu son aide et son assistance pour vous au long de la nouvelle étape de vie dans laquelle vous vous êtes engagés. Que la paix de Dieu soit avec vous".

Bénédiction (éventuellement précédée de la cène)

COMMENTAIRE

Lors du Colloque romand de l'IRP consacré au mariage, les participants ont commenté la liturgie de reconnaissance de divorce dont on vient de lire la présentation succincte. Nous reproduisons ci-dessous quelques-unes des opinions émises lors de cette discussion. Plusieurs d'entre elles sont de nature à stimuler la réflexion.

Contexte et intention de la liturgie

Cette liturgie a été conçue en fonction du contexte nord-américain où la paroisse représente un véritable milieu de vie. Dans ce cadre la proposition s'adresse en priorité à l'entourage des divorcés: que celui-ci assume la situation de ses amis séparés pour aider ces derniers à trouver un nouveau statut au sein de la communauté.

Dans notre contexte, cette proposition est plus intéressante pour les Eglises que pour les divorcés eux-mêmes. En effet les membres de nos Eglises conservent affectivement, une attitude négative envers les divorcés. On continue sournoisement à croire que lors d'un divorce les partenaires doivent nécessairement se déchirer, souffrir pour payer...

En ce sens la confession de l'assemblée qui reconnaît n'avoir pas su accompagner les anciens mariés prend tout son sens.

Une telle proposition liturgique pourrait aider à réfléchir sur l'accueil et l'accompagnement que les Eglises proposent aux divorcés.

Dans l'élaboration d'une reconnaissance liturgique du divorce, il serait indispensable de donner la parole aux divorcés eux-mêmes pour savoir ce dont ils ont besoin; cela nous aiderait à mieux voir les déficits de nos discours sur l'amour et à mieux lutter contre l'égoïsme des gens heureux.

Malgré tout cette suggestion semble bien idéaliste: elle suppose une quantité de conditions difficiles à réunir.

S'il est vrai que le mariage à l'église n'est pas un sacrement, si l'Eglise ne "marie" pas à proprement parler, on peut se demander pourquoi elle devrait "démarier".

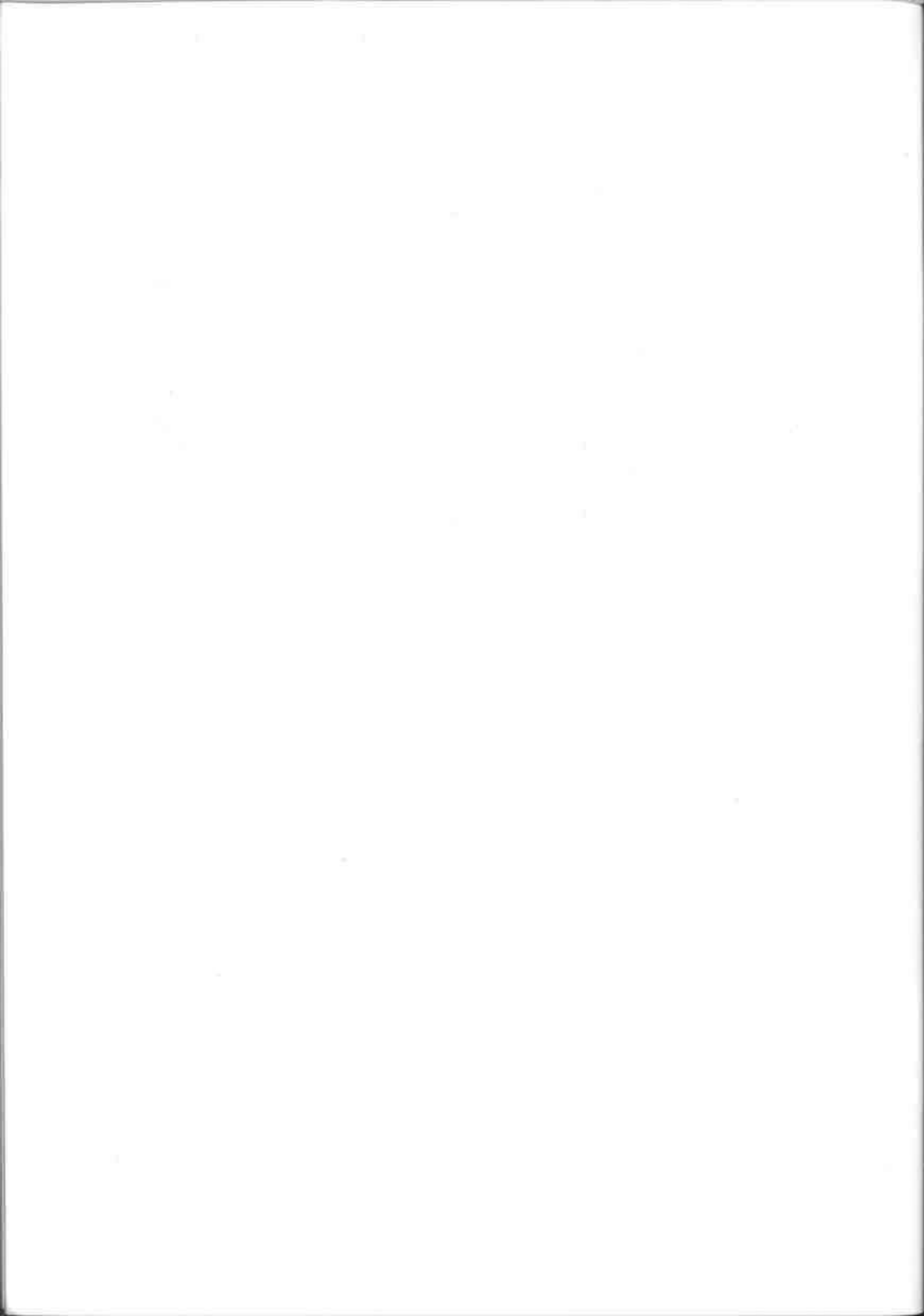
Déviation possible

Dans la liturgie proposée, la partie de pénitence implique un risque de dérapage: dans un divorce on a déjà suffisamment parlé d'échec. En plus la liturgie serait ici en retard par rapport à la loi. En effet, juridiquement on est en train de renoncer à rechercher le responsable de la "faute" pour se contenter de constater le caractère invivable d'un mariage. On tend à ne plus chercher le coupable.

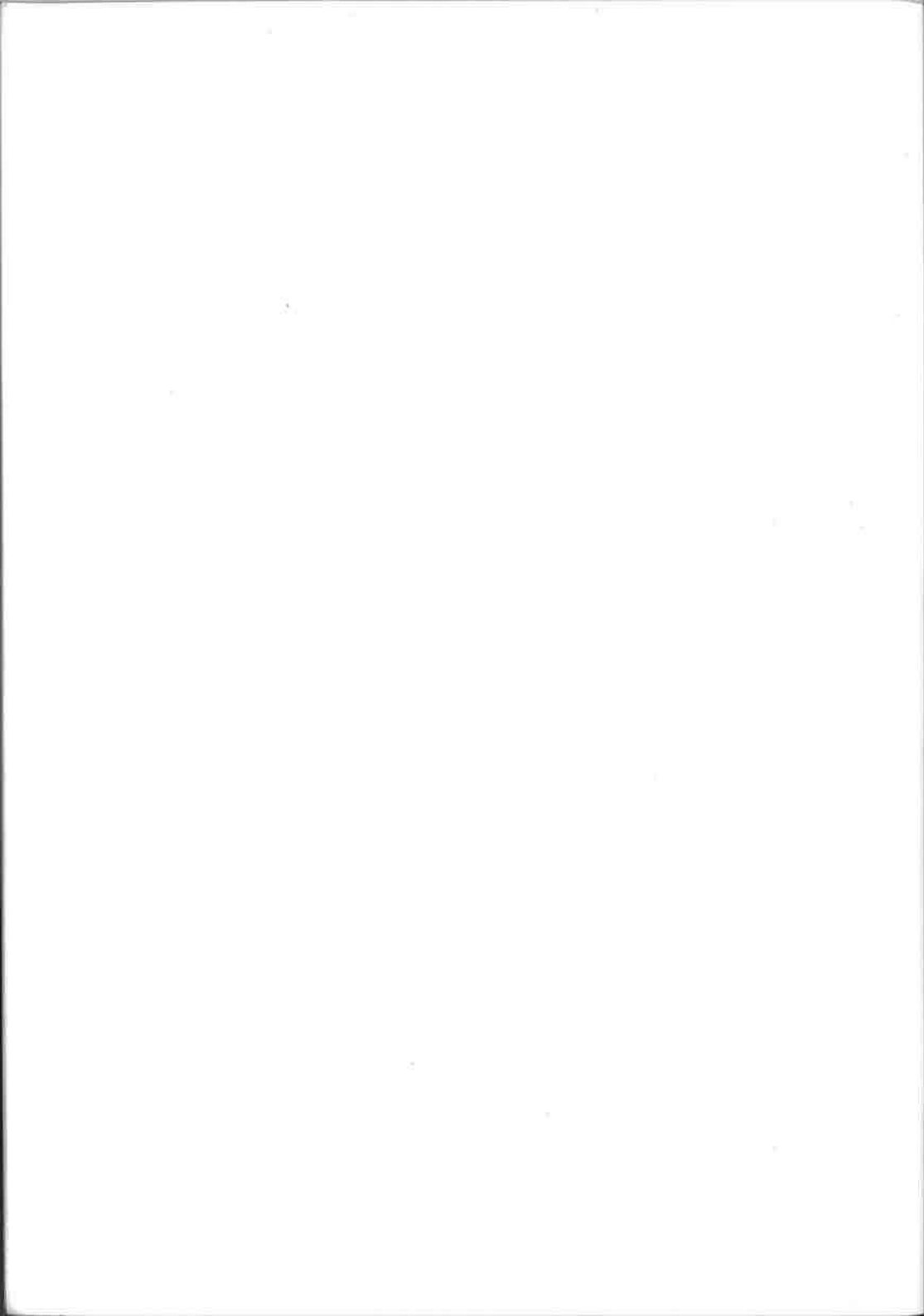
Au contraire la pénitence proposée aboutirait plutôt à renforcer la culpabilité des intéressés.

Le divorce devant le tribunal reste malgré tout une procédure au cours de laquelle on perd la face, où on essaie de faire perdre la face à l'autre. La liturgie proposée nous incite à imaginer une cérémonie qui mettrait en place des règles différentes, à rendre un service que les tribunaux ne peuvent pas rendre: prêcher une forme d'amour, donner à l'autre le plus de chances possibles pour la poursuite de sa vie.

Matthias Preiswerk









Pour s'abonner (tarif spécial) aux

CAHIERS DE L'

IRP

s' adresser à:

Institut romand de pastorale
BFSH 2
1015 Lausanne

L' IRP associe en un travail commun les responsables des disciplines recouvrant le champ de la Théologie Pratique dans les trois facultés de Genève, Lausanne et Neuchâtel.

Cahiers disponibles:

- Multitudinisme hier, aujourd'hui, demain
- Services funèbres et multitudinisme

Prix de ce cahier: SFr. 4.-

ISSN: 1015-3063