

ROBERT GRIMM

L'INSTITUTION DU MARIAGE

*Essai
d'éthique fondamentale*

Préface de Roger Mehl

Thèse présentée
à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur en théologie.

« *Recherches morales* »

LES ÉDITIONS DU CERF
29, bd Latour-Maubourg, Paris
1984

L'INSTITUTION DU MARIAGE
Essai d'éthique fondamentale

La Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel sur la base des rapports des professeurs Pierre Barthel (Neuchâtel), Jean-Louis Leuba (Neuchâtel) et Roger Mehl (Strasbourg), autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois exprimer d'opinion sur les propositions qu'elle contient.

Neuchâtel, le 28 juin 1978

Le doyen : Pierre Barthel

© *Les Éditions du Cerf*, 1984
ISBN 2-204-02165-2
ISSN 0750-1951

*A Renée, ma femme,
sans laquelle cette longue réflexion
serait lettre morte.*

Ce que je t'ai dit souvent, je le dis encore une fois, ou plutôt je te le mets sur la conscience : ou bien - ou bien, aut - aut ; car en invoquant un terme seul, on n'éclaircit pas la question, puisque ce dont il s'agit ici est d'une trop grande importance pour que l'on puisse se contenter de l'un de ses éléments, et d'une trop grande cohérence intrinsèque pour permettre une possession partielle. Il y a dans la vie des circonstances où le recours au dilemme est ridicule ou témoigne d'une espèce de démente ; mais il y a aussi des gens dont l'âme est trop dissolue pour saisir la substance d'un pareil dilemme, dont la personnalité manque de l'énergie nécessaire pour dire avec l'accent de la passion : ou bien — ou bien.

S. KIERKEGAARD,
L'Équilibre de l'esthétique et de l'éthique
dans la formation de la personnalité.

La grandeur de l'amour c'est d'être tragique à l'image de la condition humaine.

J. ONIMUS, Inséparables.

PRÉFACE

Elle est considérable, à l'heure actuelle, la littérature consacrée à l'amour et au couple. Celle qui prend pour objet l'institution du mariage est bien moins abondante, car il est manifeste que toutes les institutions, y compris l'institution matrimoniale, font l'objet sinon d'une suspicion, du moins d'une critique. Nul d'entre nous, quel que soit son âge, n'est resté absolument indemne de l'esprit anti-institutionnaliste de Mai 68. Nous sommes d'ailleurs dans une situation assez paradoxale : le taux de nuptialité accuse une chute significative, la cohabitation se substitue souvent au mariage et les « couples informels » se multiplient et s'affichent au grand jour. Mais en même temps, comme le montre l'enquête européenne, dirigée par Jean Stoetzel¹, la famille reste l'une des valeurs fondamentales aux yeux de la majorité de nos contemporains. C'est à la famille qu'ils veulent consacrer leurs loisirs croissants. En somme, on veut maintenir la famille, tout en se passant de l'acte institutionnel qui la fonde, le mariage, ou du moins en n'accordant à celui-ci qu'une signification assez dérisoire.

Aussi faut-il saluer, comme il convient, le courage de Robert Grimm qui nous présente un essai d'éthique fondamentale sur l'institution du mariage. Aumônier d'étudiants protestants, puis pasteur de paroisse, il est bien placé pour connaître la crise de cette institution et le malaise croissant éprouvé par prêtres et pasteurs à l'égard de l'enseignement doctrinal sur le mariage

1. Jean STOETZEL. *Les Valeurs du Temps présent : une enquête européenne*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.

et des liturgies de mariage. Mais son livre n'est pas fondé sur sa seule expérience personnelle. Il faut admirer — les nombreuses citations et la vaste bibliographie du livre en font foi — l'immense érudition qui est la sienne ; il a lu théologiens et philosophes, anthropologues, sociologues et psychologues, juristes et canonistes, sans oublier les historiens qui ont beaucoup à nous apprendre sur l'évolution des institutions et des mentalités.

Il a regroupé toutes ses réflexions et ses recherches autour de deux thèmes : le pôle objectif et le pôle subjectif de la morale et a essayé d'établir une corrélation dynamique, une dialectique vivante entre ces deux pôles. Sans doute, comme dans tout découpage, il intervient dans cette distinction de deux pôles une part d'arbitraire. Où placer par exemple les valeurs ? Elles appartiennent sans doute à l'ordre objectif, puisque nous ne les créons pas, que nous les recevons d'une tradition et d'une culture, mais elles ne deviennent vivantes et agissantes que par le choix que le sujet en fait, comme l'auteur le souligne lui-même. Et puis cette bipolarité a sans doute un autre inconvénient. Se trouvent réunies sous le chapeau de l'objectivité, des réalités qui n'ont pas grand chose de commun : des nécessités naturelles, des codes génétiques, des traditions vénérables, des normes objectivées, absolutisées et sacralisées, des grandeurs ontologiques ou réputées telles, tandis que le pôle subjectif ne couvre guère que le désir, l'affectivité, et une liberté qui se croit infinie. Mais si l'on veut bien suivre l'auteur jusqu'au bout de son ouvrage on s'apercevra que les inconvénients que nous nous permettons de signaler sont surmontés. Les pages qu'il consacre à l'institutionnalité de l'existence sont parmi les plus fortes et les plus originales de son œuvre.

Cette œuvre suscitera sans doute de la part des différentes Églises bien des critiques et des réserves. Bien que la sacramentalité du mariage soit d'origine relativement récente en théologie catholique et qu'elle ne se soit pas établie sans vives discussions, elle appartient aujourd'hui à la foi de l'Église catholique et celle-ci ne verra pas sans tristesse l'espèce de psychanalyse à laquelle R. Grimm soumet ce dogme : il y voit une sorte de ruse de la raison pour garantir l'indissolubilité ontologique du mariage, ce qui fait que lorsque l'amour est mort, que le couple a cessé d'exister, le lien matrimonial, avec toutes ses contraintes, n'en subsiste pas moins. Mais les Églises

de la Réforme ne se reconnaîtront sans doute pas toujours entièrement dans les thèses de l'auteur, ni dans ses exégèses bibliques. Elles prendront ombrage du terme de compromis éthique, terme très opérationnel dans la pensée de Grimm et qu'il estime théologiquement fondé en le rapprochant de l'incarnation, présentée comme un compromis de Dieu avec l'homme. Certaines d'entre elles flaireront — et sans doute majoreront — quelques traces d'une morale trop permissive et trop laxiste.

Sans contester le bien-fondé de ces critiques, j'estime, pour ma part, que l'auteur a effectivement fait œuvre de théologien chrétien, je veux dire un théologien qui réfléchit à l'intérieur de l'Église et pour l'Église, mais qui dans sa réflexion sait prendre ses distances à l'égard des institutions ecclésiastiques, et de leurs normes canoniques ou disciplinaires. Sans cette liberté-là, il n'y aurait pas de théologie vivante. La théologie chrétienne ne doit pas consister à apporter des justifications *a posteriori* aux décisions du Magistère ou des autorités synodales. Il est bon que sans rompre le moins du monde sa communion avec l'Église, le théologien puisse travailler librement... à ses risques et périls.

Des risques, Robert Grimm en a certainement pris. Le lecteur qui se contenterait de lire les premiers chapitres serait frappé par le caractère iconoclaste de certains propos. Mais s'il va, comme je le souhaite, jusqu'au bout du livre, il verra que l'intention réelle de l'auteur est bien de conforter, après l'avoir dépouillée de certains de ses ornements, l'institution du mariage.

Il est certes une thèse que, s'il est chrétien, le lecteur ne saurait approuver, savoir que le mariage n'a pas été institué par Dieu, qu'il est une affaire purement profane, bien que les intéressés puissent donner à leur union une visée chrétienne. Or, il me semble que l'auteur a été piégé par l'ambivalence du mot institution. Nous disons, appuyés sur les témoignages univoques du Nouveau Testament, que le Christ a *institué* la Sainte Cène, c'est-à-dire qu'il l'a à la fois inaugurée et fondée en lui donnant sa signification christologique et eschatologique. Mais nos célébrations actuelles de l'eucharistie, tant catholiques qu'orthodoxes et que protestantes, ne reproduisent pas littéralement ce qui s'est passé dans la chambre haute : nous avons les uns et les autres supprimé le repas, au sens humain de ce mot ; le fondement demeure, la signification demeure, le

déroulement rituel s'est modifié. Analogiquement, nous pouvons dire que Dieu a bien fondé le mariage et que le Christ a rappelé ce fondement, mais que les formes institutionnelles du mariage ont beaucoup varié. R. Grimm rappelle avec raison que pendant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne, les chrétiens ont adopté purement et simplement les formes juridiques et institutionnelles du mariage païen. C'est plus tard qu'ils se sont donné une institution conjugale propre. Le terme d'institution a deux sens, l'un proprement théologique qui est synonyme de fondation, d'instauration, d'inauguration, l'autre qui est sociologique et qui concerne les formes juridiques et religieuses. Celles-ci ont varié et varieront encore, en fonction de la culture et de l'histoire. Je regrette, pour ma part, que l'auteur n'ait pas distingué les deux sens du mot institution.

Mais ce qu'il montre avec beaucoup de clarté et de force, c'est que si le désir amoureux est bien l'*instituant* du couple conjugal, cet instituant appelle nécessairement un *institué* qui est à la fois la reconnaissance publique du couple par la société et constitue pour les conjoints eux-mêmes non seulement une satisfaction, celle d'être reconnus et honorés comme couple, mais même une garantie, certes non infaillible, de durée et même une aide dans les moments de crise. Il cite à ce propos des lignes admirables et judicieusement choisies du philosophe Jean Nabert. Oui, l'existence humaine qui est, par sa liberté et sa spontanéité, sa puissance d'invention, un instituant, s'incarne toujours dans un institué.

En me faisant l'honneur de me demander une préface pour son livre, Robert Grimm n'ignorait pas les réserves que j'avais exprimées à l'égard de certaines des thèses qu'il développe. C'est pour honorer la confiance qu'il m'a faite que je tenterai maintenant de relever deux points sur lesquels, me semble-t-il, la pensée de l'auteur n'est pas suffisamment explicite et donne lieu à d'inévitables malentendus.

R. Grimm voit bien que la liberté humaine ne saurait être absolue, qu'elle est seulement la liberté d'une créature qui est caractérisée par la finitude. Il souligne que cette liberté se heurte à des nécessités naturelles et sociales incontournables parmi lesquelles il faut placer les institutions. Certes l'amour est l'instituant de l'institué conjugal, il l'est dans l'ordre de l'être, il ne l'est pas dans l'ordre temporel et chronologique. L'institution sociale et (ou) religieuse du mariage précède mon désir d'entrer

en existence conjugale. Tout cela est parfaitement exact, mais il faudrait aller plus loin et reconnaître que la liberté de la créature n'est pas seulement limitée par ce que Sartre appelle de la « facticité ». Elle est plus profondément limitée par l'acte ou la décision par lesquels elle s'incarne et devient liberté concrète. Il n'y a pas d'acte de liberté qui ne comporte une auto-aliénation de cette même liberté. Cette vérité apparaît très nettement dans le choix d'un conjoint. Choisir un conjoint (et en même temps être choisi par l'autre) signifie qu'à partir de ce moment-là, je m'interdis d'autres choix qui eussent été possibles. Don Juan est l'homme qui a voulu maintenir ouvert l'éventail de tous les choix possibles. Il a donc « papillonné » au gré des rencontres et des circonstances. Il n'a jamais su se décider, c'est-à-dire exercer sa liberté. Nous ne pouvons pas sortir de ce dilemme : ou bien réserver tous les choix possibles, alors notre liberté reste virtuelle et théorique, ou bien prendre une décision, faire un choix, alors notre liberté devient réelle et concrète, mais, c'est vrai, au prix d'un sacrifice qui comportera cependant des joies compensatrices. Contrairement à ce qu'écrit R. Grimm la monogamie n'est pas seulement une contingence historique. En elle s'exprime beaucoup plus clairement que dans la polygamie, la liberté accordée à la créature, liberté finie, mais liberté heureuse.

L'évocation de la monogamie nous conduit à une deuxième remarque. Le lecteur pourra s'étonner que lorsqu'il traite du pôle subjectif de la morale conjugale, l'auteur analyse presque exclusivement la composante érotique de l'amour. Loin de moi l'idée de ne pas souscrire à cette belle réhabilitation du plaisir charnel que le *Cantique des Cantiques* avait déjà tentée mais que le puritanisme de la chrétienté, sa confusion si fréquente entre sexualité et péché, ont si souvent fait oublier. Mais le lecteur pensera peut-être qu'il est excessif de présenter l'*eros* comme occupant tout le champ de notre subjectivité. Qu'il se rassure, qu'il tienne compte des références de bas de page de l'ouvrage et qu'il lise une autre publication de Robert Grimm, *Ce qu'aimer veut dire* (Paris, Le Cerf, 1981). Il y trouvera tous les compléments que l'auteur n'a pu répéter dans le présent ouvrage. Il y trouvera en particulier l'analyse d'une valeur qui représente l'un des vœux fondamentaux de notre subjectivité, je veux dire la fidélité. Elle est essentielle à l'amour aussi bien qu'à l'amitié.

Aimer l'autre, c'est aussi vouloir faire route avec lui, cheminer à ses côtés, vivre la même histoire que lui, lui offrir non pas des richesses extraordinaires — nous n'en avons pas, ou si peu — mais tout simplement, fût-elle très pauvre et dénuée de pouvoir, notre présence attentive. En d'autres termes, l'amour instituant comporte nécessairement une intention de fidélité et c'est par cette fidélité que l'*eros* capricieux peut être pénétré par ce que le Nouveau Testament appelle l'*agapè*. Si la conjugalité est vraiment, au sens biblique de ce terme, une alliance et non pas simplement un contrat, c'est en raison de la promesse de fidélité, qu'elle appelle.

Sans doute ne devons-nous pas présumer des forces de l'homme, même si celui-ci demande sincèrement l'aide de son Seigneur. Il est possible que cette intention de fidélité ne parvienne pas à se réaliser. Il est bon que les institutions civiles (et parfois religieuses) reconnaissent la possibilité du divorce, lequel n'est que le constat d'échec de la fidélité. Mais il serait dangereux que celui qui promet fidélité inclue mentalement dans sa promesse des réserves du genre de celles-ci : je te serai fidèle à condition que... Ce serait retomber du niveau de l'alliance à celui du contrat. Inclure dans l'alliance des conditions, c'est détruire la fidélité dans son essence même. « Je te promets de te demeurer fidèle jusqu'à ce que la mort nous sépare », cette déclaration de nos liturgies de mariage peut apparaître et apparaîtra certainement de plus en plus dans un monde où tout change avec une extraordinaire rapidité, comme une gageure, mais c'est une gageure indispensable. Elle signifie un défi lancé au temps, à l'érosion qu'opère le temps, au vieillissement qui nous attend tous.

C'est pourquoi il est bon de rappeler à celui qui promet fidélité que lui aussi fait l'objet de l'inébranlable fidélité de Dieu qui a conclu une alliance avec son peuple et la maintient au travers des avatars de l'histoire.

La maturation de l'amour que R. Grimm juge, à juste titre, indispensable, ne s'effectuera que si elle est soutenue par une fidélité à la fois donnée et reçue. Que le lecteur n'oublie pas de se référer aux pages si denses que l'auteur a déjà consacrées à la fidélité. Elles constituent l'indispensable accompagnement du présent volume.

Je n'aimerais pas terminer cette préface sans dire que les remarques que j'ai formulées m'ont été suggérées directement

par la lecture du livre que j'ai le plaisir de recommander à l'attention de tous, jeunes et moins jeunes. La marque des livres sérieux — et celui de R. Grimm l'est assurément — c'est qu'ils donnent à penser. En formulant ces remarques introductives, j'ai conscience de ne pas faire autre chose que de rendre à l'auteur son propre bien.

Roger MEHL,
Correspondant de l'Institut,
doyen honoraire de la faculté de
théologie protestante de l'Univer-
sité des sciences humaines de
Strasbourg.

Sigles utilisés

<i>CPE</i>	<i>Bulletin du Centre protestant d'études, Genève.</i>
<i>D</i>	<i>K. BARTH, Dogmatique, trad. française, Genève, 1953-1974.</i>
<i>DTC</i>	<i>Dictionnaire de théologie catholique.</i>
<i>ETR</i>	<i>Études théologiques et religieuses, Montpellier.</i>
<i>EU</i>	<i>Encyclopaedia universalis, Paris, 1968-1975.</i>
<i>FV</i>	<i>Foi et Vie.</i>
<i>Kittel WB</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1949-1979.</i>
<i>LV</i>	<i>Lumière et Vie, Lyon.</i>
<i>NLF</i>	<i>Nouveau Livre de la foi.</i>
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle revue théologique.</i>
<i>RGG</i>	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3^e éd., Tübingen.</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg.</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse, Paris.</i>
<i>RTP</i>	<i>Revue de théologie et de philosophie, Lausanne.</i>
<i>VC</i>	<i>Verbum Caro (édité par la Communauté de Taizé).</i>
<i>ZEE</i>	<i>Zeitschrift für evangelische Ethik, Göttingen.</i>

PREMIÈRE PARTIE

**UNE CRISE QUI OBLIGE
A PENSER**

Notre étude sur l'institution du mariage se situe dans un contexte précis sur le plan tant personnel, culturel que théologique. Il importe donc de préciser d'emblée d'où nous parlons et pourquoi nous le faisons.

CHAPITRE I

RÉFLEXIONS INTRODUCTIVES

De tout temps, on a beaucoup écrit sur l'amour et le mariage. Aujourd'hui, tout particulièrement en morale chrétienne. Comme s'il s'agissait d'un réveil, d'une nouvelle prise de conscience, parfois étonnée et effrayée. Alors, pourquoi cette étude en plus sur un marché déjà pléthorique ?

1. *La provocation*

Cette réflexion, menée depuis de nombreuses années¹, a surtout été provoquée par le malaise croissant que nous ressentions face à la catéchèse traditionnelle du mariage que, comme pasteur, nous avons intériorisée et que nous transmettions. Par une confrontation ouverte et d'abord malaisée avec nos enfants ensuite. Par honnêteté intellectuelle et spirituelle enfin. Nous ne pouvions répéter l'enseignement reçu, alors qu'il devenait incompréhensible et qu'il avait de plus en plus de peine à fonctionner. Bien sûr, nous participions aussi à ces déplacements caractérisés de valeurs, à cette contestation des normes prescrites, des doctrines et des morales constituées. Et l'on ne sort pas indemne d'une telle confrontation lorsqu'on la veut affronter à raison et cœur ouverts. N'était-ce pas une manière de rendre compte de notre espérance éthique aujourd'hui, pour aujourd'hui ?

1. Parmi d'autres contributions : *Amour et sexualité. Essai d'éthique théologique*, Neuchâtel, 1962 ; « Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien », *RTP*, 1967, 404-418 ; *L'Avortement. Pour une décision responsable*, Lausanne, 1972 ; *Ce qu'aimer veut dire. Une réflexion théologique sur l'amour conjugal*, Paris, 1981.

Mais bien vite nous nous sommes aperçu que nous ne pouvions pas mener une étude sur l'institution du mariage sans interroger sur les conditionnements et les présupposés qui sous-tendent sa problématique. C'est pourquoi nous avons intitulé notre réflexion : recherche d'éthique *fondamentale*. Nous précisons plus loin ce que cela veut dire.

Ces brèves indications des raisons personnelles, plus objectives aussi, qui ont motivé notre travail, font *déjà* partie de notre étude de l'institution du mariage. En effet, le point de départ n'est jamais neutre ; il révèle déjà à la fois la manière dont on va aborder l'objet et la façon dont celui-ci nous détermine. La mise en perspective d'une argumentation est essentielle pour sa juste compréhension.

2. Diagnostic et signification d'une crise

Il est commun, aujourd'hui, de parler de la crise du couple et du mariage. De multiples études ont posé des diagnostics souvent pertinents à travers lesquels se cristallisent quelques thèmes majeurs : émancipation de la femme, réévaluation de la notion de couple, primat de l'affectivité sur le prescrit, du plaisir sur le devoir, de l'instant sur la durée, de l'amour sur l'institution². Cette réévaluation des modèles traditionnels, cette réorganisation des valeurs, l'avènement d'une nouvelle sensibilité morale provoquent précisément cet état de crise caractérisé que nous vivons aujourd'hui.

On rétorquera qu'il a toujours existé une certaine tension entre l'amour et le mariage, les sentiments et le droit, la personne et la société. C'est exact et ici encore de nombreuses études attestent ce fait³. De tout temps, l'amour a revendiqué le droit d'être libre. C'est pourquoi le procès du mariage légal est de toujours. Il est, pensons-nous lié au caractère utopique de

2. Parmi d'autres : L. ROUSSEL, *Le Mariage dans la société française. Faits de population. Données d'opinion*, Paris, 1975 ; — P. BRÉCHON, *La famille. Idées traditionnelles et idées nouvelles*, Paris, 1976 ; — notre étude *Ce qu'aimer veut dire*, Paris, 1981, chap. I « Situation du couple contemporain ».

3. D. de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, Paris, 1939 ; — E. SULLEROT, *Histoire et mythologie de l'amour. Huit siècles d'écrits féminins*, Paris, 1974 ; — M.-O. MÉTRAL, *Le Mariage. Les hésitations de l'Occident*, Paris, 1977.

l'amour, à l'infini du désir, à l'imaginaire du bonheur. C'est-à-dire à la peur et au refus des limites. Il en coûte toujours de reconnaître et d'accepter qu'il y a rupture entre nos nostalgies et la réalité ! C'est là que nous situons la raison profonde et permanente de la crise du couple et du mariage — qui prend naturellement des formes différentes selon les lieux et les temps. Nous voulons dire que ce questionnement et cette insatisfaction sont donnés et provoqués par le statut même de l'existence humaine. Il n'y a pas lieu ici de faire intervenir les catégories de déficience, d'orgueil ou de péché pour expliquer ce phénomène. Simplement : nous ne sommes pas Dieu et nous ne vivons pas dans un paradis où tout serait clair et sans conflits. Nous sommes des hommes et des femmes qui ne connaissent et aiment que sur le mode de l'ambivalence, de la discontinuité et de la séparation. Et la différenciation sexuelle, d'où surgit la problématique amoureuse et conjugale, en est justement le paradigme fondamental ! N'est-ce pas ici en effet que nous faisons l'expérience douloureuse de nos rêves brisés et aussi des limites de notre humaine condition ?

Nous situons la crise du mariage à ce niveau profond et archétypique du donné même de notre être-au-monde. D'une existence non pas idéale, mais historique, conditionnée par le temps, l'espace et ces déplacements de valeurs et de normes que nous avons évoqués. C'est pourquoi l'évaluation de la crise doit être constamment reprise, cela d'autant plus que nous assistons à une accélération des modes et des changements, qui n'épargnent ni la théologie ni l'éthique chrétienne. Or, c'est précisément dans les modifications de perspectives que naissent les problématiques éthiques, la nécessité des interprétations et des réinterprétations.

En effet, il y a problématique lorsqu'un certain nombre de valeurs et de circonstances nouvelles obligent à poser les questions de manière différente, interrompant ainsi un processus continu de transmission et de répétition. Les thèmes, les questions et les réponses ne se choisissent pas ; ils sont donnés avec l'existence prise dans sa globalité. L'approche phénoménologique — qui inaugure notre réflexion sur l'institution du mariage — doit nous permettre de préciser le sérieux de la question. Car il n'est pas possible d'extraire celle-ci hors de la problématique ainsi apparue. Il en coûterait la crédibilité de l'argumentation et de la réponse.

En disant cela, il est clair que nous prenons déjà parti dans la manière d'envisager et de traiter la réalité de l'institution conjugale. Dans le champ général de la tradition théologique, ce point de départ apparaît d'emblée polémique : il rompt en effet avec une démarche de type objectiviste et idéaliste qui érige en critères définitifs un système de valeurs et de normes décrété universel et impératif. Mais il se distancie aussi de la prétention subjectiviste et anthropocentrique qui ne voit la vérité que dans les sentiments et l'intériorité du sujet. Notre projet consiste à penser ensemble ces deux visées fondamentales et antagonistes qui structurent l'existence et la pensée humaines, tout particulièrement en contexte occidental. Ainsi la problématique impose la méthode, et non l'inverse. C'est pourquoi nous devons approfondir notre réflexion sur ce point et préciser les contenus et les enjeux de l'alternative.

On parle souvent de la crise des valeurs et de la morale. Certes, mais il ne faudrait pas exagérer. Il y a toujours eu crise, notamment dans les domaines de la sexualité, de l'amour et du mariage. Mais elle a été parfois non apparente, masquée, jugulée ; dans d'autres moments elle a éclaté au grand jour. Nous vivons vraisemblablement un de ces temps conflictuels d'éclatement.

La crise n'est pas pour nous un événement négatif et angoissant. Nous l'interprétons plutôt comme signe de vie, de refus des répétitions automatiques, quête d'authenticité. Ainsi les mises en question contemporaines visant l'amour et la vie de couple peuvent être bénéfiques pour notre compréhension et notre éthique du mariage.

Une crise se produit toujours dans un contexte psycho-social, économique et politique précis. C'est pourquoi elle est toujours spécifique, relative aux temps et aux lieux. Celle que nous traversons présentement a été souvent et pertinemment décrite. Nous n'y reviendrons pas, du moins thématiquement ; mais, comme nous le verrons d'emblée, elle conditionne notre réflexion.

La dogmatique et l'éthique chrétiennes ont de la peine à accepter ce conditionnement et cette mise en perspective historique de leurs catéchèses⁴. Tant il est vrai qu'elles ont très

4. « Ce qui est proprement stupéfiant et consternant, c'est de constater à quel point les théologiens, même aujourd'hui, sont si peu conscients des conditions

souvent absolutisé un certain nombre de définitions et de normes, les présentant comme étant de révélation divine. Cette distorsion fut particulièrement patente dans la manière dont les Églises ont traité et présentent encore la sexualité amoureuse et le mariage. Nous aurons l'occasion de le montrer.

Il existe pour nous un rapport évident entre la *culture* et la *théologie*, car la foi se vit et se dit toujours à l'intérieur d'un champ historique déterminé. Celui-ci est non seulement dépositaire de valeurs, mais encore de sens nouveaux. Il importe donc de tenir ce rapport sous peine de tomber dans l'hérésie docète. La foi est inévitablement culturelle, non seulement parce que le croyant est solidaire du milieu dans lequel il vit, mais surtout parce que son centre et son contenu sont Jésus-Christ, une personne historique, un homme. Dès lors, écrit justement J. Gritti, « le problème à explorer est non d'évacuer la culture — ce qui est historiquement impossible — mais d'envisager jusqu'à quel point celle-ci imprègne les représentations et les pratiques chrétiennes. Réciproquement, il s'agira de repérer les inflexions, les modifications apportées par la foi chrétienne dans les cultures où elle s'exprime »⁵. Méthodologiquement, nous proposons donc une démarche qui prend au sérieux l'opacité, la complexité et les ambivalences de l'existence humaine et des lois mondaines qui lui sont données pour cadre. C'est dans ce champ existentiel que retentit et appelle l'Évangile. La Parole s'est faite chair !

La théologie aussi est en crise. Ses affirmations classiques ne paraissent plus opératoires ; elles sont interrogées, voire suspectées. Les priorités, les accents du discours, les approches méthodologiques se sont déplacés, ils ne sont plus où ils étaient, *ils sont ailleurs*⁶. On ne procède plus par déduction spéculative de *loci*,

réelles par lesquelles ils sont amenés à ériger leurs normes de jugement, et paraissent ignorer tout de la corrélation qui existe nécessairement entre la sélection de ces critères de jugement et le contexte socio-culturel et idéologique environnant » (J.-P. GABUS, *Critique du discours théologique*, Neuchâtel-Paris, 1977, 209 ; souligné dans le texte).

5. J. GRITTI, *L'Expression de la foi dans les cultures humaines*, Paris, 1975, 87s. ; souligné dans le texte ; voir aussi M. MICHEL, *La Théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à P. Tillich*, Paris, 1982.

6. *Le Déplacement de la théologie*, Paris, 1977 ; — « Les déplacements actuels de la théologie », *Concilium*, 135/1978 ; — C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, 1972 ; — G. CRESPEY, *Essais sur la situation actuelle de la foi*, Paris, 1977.

mais on part des champs de production de l'argumentation. La prise en compte des données des sciences humaines est maintenant partie intégrante du travail des théologiens. La psychanalyse en particulier influence fortement la réflexion éthique. Les alliances intellectuelles se défont et se concluent autrement. Théologie non plus au singulier, mais au pluriel. En migration, éclatée. Non seulement interrogée sur ses présupposés, mais devenue elle-même critique et prudente, moins unitaire et autoritaire. Les frontières entre l'orthodoxie et l'hérésie sont devenues mouvantes et incertaines. Ces modifications sont impressionnantes et déroutent souvent croyants... et théologiens !

De plus, la « morale chrétienne » est accusée de lourdes connivences historiques avec les pouvoirs. Ces déviations idéologiques sont particulièrement évidentes pour celui qui a connaissance de la généalogie de la doctrine traditionnelle du mariage. Dans ce contexte de crise, des chrétiens interrogent. Que faut-il croire ? Que faut-il faire ? Existe-t-il des normes immuables, intangibles qui exprimeraient la sûre volonté de Dieu en toutes situations ? La morale était autrefois adossée à l'Être, à la nature, à la Bible ; elle l'est maintenant à l'histoire, aux contextes, aux données des sciences humaines. Que penser de ces déplacements et de ces problématiques renouvelées ? L'amour conjugal, la sexualité, le mariage sont pris dans le filet de questions souvent neuves, sans cesse rebondissantes. Ce n'est pas simple et l'on peut comprendre le désarroi et la peur de beaucoup devant ce déboussolement.

La notion d'« éthique biblique » est aussi mise en question. Est-il possible, légitime de déduire une morale de textes bibliques qui ne peuvent concerner la plupart des problèmes que nous vivons aujourd'hui ? S'agissant de sexualité et de mariage, on continue à se battre à coups de références bibliques, à regretter leur absence ou à critiquer les interprétations diverses que l'on peut en donner. Suffit-il qu'une idée, une exhortation, un commandement soient dans la Bible pour qu'ils deviennent automatiquement vrais ? Est-il possible de passer par-dessus la diversité des motivations et des modèles éthiques du Nouveau Testament ? L'observance de la lettre de l'Écriture correspond-elle toujours à une vraie obéissance envers Dieu, au message

qu'il veut nous transmettre ? Questions sacrilèges ou chance de la Bible ?⁷

Loin d'être une menace pour la morale, les changements d'accents du discours théologique et l'insécurité de l'éthique contemporaine attestent au contraire la liberté et la vitalité de la théologie et de l'éthique. Ils invitent à reprendre l'héritage et à négocier devant Dieu ces nouvelles constellations de valeurs et de normes qui façonnent aujourd'hui notre existence.

3. *Un essai d'éthique fondamentale*

L'institution du mariage est l'objet de notre étude. Mais comment en parler sans faire intervenir la sexualité, le plaisir érotique, l'affectivité et la loi qui fondent précisément la nécessité de l'institution conjugale ? Or, quel rapport entretiennent ces différents champs éthiques avec la foi chrétienne ? Le moins qu'on puisse dire, c'est que, jusqu'à présent, la théologie a beaucoup de peine à les penser ensemble, à les articuler en une morale cohérente.

Nous avons lu beaucoup d'études sur le mariage, mais souvent nous étions frappé par l'unilatéralité des points de vue exposés. La plupart donnent en effet l'impression de savoir déjà ce qu'est ou devrait être la vie de couple. Cependant, les présupposés qui sous-tendent ces enseignements sont rarement explicités. On argumente comme si le cadre référentiel était immuable, universel et quasi sacré. Notons que cette façon de penser va de pair avec une compréhension métaphysique de la théologie. Partant d'une notion objective de la révélation chrétienne, certains auteurs pensent pouvoir en déduire des normes éthiques absolues. Dans ce contexte, les données et les questions des sciences humaines ne sont pas prises en considération ou alors fortement relativisées. L'Église serait seule experte en humanité et l'éthique profane ne pourrait qu'être annexée par l'éthique théologique. Quant à la Bible, elle est souvent considérée comme la Parole de Dieu qui doit être prise à la lettre, ce qui n'empêche

7. *Crise du biblisme, chance de la Bible* (ouvrage collectif, M. BELLET, A. DUMAS, M. de CERTEAU, et al.), Paris, 1973 ; sur les différents types d'éthique au sein du NT, voir H.-D. WENDLAND, *Éthique du Nouveau Testament. Introduction aux problèmes*, Genève, 1972, 49, 66ss, 145 ; — C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris, 1970, t. II, 745s. ; t. I, 14s.

pas d'ailleurs de faire des choix de citations très sélectifs ! La pluralité, voire le conflit des interprétations sont ressentis comme des phénomènes dissolvants qui ne peuvent conduire qu'au relativisme moral. Le fondement et la légitimité des normes sont davantage occultés qu'auscultés et si l'on veut bien parler de crises, on s'applique à les régionaliser ou à les marginaliser. Au lieu d'être occasion d'ouvertures et de créativités nouvelles, les questions, parfois provocatrices et gênantes, sont reçues, reprises et traitées dans les cadres épistémologiques anciens. Bref, malgré l'avènement d'un « nouvel âge de la théologie », on continue à raisonner, à catéchiser et à prêcher *comme si rien n'avait changé*, comme si la vie et la vérité n'avaient pas d'histoire. Cette mentalité précritique est particulièrement flagrante en éthiques sexuelle, conjugale et familiale. Nous aurons loisir de le montrer.

Nous présentons ici un *essai*. La catégorie de l'essai indique une intention de recherche prospective. Elle signale une insatisfaction quant aux représentations et solutions jusqu'ici reçues. L'essai explore une autre voie en tenant compte de nouvelles données ou en privilégiant certaines valeurs jusqu'ici oubliées. Il donne priorité à la question, non à la thèse, au partiel et au contingent, non au global et au définitif. Il se pose comme un acte de liberté en recherche de responsabilité nouvelle. Ce point est important : il commande une méthode et informe une épistémologie. Essai d'éthique *fondamentale*, c'est-à-dire qui interroge sur les présupposés des assertions théologiques et des choix éthiques. Par exemple, que veut dire la proposition « Dieu a institué le mariage » ? Quel sens lui donner ? Nous répétons les formules biblico-liturgiques « que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni », mais qu'est-ce que cela veut dire ? Le principe d'indissolubilité du lien conjugal peut-il vraiment être compris comme un commandement de Dieu ? Comment comprendre le recours à la légitimation scripturaire ? Quant à la morale chrétienne, n'aurait-elle pas souvent fonctionné comme une idéologie sécurisante, gardienne d'un certain ordre défendant des intérêts précis ? Nous qualifions de « fondamentale » une éthique qui interroge sur les lieux de production et les intentions plus ou moins conscientes des formulations chrétiennes. En ce sens, notre démarche peut aussi être qualifiée d'*apologétique* : elle cherche une nouvelle crédibilité de la morale pour le temps que nous vivons, elle voudrait,

tout en se tenant devant Dieu, répondre aux questions que lui pose la modernité. C'est pourquoi nous accordons une place importante aux données de l'histoire et à la description phénoménologique. Elles constituent en effet le champ et le matériau par rapport auxquels la foi se dessine, s'éprouve et s'affirme. La prédication du salut n'aurait aucun sens si le monde n'existait pas. La vie quotidienne, les structures et conditionnements qui la supportent et l'informent sont le lieu d'exercice et de vérification de la foi. Il importe donc de trouver un juste rapport entre nos situations et le message évangélique. Nous appelons éthique fondamentale et apologétique, une réflexion qui tente d'établir et de préciser ce rapport. Appliqué à notre thème : comment comprendre et vivre aujourd'hui l'institution du mariage ?

4. Notre itinéraire

Précision méthodologique importante : notre point de départ, la mise en perspective de notre réflexion, les thèmes retenus, les options défendues, tout cela est venu *après* de nombreuses études et réflexions existentielles sur l'institution du mariage. Nous n'avons pas dit : « Voilà notre point de départ, voici les thèses à défendre, la méthode que nous avons choisie », mais ils nous ont été donnés, voire imposés. L'ancre ne s'est fixée qu'*a posteriori*... jusqu'au moment où il faudra la lever pour un nouveau départ. Nous voulons dire que l'expérience — collective, socio-éthique, personnelle — *précède* la pensée, informe et structure la réflexion, lui donne des impulsions et l'oblige à être créatrice. La méthode elle-même n'est ni neutre ni autonome. Elle s'élabore en fonction des objets à traiter et de ceux qui les étudient. A la limite, nous pourrions dire que nous cherchons et trouvons ce qui nous est déjà donné. Bien sûr, ce point de vue est déjà une prise de position épistémologique et méthodologique. Nous le savons. C'est pourquoi d'ailleurs notre contribution n'est qu'un essai... parmi d'autres. Il existe d'autres approches qui, tout en apparaissant contradictoires, pourraient bien se révéler complémentaires. Mais ce qui nous est demandé à tous, c'est une certaine cohérence de la pensée, un certain sérieux de l'argumentation. Il appartiendra au lecteur de les apprécier ici.

Ainsi, c'est après avoir rassemblé et analysé matériaux et informations sur le mariage que notre étude *s'est* construite.

Notre itinéraire s'est ainsi dessiné à partir de cette prise de conscience préalable. Celle-ci, en effet, nous a placé devant une tension à tous les niveaux repérable, entre les *requêtes de type objectif et subjectif*. Ces exigences opposées, formellement antagoniques — par exemple amour-loi, instant-durée, vie-principe, personne-société, affectivité-raison, désir-morale, etc. — constituent la problématique de l'institution du mariage. Dès lors, notre étude allait se structurer en trois parties.

La *première partie* — déjà entamée par ces réflexions introductives — titrée « Une crise qui oblige à penser », part des constatations évoquées ci-dessus et dégage quelques alternatives typiques qui sont précisément au cœur de la problématique de l'institution du mariage. De là s'impose une méthode de corrélation dialectique que nous tenterons de mettre en œuvre pour mieux comprendre le phénomène matrimonial.

La *deuxième partie*, « Tension du champ éthique du mariage », examinera en deux sections les pôles objectif et subjectif de la morale en mettant en évidence les principes dont ils se réclament et les conséquences éthiques et dogmatiques qu'ils produisent.

La *troisième partie*, « L'institution du mariage, une forme éthique de la liberté d'aimer », articulera ces deux visées en une éthique existentielle qui voudrait tenir ensemble la subjectivité de l'amour et l'objectivité de l'institution conjugale.

Tels sont la provocation, l'itinéraire et les thèses de cet essai d'éthique fondamentale. Il pourra paraître long et complexe. Mais cet attardement est conscient et voulu. Il est parfois des détours qui vont plus sûrement au but que des trajets rectilignes et rapides. Le fondamental est toujours plus difficile à percevoir que l'épisodique. Quant aux retours réflexifs et aux questionnements méta-éthiques, ils disent pour nous que la vérité, toujours partielle, ne se livre pas dans l'immédiateté... et que l'amour conjugal est toujours à refaire.

CHAPITRE II

OÙ LA MÉTHODE NOUS EST DONNÉE

Les divers questionnements que nous venons de rappeler indiquent déjà la nécessité de reprendre à nouveaux frais la problématique de l'institution du mariage. Nous prenons donc notre point de départ dans le constat phénoménologique et existentiel d'une tension, voire d'une antinomie fondamentale qui exprime deux visées partout présentes que nous qualifions, pour faire bref, d'*objective* et de *subjective*. Or, nous durcissons très souvent en alternatives exclusives ce que nous devrions envisager en corrélation dialectique.

La question que nous étudions, l'institution du mariage, nous semble particulièrement grevée par cette déficience épistémologique. Ici aussi, il y a crise. Il importe donc, ne serait-ce que partiellement et brièvement, d'en expliciter les données.

I. DES ALTERNATIVES SUSPECTES

A titre d'exemple nous en retiendrons trois, qui reviennent constamment dans les débats : les oppositions amour-loi, instant-durée, liberté-indissolubilité.

A) Amour ou loi ?

Idéalement et à première vue, il semble que l'amour n'ait rien à voir avec la loi. Il possède en lui-même sa justification. Il

résume tous les commandements, nous dit le Nouveau Testament. *Ama fac quod vis!* Ce pathos trouve un regain de force dans notre société technicisée et de plus en plus anonyme. L'amour conjugal en particulier devient un lieu-refuge qui permet de trouver et de recréer un sens à une vie qui paraît souvent absurde. L'amour commande et justifie le couple. Lorsqu'il meurt ou disparaît, il serait non seulement possible, mais moralement exigé de mettre fin à cette vie commune ou à ce mariage. On connaît ce discours.

1. *Considérations phénoménologiques*

Toute la question est de savoir ce qu'aimer veut dire. Peut-on, par exemple, réduire l'amour au seul désir sexuel ou érotique ? Ou à la seule affectivité ? N'appelle-t-il pas une promesse, une socialisation ?

On dit : La loi n'a rien à faire avec les sentiments, tout est permis, tout est possible quand on s'aime ! Mais la souffrance et la mauvaise conscience qui accompagnent presque inmanquablement tout délaissement ou toute rupture ne signalent-elles pas déjà la précarité de ces affirmations ? Il y a plus. Les sciences humaines attirent mieux aujourd'hui notre attention sur la nécessité et la positivité de la loi pour l'amour. Elle est en réalité un des existentiels fondamentaux de la vie humaine. La contrainte qu'exprime la loi est une des marques importantes de l'humanité et du caractère social de l'homme. Elle signale la présence de l'autre dans le monde. Refuser la loi, c'est laisser libre champ à l'impérialisme de la subjectivité, à l'égoïsme narcissique et à l'anarchie des passions. « Qui ne se contraint pas se déstructure », note justement un document sur la sexualité¹.

Les psychologues en particulier nous rappellent que la découverte et l'apprentissage de la loi se font dans les premiers mois de la vie. L'enfant doit en effet apprendre rapidement — dans les crises et les larmes — à différer et à organiser ses désirs, à découvrir qu'il n'est pas seul au monde et que les autres constituent une limite irrécusable, impitoyable, à ses senti-

1. *La Sexualité. Pour une réflexion chrétienne*, 86.

ments et à sa liberté. C'est ainsi que « la connaissance de soi ouvre à la reconnaissance d'autrui », note D. Vasse². L'interdit œdipien et la prohibition de l'inceste attestent bien cette importance de la loi au cœur même du désir sexuel et amoureux.

L'homme a besoin de lois pour vivre en société. Elles n'expriment pas seulement des contraintes extérieures, mais elles condensent aussi des expériences et des sagesse qui permettent d'éviter des erreurs et des détours dispendieux.

Le plaisir aussi a ses lois et nous savons, depuis Freud, qu'il doit être confronté au principe de réalité. Contraintes et frustrations, reconnues et acceptées, structurent l'homme et le font accéder à sa maturité³.

Il fallait rappeler ces considérations, pour nous évidentes en un temps où le pathos antinomiste et libertaire a passablement interpellé notre culture, les domaines de l'amour, de la sexualité et de la conjugalité tout particulièrement.

Mais on sait aussi que si la loi est utile et nécessaire, elle peut aussi être manipulée et devenir un moyen d'asservissement. Elle perd alors sa positivité et devient aliénante. On connaît trop ces déviations qui ont nom légalisme, juridisme, violence instituée ou encore désordre légal. Cependant, ce n'est alors pas la loi comme telle qui est en cause, mais l'usage pervers que l'homme en fait.

La loi est donc ambivalente⁴. Elle exprime et permet la rencontre et la réciprocité, mais elle peut aussi contraindre formellement et arbitrairement ; elle crée un lieu pour l'espace de la liberté en même temps qu'elle le restreint ; elle prétend sauvegarder le bien général, mais elle blesse souvent la personne singulière. Cette ambivalence est incontournable et nous ne pouvons la dépasser qu'en l'affrontant raison ouverte et conscience éveillée⁵. Nous ne devons pas oublier ces considéra-

2. *Le Temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, 1969, 76.

3. Sur tout cela, voir A. PLÉ, *Par devoir ou par plaisir ?* Paris, 1980, 207ss.

4. Pour le développement de ce point de vue, cf. C. PINTO DE OLIVEIRA, « Loi et légalisme en éthique chrétienne », in *Loi et Évangile*, Genève, 1981, 172-195. « Toute réflexion sur le sens, la valeur et les déviations de la loi doit initialement tenir compte de son ambivalence. Dans les différents domaines : juridique, politique, moral, religieux, l'ambivalence marque de la façon la plus radicale, constante et universelle l'ensemble des jugements, des sentiments et des attitudes à l'égard de la loi » (*op. cit.* 172).

5. L'analyse psychanalytique en particulier révèle bien notre attitude complexe et fantasmée à l'égard de la loi. « Le mythe, comme l'analyse, montrent douloureusement ce qu'il en coûte de chercher à échapper à l'indéracinable ambivalence qu'il nourrit pour la loi et, du même mouvement, pour le désir »

tions lorsque nous parlons de l'institution du mariage. Elles constituent même un des soubassements anthropologiques de la méthode de corrélation dialectique et critique que nous proposons de mettre ici en œuvre.

2. Note théologique

La théologie éprouve beaucoup de difficultés à parler de la loi sans tomber dans le légalisme ou l'illuminisme. Cela provient surtout du fait que l'Écriture emploie la notion de loi à différents niveaux, laissant entendre qu'elle peut être soit bénéfique, soit asservissante. Cette réserve, voire cette suspicion sont aussi provoquées par le fait que l'Église fit souvent de la loi un emploi moralisant⁶.

L'enseignement paulinien, souvent cité comme référence sur ce point, ne nous facilite pas les choses. En effet, l'apôtre développe entre autres une conception particulière de l'universalité de la loi en insistant sur sa fonction accusatrice : elle convainc tous les hommes de péché⁷. Contre l'interprétation formelle et légaliste de certains théologiens de son temps, Paul combat une compréhension autojustificatrice de la loi. Par ce rejet radical de la conception juive de la loi, il dépasse certainement la position de Jésus et de l'Ancien Testament qui soulignaient davantage sa positivité⁸. Mais il n'est pas pour autant un antinomiste, c'est pourquoi « ni les illuminés gnostiques, ni les libertaires modernes ne peuvent se réclamer de lui », écrit H.-D. Wendland⁹. Soit, mais il n'en demeure pas moins que

(J. FLORENCE, « Le désir de la loi », in *La Loi dans l'éthique chrétienne*, Bruxelles, 1981, 196, souligné dans le texte).

6. *Loi et Évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines* (ouvrage collectif), Genève, 1981 ; — *La loi dans l'éthique chrétienne*, op. cit. ; — G. SIEGWALT, *La loi, chemin de salut. Étude sur la signification de la loi de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1971 ; — W. DAVIES, « Ce que signifie la loi dans le christianisme », *Concilium*, 98/1974, 29-39.

7. G. BORNKAMM, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève, 1971, 175 ; — G. SIEGWALT, op. cit., 24s, 127s.

8. R. SCHNACKENBURG, *Le Message moral du Nouveau Testament*, Lyon, 1963, 184 ; — J. GIBLET, « La Loi du Christ », in *La Loi dans l'éthique chrétienne*, 139-184.

9. *Éthique du Nouveau Testament*, 70s. ; voir aussi 58.

cette idée paulinienne de la loi a compliqué et complexifié l'usage qu'en fera ultérieurement l'éthique chrétienne, protestante en particulier.

On sait que les Réformateurs ont essayé de mettre un peu d'ordre dans cette problématique en élaborant la doctrine du *triple usage* de la loi : *usus politicus, didacticus, et elencticus legis*¹⁰. D'une manière générale, le protestantisme a privilégié la compréhension paulinienne de la loi, c'est-à-dire sa fonction accusatrice. Cette option lui permettait de mettre en évidence la doctrine de la justification par la seule grâce. Mais au plan éthique — curieux retournement ! — les catéchismes de la Réforme prendront tous l'explication du Décalogue pour centre. Certes, la place de cette catéchèse varie selon les confessions luthérienne (succession loi-évangile) et réformée (évangile-loi), mais la loi sinaïtique reste le pivot de l'enseignement. C'est d'ailleurs aussi le cas pour les catholiques : les deux théologies postulent en somme une ontologie de la loi exprimant un sens général à partir duquel il est possible d'interpréter les situations particulières¹¹. Mais, pour des raisons doctrinales (relation immédiate du croyant avec Dieu, priorité du *solus Christus*) et peut-être surtout polémiques (méfiance à l'égard du juridisme catholique romain), l'éthique protestante a toujours eu de la peine à résister à la tentation de l'antinomisme. Il aura fallu la dissociation kantienne de la foi et de l'éthique pour qu'un moralisme protestant puisse se développer. La théologie catholique, plus optimiste envers les capacités humaines, a porté un jugement moins négatif sur la loi, donnant souvent prise au légalisme. Aujourd'hui, la théologie chrétienne dans son ensemble souligne mieux l'articulation et la complémentarité de l'Évangile et de la loi. On assiste même à une permutation d'accent entre les confessions¹².

10. Usage politique : maintenir un minimum d'ordre dans la société ; usage didactique : susciter l'obéissance des chrétiens ; usage élenctique : convaincre le croyant de son péché. Sur ce point, cf. J.-L. LEUBA, « La Loi chez les Réformateurs et dans le protestantisme actuel », in *Loi et Évangile*, 91-109.

11. G. CRESPIY, « Introduction à l'éthique. Recherche d'une problématique éthique », *ETR*, 2/1967, 93s.

12. « Paradoxalement je dirais donc volontiers qu'en raison de leur passé les protestants sont à la recherche de règles de constance et les catholiques à la recherche d'une libération des réglementations désuètes et culpabilisantes » (A. DUMAS, « Le dépassement de l'antinomisme », in *Loi et Évangile*, 213).

L'éthique chrétienne devrait, à notre sens, se dégager de la problématique néotestamentaire de la loi et de ses interprétations confessionnelles ultérieures pour repenser sa fonction en morale. Qui fait la loi? Quel est son rapport avec le Dieu de Jésus-Christ? Certes, les comportements mêmes de Jésus de Nazareth et les parénèses du Nouveau Testament nous donnent déjà quelques indications sur ce rapport. La foi chrétienne commande une obéissance spécifique, mais elle demeure toujours conditionnée par les circonstances historiques et culturelles dans lesquelles elle est cherchée et pratiquée. En d'autres termes, nous maintenons la priorité de la foi comme fondement et motivation de la morale chrétienne, mais nous pensons que ce travail de mise en relation et de discernement doit toujours être réinterprété selon les temps et les lieux. Ainsi, nous considérons les modèles bibliques de conduite non comme des règles immuables, mais comme des suggestions, des appels à vivre selon l'analogie de notre foi¹³.

Bien sûr, en christianisme comme ailleurs, il faudra toujours des lois, des contraintes et des sanctions pour permettre à une société de fonctionner et de survivre. Mais celles-ci sont relatives, produites à l'intérieur d'un consensus de valeurs déjà existant et nécessairement déterminées par lui, soit pour le conforter, soit pour le contester. Si l'on peut admettre ici que la foi chrétienne privilégie par exemple les valeurs relationnelles d'amour, de liberté et de service, il faut encore réfléchir sur leur mode d'application, d'incarnation. Si tout est dit avec le commandement d'aimer, tout cependant reste à faire! C'est pourquoi d'ailleurs il y a et doit y avoir une éthique. Une éthique du retentissement, de la réponse, dans laquelle la conscience morale, informée aussi bien par la foi que par l'analyse de la situation, demeure la référence ultime et décisive.

Nous reprendrons cette problématique fondamentale, car elle conditionne pour une bonne part la réévaluation de la compréhension traditionnelle chrétienne de l'institution du mariage.

13. Sur la précarité de l'éthique chrétienne, voir notre étude *Ce qu'aimer veut dire*, 174-180. Sur la pluralité des motivations et des éthiques néotestamentaires. H.-D. WENDLAND, *Éthique du NT*, 49, 66, 145; — C. SMOG, *Théologie morale du NT*, Paris, 1970, t. II, 745s.

Amour ou loi? Plutôt amour *et* loi. Un «et» qui marque la différence, mais aussi la complémentarité et la nécessaire corrélation. Il n'y a d'amour vrai que vécu et assumé *dans* notre humaine condition.

B) Instant ou durée?

Le problème du temps constitue une notion clé de l'amour conjugal et du mariage. Il s'exprime en particulier dans la tension toujours présente entre la plénitude de l'instant et l'étalement de la durée. Tout couple est aux prises avec cette existentialité qui voit s'opposer souvent la fulgurance de la passion et la quotidienneté du sentiment. Les deux mythes de Tristan et Yseult et de Philémon et Baucis disent bien cette dramatique. Rien ne sert de l'occulter. Il faut plutôt en être conscient et la regarder en face¹⁴.

1. Apologie de l'instant

En amour, la modernité privilégie l'instant, le *carpe diem*. L'argumentation épouse ici l'idéologie de consommation : on utilise et on jette pour acheter ensuite du nouveau. F. Quéré a bien décrit cette réactualisation du mythe de l'éternelle jeunesse : « Il pèse sur la conduite amoureuse dominée par l'inconstance, et sur le mode de vie régi par le changement. Contrairement aux apparences du langage, le "consommateur" entame plutôt qu'il ne consomme : il est pressé, et ne connaît plus la patience du cœur ni l'usure des choses ; il goûte et il jette, à tel point que le déchet monstrueux de cette civilisation de repus finit par poser les plus angoissants problèmes... Tel va le caprice amoureux : choc de la rencontre, et rupture : la fidélité semble suspecte, les rites des fiançailles conventionnels et bourgeois, les lentes approches plutôt comiques. *Rien ne doit tarder, ni s'user, ni vieillir, ni se répéter*¹⁵. » Bref, l'amour est

14. Voir notre étude *Ce qu'aimer veut dire*, 115-125, « Le temps d'aimer » ; — *Le Couple et le risque de la durée* (Centre catholique des médecins français), ouvrage collectif, Paris, 1977.

15. *Dénuement de l'espérance*, Paris, 1972, 42s. ; nous avons souligné.

ressenti comme antinomique de la durée, de la constance et de la souffrance. Le couple vivra donc dans une sorte de temporalité brisée. Il ne cherche plus à élaborer lentement une histoire commune, à construire une famille à travers laquelle se transmettront des valeurs et des héritages, mais il investit son affectivité dans la réussite et le bonheur présents de la relation amoureuse. L'intensité l'emporte sur l'exigence et le devoir de durer.

Voici la confession d'amour significative d'une jeune femme. « Nous sommes deux à jamais, le temps ne compte pas, le temps n'a aucune importance, le temps, aliénante angoisse de l'homme. Cette seconde demeure fixée dans l'éternité, nous la voulons ainsi : immuable dans sa perfection. Nous avons choisi pour le présent et nous le vivons seconde après seconde. Nous avons choisi pour le meilleur, et tant que le meilleur vivra. Nous choisissons pour le bonheur. Nous avons choisi un jour, nous n'avons pas choisi pour toujours. N'être sûr de rien, ne rien prévoir, ne rien pouvoir décider à l'avance. Nous n'engageons que l'instant que nous vivons, demain est pour demain. Nous n'engageons que l'amour, éphémère ô combien, mais éternel, notre amour... C'est pourquoi nous avons refusé d'engager l'avenir. Nous savons maintenant, que nous sommes bien, nous sommes heureux d'être ensemble ; et nous ne voulons pas savoir combien de temps nous le serons... La beauté d'un instant réside dans le fait qu'il est unique et irremplaçable dans le temps et dans l'espace. » (H. Rioux, « Être deux », in *Echanges*, 109, 1973, 10). — Sur le caractère partiel, fugitif et limité du bonheur, voir la sagesse du Qohélet, 2, 24 ; 3, 12. 22 ; 5, 17 s. ; 8, 15 ; 9, 7. Il ne faut pas faire trop vite le reproche d'immaturité et d'idéalisme à ceux qui adoptent cette conception du couple.

L'amour est ici dissocié du temps, considéré comme l'ennemi, non l'allié du couple. Il faut vivre l'instant, ne pas le manquer, le prendre au vol. C'est pourquoi la notion de fidélité sera relativisée. Elle fait peur ; bien plus, elle sera considérée comme une antivaleur¹⁶. On sait que les amours romantiques sont vécues sur cette dissociation de l'instant et de la durée, la négation de tout passé et de tout avenir. Voilà pourquoi aussi la mort se présente aux amants comme la conclusion logique de leur amour.

16. A. DUMAS, « Théologie biblique de la fidélité », in *Engagement et fidélité* (ouvrage collectif), Paris, 1970, 10.

Il est possible de chanter l'instant sur le mode lyrique. Il est le seul moment où nous nous trouvons pleinement, où notre vie coïncide avec nous-mêmes. En ce sens, il « est existentiellement ce qui nous rapproche le plus de l'absolu, ce qui peut-être nous en a donné l'idée. On a souvent dit qu'à un certain niveau d'intensité l'éternel et l'instantané devraient se confondre »¹⁷. Il importe donc de préserver et de vivre l'instant pour lui-même. « Au lieu de s'endormir dans la durée grise on s'éveille à la réalité tout entière contenue dans l'instant... [il] est notre défense contre le répétitif¹⁸. » Ici nous sont donnés l'unique et le neuf. Cette présence à l'instant constitue un véritable acte de transcendance. On comprendra aisément que la passion amoureuse ait trouvé là un discours à sa mesure et que l'institution du mariage, cadre et support de la durée conjugale, en soit du coup relativisée.

Dans ce genre d'argumentation, l'amour ne peut durer sans s'habituer, se scléroser et mourir. On tient peut-être ici une des raisons profondes de la tentation fascinante de l'adultère : renouveler, rajeunir l'expérience et l'ivresse d'une rencontre amoureuse non apprivoisée¹⁹.

Cette conception du rapport entre l'instant et la durée connaît une tendance éthique que l'on peut appeler : morale de la spontanéité et de l'immédiateté. Nous voyons là une sorte de résurgence de la « philosophie de la vie », c'est-à-dire une protestation du vital contre la raison, le concept et le technique²⁰. Mais aussi volonté de retrouver la naïveté, la gratuité, l'aspect dyonisiaque de l'existence. « Ainsi cette "rage de la vie" n'est-elle qu'un autre nom de la liberté. Non pas seulement d'une liberté réclamée, analysée, légitimée, mais d'une liberté immédiate, spontanée, réalisée en groupe », constate le philosophe J. Lacroix²¹. Vivre ici, c'est improviser chaque jour. C'est pourquoi il ne faut rien prévoir, se distancer de tous les schémas et de toutes les normes et instaurer un « nouveau désordre amoureux »²². Ni commencement ni achève-

17. J. ONIMUS, *L'Écartèlement*, Paris, 1979, 162.

18. Id. *ibid.*, 163.

19. B. MULDWORF, *L'Adultère*, Tournai, 1970, 12.

20. *Bilan de la théologie au xx^e siècle* (ouvrage collectif), Tournai-Paris, 1970, t. 1, 265ss.

21. *Le Désir et les désirs*, Paris, 1975, 109.

22. P. BRUCKNER, A. FINKIELKRAUT, *Le Nouveau Désordre amoureux*, Paris, 1977.

ment, mais seulement créativité continue et rebondissante²³.

Le théologien contemporain est également sensible à cette incantation. Prenant le contre-pied d'une morale qui a privilégié les idées d'obligation, de loi, de sacrifice, il va lui aussi revaloriser les notions de spontanéité, d'immédiateté, de fête, de liberté²⁴. On ne sous-estimera pas ce changement de perspective théologique, repérable en maints écrits, et qui fait écho à cette nouvelle manière contemporaine de comprendre la vie, l'amour et la conjugalité.

2. Nécessité de la durée

En termes kierkegaardien, on pourrait dire que l'apologie de l'instant relève du stade esthétique et que la nécessité de la durée est exigée par l'éthique. Le philosophe danois a très bien perçu cette tension qu'il a d'ailleurs vécue personnellement de manière exacerbée et douloureuse. Sa réflexion et sa vie — son refus final de se marier — signalent bien la difficulté de penser un juste rapport entre l'instant et la durée, l'amour et l'institution du mariage²⁵.

Il faut du temps pour s'aimer et construire un couple. Nous ne vivons pas que d'instant, mais nous avons aussi besoin d'une durée, d'une continuité, d'une persévérance, d'une espérance.

Kierkegaard fait ici des remarques pertinentes sur l'antagonisme de l'instant et de la durée. C'est l'amour romantique qui a idéalisé l'instant. Il ne sait vivre que poétiquement et imaginairement. Il élude et le passé et l'avenir, et le souvenir et le projet. Cet amour n'a ni histoire ni continuité. Il ne voit que les possibilités, non la réalité ; il est abstrait²⁶. L'amour romanti-

23. On aura reconnu ici un des thèmes privilégiés de la justification des couples non légalisés. Cf. *infra* chap. V, II.B « La conjugalité libre ».

24. J. MOLTSMANN, *Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d'être libre*, Tours, 1972 ; — D. SÖLLE, *Imagination et obéissance. Réflexion pour une éthique chrétienne à venir*, Tournai, 1970 ; — A. PLÉ, *Par devoir ou par plaisir ?* Paris, 1980. — On sait que Kierkegaard avait admirablement défendu cet aspect esthétique de l'amour, cristallisé dans l'instant enivrant de la séduction. Mais cette seule dimension ne peut conduire qu'au désespoir... Voir notamment *Le Journal d'un séducteur*, OC, III, et *In vino veritas*, OC, IX.

25. Voir en particulier *La Valeur esthétique du mariage*, OC, IV, et *Divers propos sur le mariage*, OC, IX.

26. *La Valeur esthétique du mariage*, 89-91.

que « cherche la satisfaction instantanée, et plus il est raffiné, plus il sait faire de l'instant de jouissance une petite éternité »²⁷. Cette manière d'aimer « manque de réflexion », il manifeste l'impuissance du sujet à saisir son objet. Il n'accepte aucune contrainte. Il est affecté d'une « certaine pauvreté intellectuelle »²⁸. Bref, il ne se soucie pas du mariage et la pensée de l'enfant ne saurait le réjouir. Son défaut consiste à « ne pas penser sous l'angle historique »²⁹. Kierkegaard fixe alors l'antithèse : « L'amour romantique peut excellemment être représenté dans le moment, mais non l'amour conjugal ; car l'époux idéal n'est pas celui qui l'est une fois dans sa vie, mais bien chaque jour³⁰. »

Le philosophe sait qu'il doit redonner valeur et sens au temps-durée s'il veut pouvoir faire l'éloge du mariage. Il note que le mari n'a pas à combattre « des lions et des monstres, mais l'ennemi le plus dangereux, le temps »... L'époux, le véritable vainqueur, « n'a pas tué le temps, mais il l'a sauvé et gardé dans l'éternité »³¹. L'amour conjugal ne peut donc échapper à la détermination du temps. Il trouve donc « son ennemi dans le temps, sa victoire dans le temps, son éternité dans le temps »³². A travers cette réflexion, le temps est devenu un allié de l'amour conjugal parce qu'il l'oblige à quitter l'imaginaire et l'illusion pour s'approfondir et se réaliser dans la rencontre et l'acceptation de l'autre... et de soi³³.

Beauté esthétique de l'instant, nécessité éthique de la durée ! Pouvoir garder ensemble plaisir et quotidienneté, c'est à la fois le secret d'une conjugalité réussie et la justification de l'institution du mariage.

27. *Ibid.*, 20.

28. *Ibid.*, 26.

29. *Ibid.*, 115.

30. *Ibid.*, 122.

31. *Ibid.*, 124.

32. *Ibid.*, 125. « Tu as beau te tourner et retourner en cette situation, tu es obligé de reconnaître que la tâche consiste à conserver l'amour dans le temps: Si la chose est impossible, l'amour est également une impossibilité (127).

33. Sur la bénédiction du temps, cf. notre étude *Ce qu'aimer veut dire*, 119ss.

C) Fidélité ou indissolubilité ?

1. *Le principe d'indissolubilité*

Les enquêtes sociologiques sur la nuptialité font apparaître que la majorité des personnes interrogées récuse le principe d'une stricte indissolubilité du lien conjugal³⁴. C'est moins l'exigence de fidélité qui est ici contestée que l'idée même d'un *principe absolu*. On opposera donc le principe à la vie. Ce n'est pas une alternative abstraite, mais elle est difficilement vécue par les couples et passionnément discutée en Église chrétienne. On sait que la théologie catholique romaine fait du principe d'indissolubilité une affirmation péremptoire... sauf exceptions dûment codifiées dans le droit ecclésiastique. Conséquence : refus d'admettre la possibilité et la légitimité du divorce et du remariage des divorcés. On ne tolérera ici que la séparation de corps. Si certains protestants admettent aussi le principe d'une indissolubilité ontologique du lien conjugal, la majorité d'entre eux acceptent la possibilité du divorce en cas d'échec irrémédiable et d'un remariage éventuel. Il en est de même pour l'Église orthodoxe³⁵.

La nouvelle sensibilité éthique et théologique que nous avons décrite récuse ce point de vue radical, et des théologiens catholiques de plus en plus nombreux estiment qu'il faut sur ce point réévaluer l'enseignement classique. Les études sur ce thème ne se comptent plus. La thèse du lien ontologique indissoluble, qui n'a d'ailleurs jamais été érigée en dogme et qui de plus est tardive (XII^e siècle), n'a pas de fondements naturel, scripturaire ou théologique absolument sûrs et crédibles³⁶. Face à ce rigorisme juridique, nous préconisons une approche évangélique du divorce et du remariage³⁷. Ne devrait-on pas donner ici au croyant liberté et responsabilité de décider ce qui est juste et bien en cas d'absence ou de mort d'amour conjugal ? Faut-il

34. L. ROUSSEL. *Le Mariage dans la société française contemporaine*, 322.

35. Cf. notre étude *Ce qu'aimer veut dire*, 44-54 ; et « Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien », *Rev. théol. et phil.*, VI 1967, 404-418.

36. Voir l'appréciation de théologiens catholiques in *Ce qu'aimer...*, 48s.

37. *Ibid.*, 96ss.

assigner un ou les deux partenaires à une attitude héroïque, résignée, mutilante? A-t-on le droit de piéger un conjoint malheureux dans les rets de sa promesse? Peut-on alors encore parler d'amour, de liberté³⁸? A quel prix faut-il, doit-on payer le maintien du principe de l'indissolubilité?

2. *La fidélité existentielle*

Certains proposent de remplacer la notion traditionnelle d'indissolubilité par celle, plus existentielle, de fidélité. Elle est alors considérée non comme une exigence extérieure au sujet, mais comme une construction progressive voulue par le couple lui-même. Car la fidélité — et c'est ce qui la distingue d'une simple association passagère — est aussi un acte de volonté, de persévérance qui implique un certain courage; elle joue un pari qui inclut aussi le risque de la déception, des conflits et des renoncements. Malgré son statut plus personnaliste, et si la fidélité veut encore dire quelque chose, elle comporte aussi nécessairement ces exigences. On n'opposera donc pas le principe et la vie, mais on parlera plutôt d'un consentement existentiel aux principes, c'est-à-dire qu'ils seront acceptés librement parce que reconnus positifs et bons par le couple. Nous pensons que les principes sont nécessaires pour l'homme. Les avatars de la morale traditionnelle — de type essentiellement principielle et objective — ne doivent pas nous conduire à nier leur positivité et leur nécessité. L'homme n'est pas seulement un être pulsionnel et affectif, il est aussi doué de raison et d'intelligence qui le font chercher une cohérence à sa vie. La suspicion ou le rejet des principes cache le présupposé formel d'une coupure entre le réflexif et le vécu. Comme si les principes n'étaient pas nés de l'expérience humaine, étant tout chargés d'une densité historique existentielle! Ils disent une part de vérité et ils veulent mettre de l'ordre dans la vie humaine. « Le principe vaut parce qu'il éclaire la réalité ou plutôt parce qu'il oblige à ouvrir les yeux sur la réalité et parce qu'il est rappel objectif de ce qu'il

38. L'indissolubilité du lien risque de conduire au mensonge et de « massacrer le bien personnel » au nom du bien commun (P. ЕВДОКИМОВ, *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris, 1973, 263).

faut y faire. Pris dans leur ensemble, les principes sont le capital moral de l'humanité, ramassé dans des formules abruptes et impératives, souvent énoncés dans une forme négative, comme pour mieux alerter la conscience saisie par le vertige d'un désir fou³⁹. » Cet ancrage des principes dans la vie empêche d'ailleurs de les absolutiser et de les sacraliser. L'histoire des déplacements et des nouvelles constellations de valeurs que nous avons constatés, en éthique conjugale par exemple, montre bien ce caractère relatif et pérégrinant des principes. C'est pourquoi il est possible et nécessaire de parler de discernement, d'interprétation et de responsabilité. Celui qui cherche à comprendre, à se comprendre, le fait toujours comme un existant avec son affectivité, sa raison et sa foi tout entières, s'il est croyant⁴⁰. Bref, en tant qu'homme nous ne pouvons comprendre qu'en existant et exister qu'en comprenant. Il ne faut pas rompre ce cercle herméneutique. C'est pourquoi nous préférons parler des principes *dans* la vie plutôt que d'opposer principe *et* vie.

Cependant, cette volonté de ne pas séparer ce que l'existence unit ne doit pas nous conduire à supprimer la *tension* et la *distance* que nous avons plusieurs fois signalées : par exemple entre la loi et l'amour, la promesse et la volonté faillible, la Parole révélée et nos interprétations justificatrices. Nous ne sommes ni dans l'Eden ni dans le Royaume de Dieu, mais dans le temps avant-dernier des écrans, de la non-coïncidence, des médiations épaisses. La prise au sérieux des principes introduit ainsi une interpellation critique de nos nostalgies fusionnelles et idéalistes, elle rompt le rêve tenace d'une connaissance et d'une liberté immédiates.

Concluons. Il est toujours difficile d'échapper aux polarisations. Selon nos caractères, les expériences que nous avons faites, nos présupposés épistémologiques et éthiques, nous aurons tendance à privilégier ou le principe formel ou la conviction pratique. Il importe de le savoir et nous sommes avertis. Ce que nous voulons souligner et rappeler ici, c'est qu'il

39. A. DONVAL, *La morale change*, Paris, 1976, 44 ; voir aussi M. BELLET, *Réalité sexuelle et morale chrétienne*, Paris, 1971, 97.

40. P. RICŒUR a insisté sur ce point in *Existence et herméneutique*, 11s. Comprendre n'est pas seulement connaître, « mais un mode d'être, le mode de cet être qui existe en comprenant », 11.

faut s'efforcer toujours de tenir en regard et l'objectivité des principes (ou idées directrices) et les expériences existentielles que nous faisons. Bien plus, comme nous le disions plus haut, toute réflexion et norme principielle emprunte toujours à l'expérience historique, socio-culturelle et religieuse. C'est pourquoi on peut dire que toute pensée constitue déjà un acte éthique et que toute expérience est toujours accompagnée de connaissance⁴¹. Nous appelons « éthique existentielle » une recherche qui articule la théorie à la praxis, la praxis à la théorie. Cette interrelation dynamique permet d'ouvrir un champ pour l'élaboration de nouveaux principes et de nouvelles conduites, c'est-à-dire pour la création d'une morale renouvelée.

II. LE DROIT OU L'ÉTHIQUE ?

Dans les discussions sur le mariage, nous avons perçu une tension entre des requêtes qui apparaissent théoriquement antinomiques : amour-loi, instant-durée, fidélité existentielle-indissolubilité principielle. Nous examinons maintenant une autre polarité qui sous-tend constamment la réflexion : l'opposition entre le juridique et l'éthique.

Nous dirons d'abord l'ambiguïté du droit (A) ; nous présenterons ensuite la tendance plus personnaliste de l'éthique (B) ; nous conclurons en explicitant la positivité d'un rapport entre le juridique et l'éthique (C).

A) Le droit, une nécessité sociale

Le droit occupe une place très importante en Occident ; dans l'Église chrétienne aussi, en tout cas jusqu'à la Réforme. Il est passible de définitions et d'appréciations diverses : il dépend de la politique et de l'économie, voire de la morale. Bref, comme pour beaucoup d'autres notions aujourd'hui il est quasi

41. K. BARTH, *D.*, 11/2**, 38.1, 154.

impossible de donner une définition objective du droit⁴². Pour notre objet, nous retiendrons celle-ci : le droit est un fait social, il vise à établir le plus de justice possible, à organiser la vie de la société, à permettre à des hommes différents, ayant le plus souvent des intérêts divergents et antagonistes, de vivre et de survivre. A cet effet, il impose un certain nombre de valeurs et de normes communes à une collectivité donnée. Cette contrainte peut être assimilée au principe de réalité en ce sens qu'elle fait prendre conscience que nous ne sommes pas seuls au monde, que notre liberté et nos désirs rencontrent d'autres libertés et d'autres désirs. « L'objectivité impersonnelle du droit est une médiation nécessaire pour nous décentrer de nous-mêmes. C'est par le droit que l'autre nous paraît vraiment autre, que nous sommes obligés de tenir compte de sa présence quoi que nous ressentions. Par le droit, cette présence s'impose à nous⁴³. » Avec J. Ellul, on pourrait dire aussi que la nécessité et la permanence du droit trouvent leur raison dans une expérience universelle du temps, de l'espace et de la relation⁴⁴. Il est donc vital, nécessaire et salutaire. C'est pourquoi *toutes* les sociétés ont créé du droit.

Le droit stabilise le *temps*, il s'oppose au changement, où alors il le contrôle ; il soustrait l'homme et les institutions aux variations de l'histoire ; « il maintient stable ce qui sans cela aurait évidemment subi le sort de toutes choses. Bien entendu, il s'agit d'une stabilité artificielle... [le droit] est une création pure de l'homme pour atteindre un certain objectif, il est l'instrument d'une maîtrise [artificielle] du temps » (J. Ellul, art. cit., 57).

Le droit sert aussi à maîtriser l'*espace*. Il est « l'instrument par lequel l'homme découpe une région, la ferme, la circonscrit, et installe un ordre à l'intérieur, qui est l'ordre juridique, où précisément l'homme est à l'aise, se reconnaît, puisqu'il est l'ordre artificiel créé par l'homme » (*ibid.*). Le droit, c'est de l'espace humanisé.

Le droit règle les relations humaines. « Il est une voix d'expression au travers des formes objectivées, il est un système de combinaisons abstraites à disposition, il est une médiation entre des individus dont

42. Nous renvoyons aux articles importants de l'*Encyclopaedia universalis*, art. « droit », vol. V, 796-814.

43. O. du Roy, *La Réciprocité*, 46.

44. « L'irréductibilité du droit à une théologie de l'histoire », in *La théologie de l'histoire. Révélation et histoire*, Paris, 1971, 56.

il faut éviter l'immédiateté des contacts... Il faut pour que l'individu ne soit pas soumis à tous les aléas des relations humaines que celles-ci soient organisées et se développent selon des schémas sécurisants » (58).

La théologie morale chrétienne occidentale a été fortement marquée par le droit romain en particulier. Cette sorte de symbiose, pour ne pas dire de collusion, apparaît clairement dans les domaines de la sexualité et du mariage. D'une manière générale, la théologie protestante fut plus réservée à l'égard du droit. En son début du moins, la Réforme a réagi polémiquement contre le juridisme de l'Église catholique romaine⁴⁵. Cependant, si les Églises protestantes n'ont pas de droit matrimonial, elles ont des « disciplines » et des « règlements » plus ou moins développés⁴⁶.

Bref, aucune société, aucune Église ne peuvent vivre sans un minimum de droit, d'organisation sociale et d'ordre moral. Mais aujourd'hui, contre les excroissances du juridisme, en éthique sexuelle et conjugale notamment, on souligne la relativité du droit.

B) La précarité du droit

La relativité du droit apparaît particulièrement dans les problèmes d'éthique conjugale (amour libre, critères de validité du mariage, contraception, divorce, etc.). C'est que le droit s'adapte mal aux exigences de la conscience personnelle, aux situations changeantes et à l'évolution des mœurs. Dans son

45. Nous renvoyons au fameux *De captivitate* (1520) de Luther. Une citation parmi d'autres : « La liberté que Christ a donnée aux chrétiens est au-dessus de toutes les lois humaines », *Œuvres*, t. XI, 237. Les théologiens protestants portent aujourd'hui un jugement plus nuancé sur la légitimité du droit, non seulement pour l'éthique, mais aussi pour la vie ecclésiale. P. ex. : H. DOMBOIS, *Das Recht der Gnade. Oekumenisches Kirchenrecht*, t. I, Witten, 1961 ; — Erik WOLF, *Ordnung der Kirche*, Frankfurt a. Main, 1961 ; — K. BARTH, *D.*, IV/2***, 67.4, 72ss.

46. P. BELS, *Le mariage des protestants français jusqu'en 1685. Fondements doctrinaux et pratiques juridiques*, Paris, 1968, 16. Voir aussi CALVIN, *Les Ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève de 1561* ; — R. GALL a recensé les différentes disciplines des Églises réformées suisses in *Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe*, Zurich, 1970, 28-52.

essence, il est statique, il garde un acquis, institutionnalise des valeurs et des normes. Il connaît certes le caractère évolutif des civilisations et des cultures, mais par ses procédures, il contrôle les changements et tend à les intégrer dans une réalité juridique formelle. En ce sens, il y a antinomie entre le droit et l'histoire. De par sa structure abstraite, le droit ne peut progresser harmonieusement ; il ne se manifeste qu'à travers des crises, des défis et des transgressions. C'est pourquoi J. Ellul peut écrire que « l'histoire du droit est l'histoire des défaites du droit »⁴⁷. On sait aussi que la juridiction extrême conduit finalement à l'injustice : *summum jus, summa injuria* ! Faut-il, par exemple, condamner une conjugalité non légalisée, un divorce, un remariage ? Fondamentalement d'ailleurs, ce n'est pas le droit, profane ou ecclésiastique, qui peut « faire » ou « défaire » un mariage. L'acte juridique ne correspond pas nécessairement à la vérité du fait juridique⁴⁸. Ce sont les personnes elles-mêmes qui détiennent ici la clé de l'énigme⁴⁹. C'est pourquoi aussi, en matière de divorce, le critère de la faute (*Schuldprinzip*) a été remplacé par celui d'échec du couple (*Zerrüttungsprinzip*)⁵⁰. On le voit, cette tension entre le juridique et l'éthique, le formalisme et la vérité existentielle, a conduit le droit à s'humaniser, se socialiser et se psychologiser⁵¹. Témoin les révisions accélérées des législations matrimoniales dans de nombreux pays⁵².

Ainsi, la contestation éthique que suscitent périodiquement les sentences juridiques constitue en fait la sauvegarde de la

47. Art. cit., 67.

48. « Mais il faut dire tout de suite que le procédé des constructions juridiques est aventureux, dans la mesure précisément où l'idée, s'éloignant des réalités qui conditionnent ou gouvernent le droit, risque de sacrifier la substance de celui-ci à une unité factice » (J. DABIN, art. « Droit », *EU*, vol. V, 804, col. 3).

49. « La constitution ontologique d'un acte juridique dépend uniquement de l'activité personnelle de l'homme. La seule cause efficace de l'acte légal est le consentement de la personne » (F. BÖCKLE, « Du mariage entre des partenaires de confessions chrétiennes différentes », in *Le problème des mariages mixtes*, Paris, 1969, 70).

50. W. MÜLLER-FREIENFELS, *Ehe und Recht*, Tübingen, 1962, 135ss ; — J. LIBMANN, *Le Divorce*, Tournai, 1971, 152ss.

51. Sur la vérité relative et la variabilité des solutions du droit, cf. J. DABIN, art. « droit », *EU*, vol. V, 804.

52. J. LARGAULT a montré l'influence de la pensée nominaliste sur la notion moderne de contrat et sur l'avènement d'un « droit subjectif », dont l'expression ne date que du XIX^e siècle, *Enquête sur le nominalisme*, Paris-Louvain, 1971, 163ss.

crédibilité et de l'efficacité du droit. « Le seul juriste est une pauvre chose », disait Luther⁵³.

1. Un exemple : les mariages protestants au Désert

Prenant l'exemple des protestants français au XVII^e siècle, J. Carbonnier a rappelé comment ils furent obligés d'inventer une juridiction matrimoniale exceptionnelle pour ne pas être obligés de renier leur foi⁵⁴. En effet, refusant le ministère du prêtre — qui aurait fait de leur union un mariage catholique — leur vie conjugale devenait informelle, sans loi, et les enfants qui en naissaient ne pouvaient être que des bâtards ! Ainsi, d'après les lois du royaume, plus de droit de filiation ! De plus, leur morale en prenait un coup, qui condamnait sévèrement le concubinage. C'est ainsi qu'après la révocation de l'édit de Nantes notamment (1685), « la masse protestante s'enfonça dans le non-droit » et sortit de la légitimité⁵⁵.

Reprenant l'archétype vétéro-testamentaire, les couples huguenots se marièrent sans prêtre, se contentant de demander la bénédiction du père ou d'un aïeul. Puis les ministres protestants reparurent et le mariage religieux devint obligatoire au Désert. Ceux qui y renonçaient pouvaient être exclus de la Cène. J. Carbonnier voit ici un exemple caractéristique de ce qu'on appelle aujourd'hui en psychologie sociale, un *pluralisme normatif* (nous sommes déterminés par un réseau de normes de conduites : mœurs, morales, religions, droit, etc.). Il existe donc, historiquement, une *illégitimité protestante* rendue nécessaire par la prétention totalitaire d'un pouvoir politico-religieux. Cette situation ne fut abolie officiellement que par Louis XVI en 1782.

Ainsi, des protestants vécurent comme mari et femme sans être mariés légalement, comme des concubins donnant nais-

53. « Der Nur-Jurist ist ein arm Ding ». Cité in W. MÜLLER-FREIENFELS, *op. cit.*, 53.

54. « L'amour sans la loi. Réflexion de psychologie sociale sur le droit de la filiation, en marge de l'histoire du protestantisme français », in *Bulletin historique et littéraire de la Société de l'histoire du Protestantisme français*, t. CXXV, janv.-févr.-mars 1979, 47-75.

55. Art. cit., 55.

sance à des enfants illégitimes. Cette existence conjugale « sauvage » met en évidence l'antinomie du droit civil et de la « possession d'état ». « Le droit ne condamne pas toujours ce qui lui est contraire, le simple fait. Il lui arrive même avec le fait de bâtir du droit. La possession, c'est le fait qui a l'apparence du droit⁵⁶. » Cette situation demeurant par trop insécurisante, les protestants demandèrent l'instauration d'un mariage civil. Soutenus par des philosophes, ils l'obtinrent en 1787⁵⁷.

Ambiguïté de l'homme face au droit : confronté à des problèmes éthiques importants, il en ressent la relativité, mais il éprouve en même temps un fort désir d'intégration et de sécurisation.

2. *L'interpellation évangélique du droit*

La foi évangélique radicalise encore la tension entre la norme juridique et la conscience morale, car elle se situe à un autre plan. Elle est avant tout d'ordre sotériologique, interpellatrice, et non éthique et prescriptive. Certes, la foi chrétienne appelle une morale spécifique, mais il ne faut pas renverser l'ordre de priorité. On l'a dit, l'impératif éthique a son fondement dans l'indicatif du don christologique de la grâce. On distinguera donc, mais on ne séparera pas. Si nous avons pu parler de la nécessité du droit également pour le chrétien et l'Église, c'est parce que leur foi ne les désolidarise pas du monde. On a noté, par exemple, qu'en reprenant la formule gnostique « tout est permis », l'apôtre Paul en écarte l'ambiguïté⁵⁸.

K. Barth, pourtant non suspect de juridisme, s'est senti obligé de réagir contre une certaine tendance spiritualiste et anti-légaliste représentée à l'époque par R. Sohm et E. Brunner. Mais pour lui, le droit ecclésiastique a sa source dans le culte rendu à la seigneurie de

56. Art. cit., 63.

57. J.-J. ROUSSEAU, qui vécut vingt ans en union libre avec Thérèse Levasseur, garde vraisemblablement la nostalgie du modèle du premier Désert. Il se maria en 1768 par simple échange de consentements (de sentiments ?) devant deux témoins amis... dont le maire de Bourgoin.

58. « Bon nombre de ses directives apostoliques présentent un caractère parfaitement juridique » (G. BORNKAMM, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, 252). S. MEURER, montre que la problématique du droit est déjà présente dans le NT. Cf. *Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens*, Zurich, 1972.

Jésus Christ, tête de l'Église. cf. *D. 1V/2****, 67.4, 72 ss, dans un chapitre intitulé « Le Saint-Esprit et l'édification de la communauté chrétienne ».

Le juriste-théologien H. Dombois parle d'un « droit de la grâce », et non du droit et de la grâce, comme le fait généralement la théologie protestante (*Das Recht der Gnade*, 1961, *op. cit.*). L'expression est reprise par le théologien catholique A. Müller lorsqu'il parle par exemple d'un droit confessant ou liturgique ; cf. *Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?* Einsiedeln, 1968.

Cependant, si la nécessité du droit n'est pas en cause pour la réflexion chrétienne, l'appel évangélique, prophétique et critique la relativise. Le théologien catholique P. Antoine a bien dit ce caractère subversif de l'Évangile, qui donne plutôt « des raisons pour suspecter le droit, non des arguments pour l'employer... Aussi bien, la tendance de l'évangélisme, qui réapparaît à chaque moment de crise et de renouveau spirituel, est-elle d'accentuer unilatéralement cette hostilité : opposé par principe, au nom de la liberté de l'Esprit, à tout juridisme, l'évangélisme apparaît franchement anormal et anarchique⁵⁹. Il y a ici une transcendance qui non seulement échappe au droit, mais le met encore radicalement en question.

Dans cette perspective, l'éthique chrétienne accordera une importance significative aux différentes pratiques de rupture de Jésus et à la violence de ses polémiques contre les représentants du droit de l'époque, les pharisiens et les scribes⁶⁰. Dans le Sermon sur la montagne, l'évangéliste Matthieu présente le Nazaréen comme celui qui fait sauter l'unidimensionnalité juridique des normes matérielles en rappelant que les problèmes d'agressivité, de pureté, de fidélité conjugale ne peuvent être résolus par le droit, mais seulement par un changement de mentalité, par une conversion⁶¹. A propos de la lettre de répudiation justement, il attaquera le droit juif, et son argumentation apparaîtra comme une véritable provocation de la

59. « L'Évangile et le droit », *LV*, 102, 1971, 61 ; aussi L. RUMPF, « Loi et légalisme, exigences éthiques et Évangile », in *Loi et Évangile* (ouvrage collectif), Genève, 1981, 164-171.

60. D. BONHOEFFER, *Éthique*, 10ss.

61. F. BÖCKLE, « Theonomie und Autonomie der Vernunft », in *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf, 1972, 84.

pensée legaliste de ses coreligionnaires⁶². G. Bornkamm a noté que l'apôtre Paul emploie la notion de droit de manière particulière. Il ne la récuse pas, mais il lui fait jouer « tout au plus un rôle subordonné et non déterminant : une loi immuable, une instance autoritaire établissant le droit ou l'interprétant et l'appliquant de façon contraignante, ainsi que des pouvoirs qui, le cas échéant, l'imposent par la force et punissent les infractions commises, font défaut chez l'apôtre »⁶³.

Résumons. La plupart des juristes et théologiens contemporains admettent l'inadéquation fondamentale du droit et de l'éthique : ce qui est légal et permis ne devient pas nécessairement moral et juste, et inversement. Cette ambiguïté est particulièrement sensible pour le problème que nous étudions, l'amour conjugal et l'institution du mariage. Le juriste J. Carbonnier estime que « la morale et le droit du mariage civil sont deux mondes distincts... La conception française du mariage, c'est, en dernière instance, que chaque être humain a la responsabilité, non seulement de son propre bonheur, mais de sa propre moralité »⁶⁴. Nous avons déjà évoqué le nombre croissant des couples non mariés qui obligent la société et ses juristes à créer un droit nouveau qui tienne compte de ce phénomène social. Nous aurons l'occasion d'y revenir lorsque nous aborderons le thème de la liberté de l'amour⁶⁵. En Église, la question est posée par la recherche d'un rapport cohérent entre les disciplines ecclésiastiques (le droit canon en catholicisme) et des situations de fait qui les contredisent, et qu'il n'est pas possible de taxer automatiquement d'immorales. Mais tolérer, n'est-ce pas induire que c'est bien et juste ? Ne risque-t-on pas alors de donner dans le minimalisme éthique ? Comment surmonter ce qu'on appelle aujourd'hui le « malaise pastoral » ? La problématique est très complexe. Nous ne faisons que la signaler. Ce que nous retenons pour le moment, c'est que, malgré leurs motivations et leurs visées différentes, nous ne devons pas durcir cette tension existentielle entre le droit et l'éthique en antinomie

62. R. PESCH, *Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung*, Freiburg-Basel-Wien, 1971, 11s, 23, 44, 80ss. Voir aussi P. HOFFMANN, V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg i. Brisgau, 1975, 118ss.

63. Paul, 253.

64. « Terre et ciel dans le droit français du mariage », in *Mélanges G. Ripert*, t. I, Paris, 1950, 345.

65. *Infra* chap. v, II, « Grandeur et ambiguïté de la liberté ».

principielle. Ici encore, il faut pratiquer une méthode d'approche corrélatrice.

C) Corrélation du droit et de l'éthique

La réflexion sur les termes « droit » et « éthique » les assigne à un statut de différence et de complémentarité. Nous ne devons donc pas séparer ces deux existentiels, encore moins les réduire en monismes exclusifs. « Sans doute, écrit R. Mehl, l'éthique se sait-elle différente du droit, ne serait-ce que parce que le droit ne s'intéresse qu'à des actes, et encore à des actes ayant une certaine portée sociale et que l'éthique s'intéresse à la pureté du cœur et ne cesse de remonter de l'acte à l'intention. Mais l'éthique ne saurait pour autant répudier sa parenté avec le droit⁶⁶ ». Certes, comme nous l'avons vu, la synthèse entre l'éthique et le juridique sera toujours précaire. Bien plus, elle devra toujours être remaniée. C'est pourquoi le juriste est non seulement un lecteur de textes, mais encore un créateur⁶⁷.

Le rapport entre le droit et la morale met ainsi en jeu deux polarités qu'on pourra schématiser de la manière suivante : le droit est un phénomène social, il a pour but d'organiser le bien de la société ; il est caractérisé par sa volonté d'objectivité et d'extériorité ; il s'exprime sous forme de contrainte ; il tient compte, en freinant leur évolution, des mœurs ambiantes ; il est par définition abstrait et ne connaît pas l'amour. Quant à l'éthique, elle n'est pas seulement ordonnée au bien social et sa visée n'est pas uniquement fonctionnelle, mais elle tente de dégager les motivations morales de ce qui est à faire ou à proscrire ; elle concerne la vocation de la personne ; elle fait appel à sa liberté et à sa responsabilité ; elle agit moins en extériorité qu'en cherchant un rapport d'intériorité ; elle est peut-être moins tributaire des sensibilités éthiques du moment que d'un impératif de conscience ; elle a un caractère essentielle-

66. « Universalité ou particularité du discours de la théologie morale », in *Rech. de Sc. rel.*, 59/1971, 366s. Voir aussi P. ANTOINE, « L'évangile et le droit », *LV* 102/1971, 65ss.

67. « A bas le droit qui cimente sur nos visages la boue du formalisme et nous cache la réalité ! Vive le Droit qui est école d'intelligence ! » CASAMAYOR, « De la fonction du droit », *LV*, 102/1971, 30.

ment existentiel ; elle connaît l'exigence critique de l'amour⁶⁸. En vertu de ces différences, on comprendra qu'il ne soit pas possible de fixer une fois pour toutes le rapport entre le droit et l'éthique en une synthèse stable et anhistorique. Enfin, pour la foi chrétienne, nous avons dit que les deux ensemble étaient constamment soumis au pouvoir d'orientation et d'interpellation de l'Évangile.

Un courant de la tradition éthique chrétienne a proposé ici la notion d'*épikēia*. Celle-ci est un concept opératoire qui permet de tempérer le *jus strictum* en y incorporant la prudence, l'analyse de la situation et la miséricorde. En tradition occidentale, l'épikēia est l'analogue de l'« économie » pour l'orthodoxie orientale. Comme celle-ci, elle exprime une pédagogie d'attente, une justice tempérée par l'amour. Du point de vue théologique, elle propose une relativisation du droit par la prise en compte de l'Évangile, et plus particulièrement du double commandement d'aimer. Elle est commandée par les impératifs d'édification, de souci pastoral, de recherche du bien commun ou du moindre mal⁶⁹. Elle est pratiquée par le sujet et ne concerne pas d'abord un acte d'autorité ecclésiastique⁷⁰. L'épikēia est une recherche de discernement spirituel qui veut tenir compte et de la personne et de la loi. Ce n'est pas un hasard si cette notion « intermédiaire » est reprise aujourd'hui par des théologiens catholiques, justement à propos d'éthique sexuelle et conjugale⁷¹.

Il nous paraissait important d'explicitier ces deux termes « droit » et « éthique », tant ils sont employés, souvent de manière intempérante, dans les discussions sur l'amour et le

68. J. DABIN, art. « droit », *EU*, vol. V, 805, col. 1.

69. F. LAU, art. « Billigkeit », *RGG*, Is, 1292-1293 ; — Y. CONGAR, « Propos en vue d'une théologie de l'« Économie » dans la tradition latine », in *Irenikon*, t. XLV, 1 1972, 155-206.

70. Cette appréciation individuelle peut cependant aussi devenir un principe de jugement pour l'autorité qui est amenée à juger. Cf. Y. CONGAR, art. cit., 191.

71. B. HÄRING, *Une morale pour la personne*, Ligugé, 1973, 136-138. — Luther a aussi employé la notion d'épikēia pour l'opposer au formalisme juridique. Pour le Réformateur, le jugement ne peut être simplement déduit de codes de lois, mais il doit tenir compte de la situation toujours particulière du sujet. Il importe donc de se libérer de la lettre et de créer des sentences originales déterminées surtout par l'amour et la considération du prochain. Cf. K. HOLL, « Der Neubau der Sittlichkeit bei Luther », in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 1. I Luther, Tübingen, 1932, 269-271.

mariage. La compréhension de leur juste rapport nous semble être un moment important de la réflexion sur l'institution conjugale. Le droit ou l'éthique? Les deux ensemble, car ils disent communément quelque chose d'essentiel de l'humanité de l'homme, personne à la fois singulière et sociale.

III. UNE MÉTHODE DE CORRÉLATION DIALECTIQUE

Nous assistons depuis un certain temps à un déplacement théologique caractérisé : l'élément décisif n'est plus le principe, la doctrine (orthodoxie), mais la vie concrète du croyant (orthopraxie). C'est-à-dire que la vérité doctrinale n'est plus projetée sur une réalité que souvent elle semble ignorer, mais qu'elle doit s'informer et se former dans la pratique des chrétiens. Il s'agit donc d'un renversement de perspective par rapport à l'enseignement traditionnel.

Il est indéniable que la « nouvelle » catéchèse du mariage — dont nous avons déjà laissé pressentir les éléments — est tributaire de ce changement d'optique.

Il importe donc d'en prendre conscience (A), de rappeler l'inversion méthodologique qu'elle met en œuvre (B) et de nous garder ici encore d'une polarisation mutilante (C).

A) Orthodoxie et orthopraxie

Bien sûr, toute théologie authentique s'est toujours voulue historique, aux prises avec la vie concrète, consciente des déterminations diverses qui affectent ses dogmes, mais il faut bien reconnaître que cette volonté a souvent été « oubliée » au profit d'un enseignement idéaliste et abstrait, qui se souciait peu des situations réelles des croyants⁷². Les catéchèses sur la sexualité, l'amour conjugal et le mariage en sont des exemples significatifs.

⁷² C. DUMONT, « De trois dimensions retrouvées en théologie : eschatologie-orthopraxie-herméneutique », *NRTh*, 6/1970, 561-591; — M.-D. CHENU, « Orthodoxie-orthopraxie », in *Le service théologique dans l'Église*, Paris, 1974; — P.-A. LIÉGÉ, « La pratique comme lieu de la théologie? Énoncé de quelques questions », in *Le Déplacement de la théologie*, Paris, 1977, 83-90.

En fait, cette redécouverte apparaît bien comme un « véritable retournement dont nous n'avons pas encore mesuré toutes les conséquences, en particulier en ce qui concerne le pluralisme insurmontable de la théologie »⁷³. Ainsi, la pratique est devenue un nouveau lieu d'élaboration théologique. Celle-ci n'est plus antérieure à la vie de la foi ; mais elle est constituée par celle-là. C'est la praxis qui est appelée à vérifier la justesse et la cohérence de l'argumentation doctrinale. Une confession de foi qui n'est pas vécue, qui ne peut l'être, perd son sens. C'est notamment à l'orthopraxie d'amour que l'on reconnaît les disciples de Jésus (Jn 13, 35).

Tout un courant, représenté en particulier par les théologies politiques, prend cette nouvelle approche méthodologique comme point de départ. « Cette théologie, en tant qu'elle est une réflexion *dans et sur* la praxis par ceux qui y sont engagés ne peut se contenter de produire une nouvelle interprétation théorique du christianisme pour aujourd'hui. Elle veut déboucher sur des décisions concrètes⁷⁴. » L'orthodoxie partait d'une conceptualisation où la raison théologique était prioritaire, l'orthopraxie insiste sur les situations dans lesquelles vivent les hommes et les chrétiens ; elle cherche en elles des critères de discernement et d'action. Les normes éthiques ne sont plus seulement déduites d'une doctrine constituée, mais elles naissent des expériences humaines. Selon la formule johannique, il s'agit de *faire* la vérité, la pratique étant ici un élément constituant de cette vérité. C'est pourquoi la pastorale deviendra lieu d'analyse et de décision⁷⁵.

Il faut bien voir la portée critique, voire subversive de ce renversement épistémologique. En donnant la priorité à une démarche inductive, on refusera « toute programmation de la recherche et de l'expression imposée de l'extérieur, et notamment celle qui découlerait d'une *définition a priori* de ce qu'est la foi chrétienne, par un corps ecclésial qui aurait pouvoir de fixer les normes de l'expérience religieuse indivi-

73. C. GEFFRÉ. *Du savoir à l'interprétation*, 62.

74. C. GEFFRÉ. « Le choc d'une théologie prophétique » (éditorial), *Concilium*, 96/1974, 11 ; souligné dans le texte. Dans un cahier intitulé *Praxis de libération et foi chrétienne*.

75. Au synode des évêques de 1980, consacré à la famille, on a beaucoup insisté sur ce point.

duelle et collective »⁷⁶. On conteste donc l'objectivité d'un corps de doctrines qui contiendrait une « immutabilité substantielle de sens » et exigerait, de ce fait, soumission⁷⁷. Nous retrouvons donc cette tendance déjà signalée qui privilégie l'histoire et non l'ontologie, l'existence et non l'abstraction, le faire et non le savoir, la transformation du monde et non seulement sa connaissance. Dans cette perspective, le théologien s'intéressera moins à la Parole révélée en soi qu'à son champ concret d'application. Quant à l'éthicien, il prendra en compte les données des sciences humaines pour leur demander la substance et les questions qui nourriront et justifieront sa réflexion. J. Moltmann a noté que cette sorte de preuve de Dieu « par le fait d'exister avec authenticité », « à partir de l'existence », pouvait être entendue comme la reprise de l'argumentation kantienne de la preuve morale de Dieu par la raison pratique⁷⁸.

Ce renversement correctif nous paraît bénéfique. Il ne devrait cependant pas conduire à un nouveau réductionnisme qui exclurait la pensée théorique et la cohérence doctrinale, voire la transcendance et l'extériorité de Dieu⁷⁹. Dès le début de notre étude, nous avons récusé ces sortes d'oppositions qui sont finalement docètes. Selon la belle formule de S. Maxime, « la pratique est la réalité de la théorie, la théorie est la nature intime et mystérieuse de la pratique »⁸⁰. Il faut donc une fois de plus tenter de penser en corrélation le système et l'expérience vécue.

76. D. HERVIEU-LÉGER, *De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens*, Paris, 1973, 113.

77. E. DUSSEL, « Discernement : question d'orthodoxie ou d'orthopraxie ? » *Concilium*, 130/1978, 64.

78. *Théologie de l'espérance*, Paris, 1970, 63. — Sur la corrélation de la connaissance de Dieu et de la connaissance de soi, l'auteur cite notamment S. Augustin, Luther, Calvin. Cette preuve de Dieu en fonction de l'existence est une « forme moderne de la subjectivité, qui est le produit de la philosophie de la réflexion » (66).

79. Ce que craint par exemple R. MEHL, *Vie intérieure et transcendance de Dieu*, Paris, 1980, 135s. Voir aussi P.-A. LIÉGÉ, « La pratique comme lieu de la théologie ? ».

80. *Questiones ad Thalassium*, 63, PG, 90, 681 ; cité in M.-D. CHENU, art. cit., 51.

B) Méthode déductive ou inductive ?

La résurgence de la problématique orthodoxie-orthopraxie, avec la tendance à privilégier la seconde, a réactualisé la question des approches méthodologiques en théologie et en éthique notamment. Comment discerner la pensée vraie, le comportement juste ? Qui a la parole dans l'Église : les autorités constituées ou le peuple des croyants ? Faut-il partir d'une doctrine prétendue révélée ou du vécu des chrétiens (*sensus fidelium*). Deux types de méthodes sont ici en cause. Rappelons-en brièvement l'enjeu.

1. Le système

La méthode *déductive* présuppose l'existence d'un système philosophique, théologique ou éthique qui groupe un certain nombre de valeurs et de principes desquels il est possible de déduire des normes de conduites. La théorie du droit naturel, des « ordres de création », une conception idéaliste de la révélation, une compréhension fondamentaliste de la Bible mettent généralement en œuvre une méthode déductive⁸¹. On éprouve ici la nécessité d'avoir un fondement sûr.

Théologiquement, on propose une image de Dieu anhistorique, principe d'explication de toute la réalité, une Idée de la révélation ou du bien. L'objectivité est quasi divinisée : tout est déjà dit, donné dans la thèse. Il suffit d'en déduire les conséquences pratiques. Cette méthode donne priorité à l'orthodoxie.

Nos analyses précédentes ont déjà indiqué que nous ne pouvions rejeter comme tel ce point de vue. La recherche d'objectivité et de fondement, de principes et de normes raisonnables constitue une quête fondamentale de l'esprit et du cœur humains, de l'individu et de la société, du croyant et de l'athée. On ne peut se passer, à un moment ou à un autre, de la méthode déductive. Ainsi l'obéissance chrétienne se déduit de la

81. On se rappelle l'axiome de la morale classique : *agere sequitur esse*. Ou encore : *Roma loquitur...* En contexte protestant : c'est écrit dans la Bible !

connaissance et de la confession du Dieu de Jésus-Christ tel que nous pouvons le comprendre à travers les témoignages scripturaires. Ce n'est donc pas la méthode déductive en elle-même qui sera contestée, mais son dogmatisme, sa prétention à être la seule vraie, la tentation qu'elle renferme d'un glissement subtil de l'objectivité à l'objectivation, sa facile manipulation idéologique⁸². Ainsi, on dira par exemple : le mariage *est* indissoluble, donc il *doit* l'être. On n'interroge pas sur la compréhension et la pratique concrète de cette indissolubilité. L'impératif éthique est automatiquement déduit de l'indicatif ontologique. En éthique tout particulièrement, ce lieu impitoyable de vérification des énoncés théoriques, le recours à la seule méthode déductive est de plus en plus contesté. Ainsi, dans de récents synodes d'Église consacrés à la conjugalité, au mariage ou à la sexualité, la nécessité de tenir compte de la réalité vécue par les croyants est réclamée avec force et pertinence. Cette sorte de renversement d'optique est significative⁸³. Il importe donc de considérer aussi cette méthode dite inductive.

2. *Le sensus fidelium*

Le sensus fidelium s'est progressivement imposé comme un lieu théologique important et déterminant, surtout pour l'éthique. Cette notion classique (l'ancienne *receptio*), trop souvent oubliée, demande de prendre en compte le comportement même des croyants, leur manière circonstanciée, historique de comprendre et de vivre l'obéissance de la foi⁸⁴. S'agissant précisément de problèmes conjugaux et familiaux, J. Ratzinger

82. Ce thème revient constamment dans l'ouvrage de G. CASALIS, *Les idées justes ne tombent pas du ciel. Éléments de théologie inductive*, Paris, 1977. En protestantisme académique et idéologique, cette étude a provoqué moult polémiques.

83. De nombreuses références in P. de LOCHT, *Les Couples et l'Église. Chronique d'un témoin*, Paris, 1979. Voir aussi les interventions des évêques au synode consacré à la famille en 1980; ou encore les débats plus anciens relatifs à l'encyclique *Humanae vitae*.

84. Y. CONGAR en donne cette définition : « *Le sensus fidelium* est ce qu'on peut saisir extérieurement, objectivement, de ce que croient et professent les fidèles, principalement les laïcs » (« Un essai de synthèse », *Concilium*, 168/1981, 130). Voir aussi dans le même cahier L. SARTORI, « Critères pour un appel adéquat au *sensus fidelium* », 99-105.

a bien décrit l'enjeu de cette double approche méthodologique. Certains Pères, écrit-il, « soutiennent que les doctrines ne doivent pas consister seulement en principes théoriques, mais doivent aussi être considérées au sein du peuple de Dieu *qui chemine*. Le critère de la doctrine doit être le sens de la foi du peuple de Dieu, *l'expérience des époux*, le travail des théologiens et des philosophes, le progrès des sciences humaines et les évaluations du magistère de l'Église. Les catégories principales de ces méthodes sont : *l'histoire* (qui s'exprime par les signes des temps) et *l'expérience* (éclairée par le sens des fidèles). L'action pastorale, par conséquent, *précède* de quelque façon le jugement doctrinal, auquel elle doit conduire. La deuxième tendance soutient, par contre, que la principale tâche pastorale de l'Église est de proposer *avant tout* la doctrine de l'Église, parce que le salut dépend de celle-ci, selon les Écritures saintes. L'Église ne doit pas se soumettre aux opinions courantes, comme si elle était une doctrine sociologique, mais elle devrait prêcher prophétiquement le remède de l'Évangile aux maux du monde. L'évolution de la doctrine (qui n'est pas méconnue) se concrétise seulement quand la foi pénètre dans la vie des hommes et les convertit »⁸⁵.

La méthode de type *inductif* désigne l'engagement militant comme le lieu de l'élaboration de la pensée, de la théologie. La morale se donne d'abord comme un savoir pratique, et non comme une théorie. Le sens ne peut être trouvé « dans l'intemporalité des principes donnés une fois pour toutes, mais dans l'actualité de la situation présente, dans la mouvance et la mobilité de la condition du moment », note R. Simon⁸⁶.

Nous avons nous-même pratiqué cette méthode. Elle nous paraît en effet plus logique car la vie est toujours chronologiquement première par rapport à la pensée. C'est l'existence qui donne à réfléchir. La formulation de la foi, par exemple, a pris forme dans l'expérience diversifiée de croyants : délivrance historique d'Israël ou rencontre concrète avec Jésus de Nazareth. Appliquée à l'interprétation de l'Écriture, la méthode inductive

85. *Synode des évêques 1980. La famille*, Paris, 1980, 131s.; nous avons souligné.

86. *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Paris, 1974, 201.

cherchera à rendre compte de la Parole en fonction des situations concrètes et des interrogations de l'homme contemporain. La loi pédagogique fondamentale de l'incarnation christologique n'enseigne-t-elle pas que la transcendance ne peut se donner à connaître que dans l'immanence ?

Aujourd'hui, suite aux déplacements caractérisés qu'opère la théologie (accents sur l'historicité, l'anthropologie, l'herméneutique), l'approche des problèmes s'est modifiée. En effet, « les pasteurs et les fidèles se méfient des solutions trop unilatéralement déductives et encouragent le retour à l'expérience et au vécu, non comme norme de la pratique, mais comme lieu théologique de l'exercice, et aussi de l'invention des valeurs humaines et chrétiennes de la vie conjugale, et lieu du discernement évangélique »⁸⁷. Certes, nous savons bien que la méthode de type inductif n'est pas non plus exempte de distorsions et de manipulations idéologiques et qu'un emploi intempérant du *sensus fidelium* pourrait servir à accréditer des affirmations fort contestables. Mais, ici comme ailleurs, le mauvais usage d'une thèse ne saurait a priori en infirmer la légitimité.

Ceci dit, nous ne devons pas nous laisser enfermer dans une unidimensionnalité méthodologique. Si, avec la grande majorité des théologiens contemporains, nous privilégions la méthode inductive, nous estimons qu'elle doit être complétée et contrôlée par la démarche déductive. L'idée, le système, le texte sont autant constitutifs de l'existence humaine que le vécu, l'engagement et l'expérience créatrice. La méthode que nous choisissons relève donc de l'opportunité : elle dépend des situations dans lesquelles nous argumentons, de la visée polémique que nous avons, des auditeurs auxquels nous nous adressons. Nous ne devons absolutiser ni l'une ni l'autre option. Ni le système abstrait, ni les pratiques concrètes ne sont des points de départ sacrés. C'est l'*existant* qui réfléchit, et le penseur est toujours, d'une manière ou d'une autre, situé dans le monde qui conditionne et éprouve sa réflexion. En n'oubliant pas, comme référence ultime, cette Parole de Dieu qui interpelle, relativise et bouscule souvent... nos belles ordonnances méthodologiques !

Dans un texte remarquable intitulé « Que signifie : dire la vérité ? »,

87. R. SIMON, « Questions débattues en France au sujet du divorce », 25.

D. Bonhoeffer écrivait : « Qui dit Dieu n'a pas le droit de rayer simplement le monde donné dans lequel il vit ; car il ne parlerait pas alors du Dieu qui, en Jésus-Christ, est entré dans ce monde, mais d'une quelconque idole métaphysique... La véracité de nos paroles, que nous devons à Dieu, doit s'insérer dans le monde sous forme concrète. Ce n'est pas en principe, mais concrètement, que notre langage doit être vrai. Une véracité abstraite n'est pas véridique devant Dieu. "Dire la vérité" n'est donc pas seulement une manière de penser, mais une connaissance juste et une prise en considération sérieuse des données réelles » (*Ethique*, Genève, 1965, 309).

C) Interaction dialectique entre le vécu et la réflexion

1. *Corrélation de la pratique et de la doctrine*

Nous proposons donc une méthode qui tente de maintenir un rapport vivant entre le vécu et la réflexion, la pratique et la doctrine⁸⁸. Nous estimons en effet que la recherche du sens d'une conduite — qui est une des tâches fondamentales de l'éthique — ne peut se réaliser que dans une confrontation toujours à reprendre de l'orthopraxie et de l'orthodoxie, de la prise en considération des faits et de la théorie. Cette exigence méthodologique peut paraître banale et aller de soi, mais la majorité des éthiciens chrétiens, des pasteurs et des catéchètes ont encore de la peine à la pratiquer de manière conséquente, surtout dans les domaines de la sexualité et de la conjugalité. Cette défense plus ou moins consciente tient à une structure de pensée et à des schèmes moraux qui résistent aux perspectives de réévaluation et de changement⁸⁹.

Devant les impasses historiques provoquées par une théologie et une éthique de type unilatéralement déductif, mais aussi pour éviter de tomber dans l'absolutisation de la méthode inductive, nous cherchons une nouvelle objectivité qui ne se réduirait ni à la seule extériorité des textes et des normes, ni à l'unique

88. Nous empruntons la notion d'*interaction dialectique* à un document élaboré par une commission du COE à Zagorsk, paru in *Rencontre œcuménique*, 2/1968, 19s. Voir aussi R. SCHULZE, *Ethik im Dialog*, Gütersloh, 1972, 134ss.

89. J. LE DU a bien analysé cette esquivé. Cf. *Jusqu'ou iront-ils ? L'éducateur piégé par la morale*, Lyon, 1974, 128ss.

subjectivité du sujet, mais qui tiendrait compte de leur rapport. Cela signifie pour nous que l'affirmation dogmatique, la thèse traditionnelle ou le modèle éthique biblique doivent être *vérifiés* dans et par les expériences humaines qu'ils visent, après quoi on retournera à la proposition pour lui apporter d'éventuelles corrections. N'est-ce pas ainsi que les normes morales se sont progressivement constituées⁹⁰ ?

En proposant ainsi un renvoi incessant de la pratique à la théorie, de la théorie à la pratique, nous cherchons une vérité et un sens qui soient consubstantiels, capables d'animer une éthique de la responsabilité. Cette méthode de « feed back », d'ouverture à l'expérience, de révisibilité des principes par un retour constant aux données de l'expérience, est certes délicate et difficile à pratiquer, mais elle devrait nous permettre d'éviter les monismes réducteurs de type empirique, rationaliste ou subjectiviste.

La vérité n'est donnée ni dans l'évidence formelle (autosuffisance de l'argumentation), ni dans la pratique militante (intensité et authenticité de l'engagement), mais dans une recherche ouverte qui ne craint ni les remises en question ni les « révisions déchirantes ». C'est une affaire de crédibilité et d'honnêteté intellectuelle. Ainsi, des faits nouveaux provoqueront une réflexion nouvelle qui ensuite cherchera un sens pour eux. Il s'agit vraiment d'une interaction dialectique vivante ! Ni le principe ni l'expérience ne sont à eux seuls source de normativité, mais ils concourent ensemble à informer cette objectivité référentielle sans laquelle il n'y a pas d'éthique possible.

Sur ce problème méthodologique d'ouverture à l'expérience, le théologien peut s'inspirer des travaux de F. Gonseth. On en trouvera un bon exposé in E. Bertholet, *La philosophie des sciences de F. Gonseth* (Lausanne 1968).

Le principe d'ouverture à l'expérience est structuré par quatre opérations : 1° Emergence du problème et de ses données ; 2° Énoncé d'une hypothèse pour assurer une cohérence à la problématique ; 3° Vérification de cette hypothèse par l'expérience en confrontant la théorie et la pratique et l'apport des informations nouvelles ; 4° Retour

90. Pour en rester aux questions de morale conjugale, voir par exemple dans le NT les adjonctions pauliniennes et mathéennes, les accommodements des Pastorales. Il existe des traditions d'interprétations.

à la situation de départ, mais toujours en situation de connaissance ouverte.

Dans ce contexte, il ne peut y avoir de vérité absolue immuablement constituée. La vérité est toujours historique, à faire et à chercher dans un rapport permanent avec l'existence. C'est pourquoi F. Gonseth proposera de remplacer le terme « vérité » par celui d'« idoneité », pour bien marquer ce lien et cette interdépendance entre la connaissance et l'expérience (*op. cit.*, 31, 36, 71, 119ss). Ce principe méthodologique « pourrait susciter une ouverture de la théologie, laquelle ferait peut-être l'économie de pas mal de méprises » (260). Ici, l'éthique consisterait en un ajustement constant des valeurs, des institutions et des normes.

Pour bien marquer l'interdépendance de l'existant et de son cadre d'existence, le philosophe parlera d'un *univers* de la subjectivité (311). Cette argumentation est maintenant reprise par beaucoup de théologiens et d'éthiciens. Parmi d'autres, voir l'ouvrage déjà cité de R. Simon, *Fonder la morale*. M. Dumais insiste sur ce fait : le vécu doit entrer dans la constitution même du sens évangélique (*L'actualisation du Nouveau Testament. De la réflexion à la pratique*, Paris, 1981).

2. *Circularité des questions et des réponses*

Dans notre contexte, on rappellera que P. Tillich fut à notre connaissance un des premiers systématiciens à clarifier et à mettre en œuvre une « méthode de corrélations »⁹¹. En fait, sans le citer, la plupart des dogmaticiens et éthiciens y empruntent aujourd'hui. En y recourant, nous voulons encore apporter les précisions suivantes. Le théologien est un existant, il est pris lui-même comme penseur et croyant dans des situations existentielles. Il ne peut rester un spectateur neutre, sa réflexion est toujours engagée⁹². C'est dans la vie humaine qu'il trouve les questions auxquelles la révélation christologique peut apporter des réponses. « Le théologien ne doit pas en rester à la réponse théologique qu'il annonce. Il ne peut donner cette réponse d'une façon convaincante que s'il participe de tout son être à la situation où la question s'est posée, c'est-à-dire à la situation

91. *Théologie systématique*, t. 1, *Introduction, raison et révélation*, Paris, 1970, 123-134 ; *L'Existence et le Christ. Théologie systématique*, troisième partie, Lausanne, 1980, 24-28.

92. On aura reconnu un thème kierkegaardien caractéristique. Cf. *intro* chap. v « Priorité à l'existence subjective de l'homme ».

humaine⁹³. » Mais attention, la réponse n'est pas contenue dans la question, ni la question dans la réponse. Ainsi le théologien précise que Dieu ne peut pas être déduit de l'analyse d'une situation, mais qu'il parle au cœur de celle-ci, « contre elle et pour elle, en la refusant et en l'acceptant »⁹⁴. Questions et réponses sont donc en un premier temps *indépendantes*. Mais aussi *interdépendantes* ! C'est le cercle herméneutique de toute connaissance qui se veut en prise avec l'existence. Ainsi, les questions surgissent de la vie concrète, toujours ambiguë et problématique, et Dieu répond à ces questions. Répondre à des questions non posées serait un non-sens. Il y a donc corrélation parce que questions et réponses ne sont jamais séparées. Il y a à la fois indépendance et interdépendance des questions existentielles et des réponses théologiques. « Symboliquement parlant, Dieu répond aux questions de l'homme, et sous l'impact des réponses de Dieu, l'homme pose ses questions⁹⁵. » Autrement dit, la théologie « fait une analyse de la situation humaine d'où surgissent les questions existentielles, et elle démontre que les symboles utilisés par le message chrétien sont les réponses à ces questions »⁹⁶. On le voit, cette procédure est en fait une reprise de l'apologétique classique.

On comprendra peut-être encore mieux maintenant pourquoi nous avons pris notre point de départ dans les questions et les défis que nous posent la modernité. Et pourquoi aussi nous ne précisons que maintenant notre présupposé méthodologique. Ce retard est pour nous signifiant. Il veut dire que la méthode n'est pas donnée a priori et indépendamment de son objet mais qu'elle se fait et se précise en confrontation avec lui après un bout de chemin. Nous retrouvons ce principe épistémologique de participation, de pensée engagée. Mais comme cet objet a une vie — ici, la vie conjugale, l'institution du mariage — la méthode d'approche devient elle-même vivante. Elle ne peut s'arrêter et se fixer une fois pour toutes. Elle est toujours en chemin.

Certes, toute méthode est relative et comme pour toutes méthodes, on peut en faire un usage unilatéral. Il en va de même

93. *L'Existence*, 27.

94. *Ibid.*, 24.

95. *Théologie systématique*, I, 126.

96. *Ibid.*, 128.

pour celle que nous présentons ici. Il ne convient donc pas de l'absolutiser ni d'en faire dépendre la vérité ou la foi. Aussi adéquate et sérieuse soit-elle, elle reste un outil, une manière d'appréhender la réalité. Elle ne dispose d'aucune garantie de n'être pas manipulée. Mais nous pensons que celle que nous pratiquons dans cette étude devrait au moins nous empêcher de tomber dans la prétention de maîtriser notre objet — le mariage —, cette réalité existentielle sans cesse prise et reprise dans la dynamique ouverte de nos questions et de nos réponses... et de celles de Dieu.

IV. ÉVALUATION DU CHAPITRE II

Nous aurions pu poursuivre l'analyse des antinomies qui sous-tendent l'existence humaine. Il ne s'agit pas de nier ces tensions éthiques, mais nous avons montré — nous l'espérons du moins — qu'il convient de les penser en interaction dynamique. Si nous avons insisté sur ces prolégomènes méthodologiques, c'est parce qu'ils nous donnent un point de départ opératoire qui devrait nous permettre de mieux comprendre le sens et le fonctionnement de l'*institution* du mariage. Car, déclarons-le d'emblée, nous considérons celle-ci non seulement comme une sorte de cadre qui délimite et arbitre le rapport conflictuel de l'amour et de la loi, de l'instant et de la durée, de l'éthique et du droit, du principe et de son effectuation possible, mais encore comme étant elle-même constamment travaillée par la *dialectique vivante institué-instituant* qui constitue pour nous une des clés de l'interprétation de l'institution du mariage. Nous reprendrons plus loin ce point décisif.

Les références objectives signalent un horizon de constance et d'obligation sans lequel la vie humaine — et l'amour — ne peuvent prendre sens. Car nous ne pouvons penser et vivre l'existence en la réduisant au seul pôle subjectif. E. Mounier a justement dénoncé cette illusion existentialiste qui oublie trop notre solidarité avec un monde qui nous précède, nous soutient et nous détermine. Toute vie authentique a une composante objective, sinon « la subjectivité se vide infailliblement de son être »⁹⁷. Dans une perspective plus théologique, P. Ricœur met

⁹⁷. *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1947, 130.

aussi en garde contre la sous-estimation ou le refus de la référence objective : « Une théorie de l'interprétation qui court d'emblée au moment de la décision va trop vite ; elle saute le moment du sens, qui est l'étape objective, dans l'acceptation non mondaine du mot⁹⁸. »

Mais les sollicitations singulières de la personne sont tout aussi vitales. Nous avons vu que l'éthique contemporaine leur donnait priorité. Ainsi les notions de fidélité, de conscience, d'amour, de liberté sont particulièrement invoquées en morale conjugale. Nous y reviendrons.

Nous devons donc travailler avec les deux termes de l'alternative. L'entreprise est difficile tant il est vrai qu'il est « dans la condition de l'action extérieure de glisser insensiblement à la mort objective, et dans celle de l'intériorisation de s'échapper insensiblement vers la dissolution subjective, dès qu'un violent effort, pour rabattre ces deux dérives, constitutif de la personnalité même, relâche son étreinte. Et il sera toujours possible, même dans les équilibres supérieurs, de relever des traces de l'une ou de l'autre déviation »⁹⁹.

A ne retenir que l'intensité, l'intériorité et la conviction du sujet, nous risquons de rompre toute solidarité avec l'histoire, la culture, ces corps d'expressivité par lesquels advient un sens. Mais à ne voir que la maxime générale, la loi et l'obligation, nous sommes tentés de sacrifier les exigences toujours particulières de la personne. Il faut donc dépasser les alternatives stériles et les antinomies ruineuses. Kierkegaard, à propos du mariage précisément, écrivait : « Ce que je t'ai dit si souvent, je le dis encore une fois, ou plutôt je te le mets sur la conscience ; ou bien-ou bien, *aut-aut* ; car en invoquant un terme seul, on n'éclaircit pas la question, puisque ce dont il s'agit ici est d'une trop grande importance pour que l'on puisse se contenter de l'un de ses éléments, et d'une trop grande cohérence intrinsèque pour permettre une possession partielle. Il y a dans la vie des circonstances où le recours au dilemme est ridicule ou témoigne d'une espèce de démente ; mais il y a des personnes dont l'âme

98. Dans sa préface à R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, 1968, 25.

99. E. MOUNIER, *op. cit.*, 86.

est trop dissolue pour saisir la substance d'un pareil dilemme, dont la personnalité manque de l'énergie nécessaire pour dire avec l'accent de la passion : ou bien-ou bien¹⁰⁰. » Précarité et grandeur de l'éthique !

Il se pourrait qu'une des raisons importantes des difficultés et des impasses de l'éthique chrétienne — mais aussi des échecs conjugaux — provienne d'un mal-penser, c'est-à-dire de polarisations réductrices et totalitaires qui ne voient qu'un aspect des choses : exigence objective d'ordre, de conservation et de stabilité, ou requête subjective de renouvellement, de questionnement et de réinterprétation. Il est clair que notre compréhension de l'institution du mariage va dépendre de la priorité accordée à l'une ou à l'autre option. Il convient maintenant d'exposer plus vastement ces deux pôles objectif et subjectif de la morale.

100. *L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité*, in *OC.*, vol. IV, 143.

DEUXIÈME PARTIE

TENSION DU CHAMP ÉTHIQUE DU MARIAGE

Nous avons rappelé quelques coordonnées du cadre culturel, éthique et théologique dans lequel se pose aujourd'hui la problématique de l'institution du mariage. Au cœur de cette analyse même, nous avons discerné la dynamique de polarités souvent réductrices qui faussent la réflexion et lui font manquer la réalité. Notre pari méthodologique consiste alors à penser ces alternatives en tension complémentaire.

Ajoutons cette précision utile et importante. Nous allons séparer pour mieux comprendre, c'est-à-dire procéder à une analyse typologique des pôles objectif et subjectif de la morale. Cette approche reste formelle car elle ne peut rendre compte totalement de la réalité qu'elle décrit, qui est toujours un composé de contraires et d'ambivalences. Nous voulons dire que l'amour et l'institution, la liberté et la loi, la conscience et le droit, l'affectivité et le prescrit — pour ne citer que ces oppositions — n'existent pas à l'état pur mais qu'ils sont toujours mêlés dans et par l'existence humaine. Cependant, pour comprendre, il convient d'abord de spécifier les données antinomiques de la compréhension qui caractérisent précisément la tension du champ éthique du mariage. Notre approche méthodologique typologique n'est donc qu'une phase transitoire, utile, voire nécessaire, qui devrait nous préparer à mieux saisir — et vivre! — ce corpus mixtum qu'est l'institution du mariage.

Nous aurons ici deux sections. La première considère, au niveau de l'éthique fondamentale, les requêtes du pôle objectif de la morale, exemplarifiées entre autres par la théorie classique du droit naturel, de l'universalité des valeurs morales, de l'intention-

nalité éthique de la polarité sexuelle et de l'objectivité sacramentelle du mariage.

La deuxième section sera consacrée aux exigences subjectives de la morale : liberté de conscience, libération sexuelle, droit au plaisir, interrogation des critères traditionnels de validité du lien conjugal.

Nous insistons : cette manière de mener notre étude n'est pas pour nous arbitraire. Elle est donnée par la problématique elle-même saisie dans les discussions contemporaines éthiques et théologiques relatives au mariage.

PREMIÈRE SECTION

LE PÔLE OBJECTIF DE LA MORALE

Toute morale a besoin de fondement, de références et de normes objectives qui fonctionnent au moins pour une ère culturelle et un temps donnés. Un courant majeur de la philosophie et de la théologie les a cherchés dans la création elle-même. Dans et par sa positivité (elle est là, posée devant nous, antérieure à notre prise de conscience personnelle) elle délivre une intentionnalité éthique. Il serait possible de déduire des maximes morales de cette ontologie créationnelle. La doctrine classique du droit naturel exprime ce postulat : l'être précède l'agir.

Face à une pensée existentialiste qui accordait trop unilatéralement à la subjectivité, un courant philosophico-théologique contemporain réactive ce thème avec une argumentation renouvelée¹. Ainsi, face à la pluralité historique des morales, aux défis des interpellations de la conscience personnelle, à la nécessité de conserver un ordre social et de sauvegarder une certaine unité à la morale chrétienne, la théologie s'efforce de trouver des lois fondamentales, des intentions d'universalités, des critères de cohérence auxquels elle pourrait s'adosser.

1. « Ainsi, les herméneutiques les plus opposées pointent, chacune à sa façon, en direction des racines ontologiques de la compréhension. Chacune à sa façon dit la dépendance de soi à l'existence » (P. RICŒUR, « Existence et herméneutique », in *Le Conflit des interprétations*, Paris, 1969, 26; nous soulignons. O. CULLMANN présentera l'histoire du salut « comme un donné référentiel dans lequel viennent s'insérer les existences personnelles des croyants. Un autre a déjà accompli le nécessaire pour moi et cela s'est passé indépendamment de moi » (*Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966, 63). L'auteur réagit précisément contre l'existentialisme bultmannien. Voir aussi P. GISEL, *La Création*, Genève, 1980, qui est à la recherche d'une nouvelle ontologie.

Dans cette section consacrée au pôle objectif de la morale, nous rappellerons la doctrine du droit naturel, l'hypothèse d'une conscience morale universelle et le phénomène partout présent de l'institution du mariage (chap. III). Nous nous demanderons ensuite s'il est possible de déduire une éthique du donné de la différenciation des sexes, dans quelle mesure l'enfant est une réalité objective de la vie conjugale ; nous interrogerons enfin sur la légitimité du mariage-sacrement (chap. IV).

CHAPITRE III

RECHERCHE DE RÉFÉRENCES OBJECTIVES

Pour conjurer les incertitudes de la pensée et le désordre des mœurs, philosophes et théologiens ont cherché une parade dans le concept grec de nature : celle-ci serait parlante et proposerait des intentions, voire des impératifs éthiques.

Nous traiterons ici : I. De la théorie du droit naturel ; II. De la notion d'universalité de la conscience morale ; III. Du mariage présenté comme un phénomène important de moralité objective.

I. LA THÉORIE DU DROIT NATUREL

La théologie traditionnelle du mariage est tout entière fondée sur la doctrine du droit naturel. Ce présupposé fonctionne encore aujourd'hui, non seulement dans l'enseignement officiel du catholicisme romain, mais encore au niveau souvent inconscient des femmes et des hommes de ce temps, de tous les temps, qui ne peuvent oublier ce besoin impérieux de sécurité et d'objectivité.

La théologie morale a donc affirmé l'existence d'un ordre objectif valable pour tous les hommes, repérable par la raison dans le monde créé. On réfléchit donc ici dans le cadre du premier article du credo : le monde, en tant que création, donne quelque chose à penser et à faire. Il est d'essence rationnelle, c'est pourquoi il est possible de l'interpréter et de dégager ses lois. On cherchera alors à percevoir des esquisses de sens, des

invariants caractéristiques de la nature humaine. De cette infrastructure, on déduira les normes du bien commun¹. *Agere sequitur esse*. L'impératif éthique est posé avant nous, caché dans la réalité phénoménologique. Les cas particuliers doivent être interprétés dans le cadre de ces structures objectives. La conscience du sujet n'est pas niée, mais sa fonction se limite à reconnaître un sens déjà donné, latent, offert au décryptage de notre intelligence, éclairée par la foi, pour le chrétien.

Cette théorie épistémologique et éthique a constitué la clé d'interprétation de la morale chrétienne classique. Tout en la rejetant en principe, les éthiciens protestants ont difficilement résisté à son attraction. Nous assistons même aujourd'hui à un chassé-croisé confessionnel significatif : les catholiques romains critiquent fortement la morale classique alors que les protestants admettent une certaine positivité du droit naturel !

Nous rappellerons brièvement les données de la problématique dans les deux confessions (A) ; nous dirons ensuite l'ambiguïté de la notion de nature (B) ; nous dégagerons enfin l'intention et la fonction d'une éthique en rapport avec le donné phénoménologique (C).

A) Le droit naturel dans les éthiques catholique et protestante

1. Dans le catholicisme

La tradition éthique catholique romaine a donc affirmé qu'il était possible de déduire des normes morales d'un ordre objectif préexistant. Elle a appelé « droit naturel » les devoirs exprimés par les structures de création et mises à jour par l'analyse rationnelle. On est donc ici en perspective d'extériorité et le regard se tourne davantage vers le passé — souvent considéré comme un âge d'or — que vers l'avenir. L'homme a une nature

1. Le primat accordé à l'ordre moral objectif et à l'impératif du bien commun est rappelé plusieurs fois dans la constitution *Gaudium et Spes* : n° 26.1, 30.1-2, 35. 2, 36.2, 59.4, 64, 74.1. Le thème revient constamment dans l'histoire de la théologie du couple. P. de LOUÏ remarque combien il est contesté par les théologiens catholiques eux-mêmes ; cf. *Les Couples et l'Église. Chronique d'un témoin*, Paris, 1979, 97 ; 119 ss, 177 ss, 185, 214. Dans l'existence humaine considérée comme une histoire, il existe des situations objectives, indépendantes du sujet ; cf. *Sexualité et vie chrétienne*, Paris, 1981, 57.

humaine, toujours égale à elle-même, sorte de « réalité métaphysique discernable par la raison et présupposée dans l'Écriture »². Nous avons donc là une théorie qui pense pouvoir systématiser le rapport Créateur, création et éthique. « Dieu détermine lui-même dans la réalité ontologique de la situation la réponse de fait que l'homme doit fournir ; c'est lui et non pas l'homme, qui en définitive, donne cette réponse³. » Cette doctrine établit également une identité entre le *jus divinum* et les lois dites naturelles. « Pour étayer fermement le caractère obligatoire d'une norme on en est venu au cours des âges à qualifier bien des choses comme "exigence permanente de la nature" et comme expression de la volonté éternelle de Dieu. Mais on se rendait compte plus tard qu'il s'agissait en fait de réalités liées à l'évolution de la culture et des temps⁴. » De ce rapport analogique enfin, on déduira un ordre juridique perçu par la raison et la conscience, connu intellectuellement et affectivement⁵.

Cependant, la théorie fait aujourd'hui difficulté et est discutée par un grand nombre de théologiens catholiques. Ainsi B. Häring : « Face à la crise actuelle de la foi et face à certaines formes de l'athéisme moderne, la loi naturelle doit être repensée, reformulée selon une ligne plus personnaliste et existentielle, dans un très grand souci d'ouverture et de continuité avec tout le cours de l'histoire. Enfin la loi naturelle doit être repensée avec une meilleure perception des limites des raisons jusqu'ici avancées en plusieurs secteurs débattus. Si nous tentons d'enseigner plus que nous n'en savons sur la nature de l'homme, nous ne contribuons pas à rendre crédible notre message sur le Seigneur et le Créateur de la nature humaine⁶. » Cependant, si l'argumentation traditionnelle est modifiée (surtout depuis Vatican II),

2. *Petit dictionnaire de théologie catholique* (éd. K. RAHNER, H. VORGRIMLER), Paris, 1970, art. « morale de situation », 295.

3. J. FUCHS, *Le Droit naturel*, Paris, 1960, 131 ; voir aussi 54, 58 s.

4. J. GRÜNDEL, « Les conditionnements naturels du comportement moral dans une histoire en évolution », *Concilium*, 120/1976, 16. Il ne faut pas se faire « trop d'illusion sur les services que peut nous rendre le droit naturel, mais abandonner aujourd'hui l'espoir de posséder des règles de droit naturel qui soient éternelles, immuables et revêtues d'un caractère plus ou moins sacré » (M. VILLEY, « Laïcité, incertitude et mobilité du droit naturel », in *Pratique du droit et conscience chrétienne*, Paris 1962, 107).

5. *Pratique du droit*, 138.

6. *Une morale pour la personne*, Ligugé, 1974, 211. Quant à J.-M. Aubert, il estime que « dans toute la contestation actuelle dont la morale traditionnelle de l'Église est l'objet, il n'y a peut-être pas de question qui ne soit aussi discutée que

voire contestée, le fondement épistémologique et la visée apolo-gétique subsistent. Ainsi R. Simon propose le remplacement de la notion de loi naturelle par celle de loi morale rationnelle, de loi morale fondamentale ou de normes fondamentales de la loi morale⁷. On n'emploie presque plus les mots « nature » ou « naturel » mais on parle d'anthropologie fondamentale et générale, de constantes anthropologiques qui doivent trouver leur vérification dans les anthropologies particulières culturelles et les réalisations concrètes. « De ces anthropologies, on peut considérer la fondamentale comme ayant une valeur normative plus grande, et même universelle ; l'anthropologie générale sera normative si on la discerne dans la particulière ; quant à savoir si la particulière doit garder une quelconque valeur normative — c'est naturellement la grande question —, on ne peut en décider qu'en établissant qu'elle est une conséquence nécessaire ou de l'anthropologie fondamentale, ou de l'anthropologie générale⁸. » On le voit, devant la pluralité des morales, une sensibilité éthique qui privilégie les notions de liberté, de conscience morale et de responsabilité, mais aussi face à la crise que traversent les institutions, on cherche à fonder une morale qui échappe aux contingences des modes éthiques ou philosophiques, à un certain utopisme évangélique ou au biblicisme naïf. Et dans cette défense, on n'a pas encore trouvé mieux que le recours à la médiation de ce concept de nature. Devant le questionnement de ses théologiens, l'Église catholique, par son magistère, rappelle même avec force la normativité toujours actuelle de l'enseignement traditionnel⁹. Dans ce contexte, on a

celle du droit naturel, et cela généralement à propos de problèmes particuliers... Un fait massif s'impose : depuis le milieu du XIX^e siècle, le progrès des sciences humaines s'est soldé par une récession générale du droit naturel, de plus en plus considéré comme une fiction, un des derniers vestiges de l'âge métaphysique » (« Pour une herméneutique du droit naturel », in *Rech. de Sc. rel.*, 59/1971, 450ss, souligné dans le texte). Pour la discussion critique dans le catholicisme, voir encore : *Das Naturrecht im Disput*, (ouvrage collectif), Düsseldorf, 1966 ; J. GRÜNDEL, *Wandelbares und unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms « Agere sequitur esse »*, Düsseldorf, 1967, 39ss en part. ; B. SCHÜLLER, « Le fondement des lois morales. Essai de typologie », *Concilium*, 120/1976, 79-91 ; — A. DESSERPRIT, *Le Mariage, un sacrement*, Paris, 1981, 20ss.

7. *Fonder la morale*, 122.

8. J. KOMONCHAK, « Pluralisme moral et unité de l'Église », *Concilium*, 170/1981, 154.

9. Ainsi JEAN-PAUL II, défendant l'encyclique *Humanae vitae*, réaffirme que le critère de moralité du comportement conjugal « ne dépend pas de la seule

noté que si l'argumentation catholique empruntée au droit naturel se faisait plus discrète ou plus allusive pour les domaines sociaux et politiques par exemple, le discours était toujours aussi affirmatif et précis pour ceux de la sexualité et du mariage. Ici, « les documents pontificaux n'ont cessé de proposer justement de telles normes détaillées et de déclarer ces normes fondées sur la loi naturelle. En effet, la théorie de la loi naturelle semble être apparue au cours du siècle dernier comme un refuge contre les mœurs sexuelles changeantes d'un monde sécularisé, un bastion où l'on pourrait enseigner avec certitude les préceptes moraux et condamner toutes violations par une prohibition absolue »¹⁰. On ne saurait mieux dire l'intention apologétique de ce recours au droit naturel. La question est de savoir si l'éthique chrétienne peut fonctionner sans cette référence. Malgré sa position de principe négative, la morale protestante lui accorde aussi un certain crédit.

2. Dans le protestantisme

La théologie protestante a généralement eu une attitude négative à l'égard du droit naturel. Insistant particulièrement sur la relation immédiate entre Dieu et l'homme, sur l'œuvre unique et parfaite du Christ, sur la réquisition radicale de la Parole et sur la responsabilité personnelle du chrétien, elle s'est méfiée d'une théorie qui lui paraissait trop accorder aux médiations objectives qu'elle ressentait par ailleurs comme objectivantes. On a pu résumer les objections des théologiens protestants de la manière suivante : le droit naturel postule une double source de la révélation, il met en danger l'affirmation du *solus Christus*, il prétend faussement que l'être précède l'acte de la Parole, il établit une continuité sans faille entre l'ordre divin révélé et la

sincérité de l'intention et de la seule appréciation des motifs : mais elle doit être déterminée selon des critères objectifs, tirés de la nature même de la personne et de ses actes... » qui sont donation réciproque et procréation (*Les tâches de la famille chrétienne*, n° 32, p. 83 ; souligné dans le texte, mais pas dans *Gaudium et Spes*, 51.3, dont le pape fait ici une citation).

10. CH. MOONEY, « La revendication de l'Église d'être la gardienne d'une loi naturelle et morale universelle », *Concilium*, 155/1980, 42s. R. SIMON note pour sa part que la théologie catholique du mariage « flotte entre le droit naturel et la révélation » (« Questions débattues en France au sujet du divorce », in *Mariage et divorce*, Paris, 1974, 50.

connaissance naturelle, il privilégie un ordre d'ascendance par induction à partir du sensible, il donne aux prescriptions ecclésiastiques une trop grande directivité en attribuant une normativité doctrinale et éthique à la loi naturelle, il minimise la destinée eschatologique au profit de l'originaire¹¹.

K. Barth remarque cependant que les Réformateurs n'ont pas réussi à clarifier deux points : « la question de la validité et de la fonction des principes du droit naturel ;... la question de savoir en quel sens le témoignage de la Parole de Dieu, que l'on avait redécouvert et qui pouvait redonner une base solide à une liberté chrétienne digne de ce nom — à savoir l'Écriture sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament — devait malgré tout ou ne devait plus être regardé et traité comme une loi générale, valable pour l'action concrète de l'homme » (*D.*, III/4^o, al. 52.1, 6). Les théologiens protestants du XVII^e siècle en particulier furent tentés de revenir « à la vieille méthode consistant à se donner un code, constitué par un étrange mélange de principes tirés du Décalogue et de l'éventail des vertus de l'Antiquité gréco-romaine » (*ibid.*). Ailleurs, le même théologien écrit : « Il n'y a pas de droit naturel qui, connaissable comme tel, aurait en même temps un caractère divin, porterait la marque d'une obligation divine — pas de loi de Dieu inhérente à la condition créaturelle de l'homme, ou qui, en tant que loi du cosmos, serait écrite dans les astres, se révélerait et dont la transgression ferait de l'homme un pécheur » (*D.*, IV/1^o, al. 58.4, 148). Il ne peut y avoir de loi ni de droit naturels entre Dieu et l'homme ; seule la grâce peut établir ce lien. La prétendue loi naturelle n'est qu'un reflet de l'homme, elle ne peut que le faire monologuer. C'est pourquoi le théologien devra sans cesse veiller à ne pas introduire la *lex naturalis* dans la révélation, ce qui n'aboutirait finalement qu'à la sécularisation de cette dernière » (*D.*, IV/2^o, al. 65.1, 3-4).

La question est de savoir si K. Barth a pu suivre strictement ce programme dogmatique au plan éthique. Nous ne le pensons pas. Voir les remarques critiques de G. Crespy, *Pour une théologie de la sexualité*, 78ss.

Les réserves des théologiens protestants à l'égard de la théorie du droit naturel ont donc des raisons dogmatiques caractérisées portant sur les rapports de la loi et de l'Évangile, de la raison et de

11. R. MEHL, *Pour une éthique sociale chrétienne*, 37ss ; — N.H. SOE, « Droit naturel et éthique sociale », in *Église et société*, t. I, Genève, 1966, 169-183 ; — H. THIECKE, *Theol. Ethik.* t. I, 610ss ; — A. MANARANCHE, *Y a-t-il une éthique sociale ?* 146 s.

la foi, de l'ontologie et de la connaissance, du péché et de la grâce. Cependant, *en fait, les éthiciens protestants n'ont pu faire l'économie de ce type d'argumentation* et cela depuis la Réforme jusqu'à nos jours¹². Certains éthiciens ont même développé une théorie spécifique analogue, celle des « ordres de création » (*Schöpfungsordnungen*). L'expression vient du luthéranisme du XIX^e siècle, mais Luther et Calvin emploient des notions très voisines. On veut dire ici que le chrétien vit comme tout homme dans certains cadres d'existence (peuple, État, race, mariage, famille, économie) qui ont été institués par Dieu avec sa création. Ces structures créationnelles esquissent une intentionnalité éthique qu'il est possible de reconnaître par l'analyse rationnelle. Comme le droit naturel, cet enseignement cherche à élaborer une éthique spéciale et sociale en rapport avec la réalité du monde phénoménal.

La théorie des « ordres de création » a été défendue par des théologiens, surtout luthériens, tels que W. Elert, P. Althaus, F. Gogarten, mais aussi le réformé E. Brunner. D'autres recourent aussi à cette notion qu'ils interpréteront avec différentes nuances (H.-D. Wendland, H. Thielicke, W. Schrage, G. Siegwalt, etc.). D. Bonhoeffer préfère l'idée plus personnaliste de mandat : Dieu nous appelle à témoigner dans ces grands secteurs qui sont la société, l'État, la culture, la famille (*Éthique*, 238ss). K. Barth, qui réagira fortement contre la théorie des « ordres de création », estime que la position de Bonhoeffer marque un progrès et qu'elle mériterait d'être approfondie (*D.*, III/4*, 52.1, 18ss). Cependant, dans un texte ultérieur de la *Dogmatique*, il admettra qu'à côté de la parole du Christ, qui seule est parfaite, il existe d'autres paroles, d'autres vérités qui indiquent des lignes continues et durables dans le monde, des sortes de schémas, c'est-à-dire des « manières d'être et des données qui reviennent sans cesse et qui, par conséquent, sont ordonnés de manière fixe » (*D.*, IV/3*, 69.2, 154).

Dès 1945, la notion d'*institution* a remplacé progressivement celle des « ordres de création », puis enfin celle de structure. On en vient maintenant à reparler d'ontologie...

Nous devons donc nuancer l'affirmation massive prétendant que le protestantisme rejeterait le droit naturel. A la suite d'une enquête menée auprès des éthiciens protestants, H.H. Schrey

12. ERNST WOLF, art. « Christliches Naturrecht », *RGG*, IV, 1362-1365.

conclut que le protestantisme reconnaît aussi une certaine légitimité au droit naturel, à condition qu'il soit envisagé dans une perspective critique eschatologique¹³. Cette appréciation n'a pas échappé au théologien catholique J. Gründel : il note que l'éthique protestante ne se contente plus d'en appeler uniquement au principe du *sola scriptura*, mais qu'elle cherche aussi à déduire certaines normes des structures de l'humain¹⁴. R. Mehl écrit de même : « Les Églises et les théologiens de la Réforme auront à se demander si l'élaboration d'une éthique sociale chrétienne ne requiert pas, au moins dans un second moment, le recours à des notions intermédiaires entre les exigences scripturaires et les nécessités de l'action, à des schèmes de pensée, à des modèles et à des utopies qui relèvent de ce qu'on appelle le droit naturel¹⁵. » Plusieurs auteurs parleront même de « droit naturel chrétien ».

Débloqués par la réinterprétation que les théologiens catholiques font de la théorie du droit naturel, mais aussi grâce à une compréhension moins christomoniste du premier article du credo ainsi qu'à une volonté de saisir la totalité du réel, les protestants reconsidèrent avec un intérêt nouveau la fonction et l'intention de la théorie classique du droit naturel. On voit d'ailleurs difficilement comment l'éthique pourrait faire l'économie d'une réflexion de ce type¹⁶.

13. « Kennt der Protestantismus ein Naturrecht? » ZEE, 1961/339-358; « Au-delà du droit naturel et du positivisme », *Concilium*, 25/1967, 59-69; — A. Dumas, « La théologie de K. Barth et le droit naturel », in *Pratique du droit et conscience chrétienne*, 67-96; « Loi naturelle et irruption évangélique », in *La Vie spirituelle*, 81/1967, 230-250.

14. *Wandelbares und unwandelbares...*, 43.

15. « En marge de la conférence de Mgr Møller, donnée à Église et Société », in *Doc. cath.* 63/1966, 1508s.

16. F. LAU, art. « Schöpfungsordnung », *RGG*, V, 1492-1494; — E. E. SCHNEIDER, « Zur Revision der theologischen Lehre von den Ordnungen », in *Zeitschr. für Theologie und Kirche*, Tübingen, 1957, 377-406; — E. BRUNNER, *Dogmatique*, t. II, *La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, Genève, 1965, 34ss, 175ss. — D. BONHEFFER a regretté que l'éthique protestante ait discrédité la notion de naturel et l'ait abandonnée à l'éthique catholique. « Cela signifiait une lourde perte pour la pensée protestante, qui se trouvait désorientée devant les questions pratiques de la vie naturelle... Elle laissait ainsi d'innombrables hommes sans secours devant les décisions d'une importance vitale, et se raidissait de plus en plus dans une défense purement orthodoxe de la grâce divine » (*Éthique*, 114; nous avons souligné). Il faut relire ce chapitre de l'*Éthique* consacré au naturel, 114-150. — Le fait que le théologien barthien E. JÜNGEL se sente pressé de s'occuper si sérieusement de la question de la théologie naturelle atteste pour le moins la perdurance et l'actualité de cette question en protestan-

B) Ambiguïté de la notion de nature

Dans la réinterprétation que les éthiciens font du droit naturel et dans la mesure où ils conservent cette expression lourdement hypothéquée, ils tentent de clarifier et de redéfinir la notion de nature, clé de la compréhension des concepts « loi naturelle », « nature humaine », « droit naturel ». En effet, même si elle n'est pas arbitraire, la notion de nature est équivoque et passible de multiples interprétations. Le terme « nature » peut signifier l'essence d'un être, son statut originaire ou sa spécificité. On l'opposera ici à tout ce que la culture et la technique peuvent lui ajouter. Le concept « nature » peut aussi être l'équivalent de « non-humain »¹⁷. Au sens biologique, il caractérise les tendances et les besoins qui constituent l'homme comme être psycho-biologique (vitalité, instincts, socialité). Pour la métaphysique, il désigne l'ensemble des aspirations spécifiques qui forment précisément la « nature humaine » (idéalité, rationalité, esthétique, éthique). Pour la théologie, le mot se définit souvent par opposition à « surnaturel » (catholicisme) ou à « évangelique » (protestantisme)¹⁸.

G. Largeault note que l'enjeu du problème des universaux porte aussi sur la notion de nature. Elle est vague et les spécialistes recensent une grande diversité de sens. Pourtant, « sans que nous sachions clairement pourquoi, on ne peut pas se passer d'une idée de nature. Physicien ou non, chacun se constitue une physique sommaire et naïve, de même que chacun, logicien ou non, a dans ses raisonnements une logique » (*Enquête sur le nominalisme*, 38). L'auteur définit la nature comme étant « la collection des données que l'homme trouve et qu'il n'a pas créées ». L'homme lui-même fait partie de la nature « au moins par son corps qui agit sur les autres corps et réciproquement ; en même temps, il est autre que la nature ; en particulier il est auteur d'un ordre qui se superpose à

tisme. Elle constitue un « centre nerveux » particulièrement vulnérable de la théologie réformée (158s). cf. quatre études consacrées à cette problématique in *Entsprechungen : Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen*, München, 1980, 158-201.

17. A. MANARANCHE, *Y a-t-il une éthique sociale?* 140-143 ; — R. SIMON, *Fonder la morale*, 97-100.

18. Erick WOLF souligne bien l'équivocité du mot, art. « Profanes Naturrecht », *RGG*, IV, 1355 d) ; — A. MANARANCHE, *op. cit.*, 140-150.

{celui de} la nature : coutumes, institutions, techniques, sciences — bref, ce qu'on appelle la culture » (*ibid.*). A la question de savoir si les données naturelles forment un ordre favorable à l'homme, G. Largeault rapporte quatre réponses : désordre profond, ontologique ; indifférence à l'ordre ou au désordre ; réalisation progressive d'un ordre total ; désordre apparent mais ordre médiat (39).

La science et la philosophie contemporaine refusent généralement la notion classique, ontologique et idéale de nature et lui préfèrent la notion de structure ouverte ou en construction, d'existence, de responsabilité, de devenir. Ainsi, les savants ne considèrent plus la nature comme « une sorte de constellation dont l'ordonnance est à jamais fixée ; elle reste, bien sûr, soumise à des lois, mais celles-ci ne prétendent plus déterminer son ordre réel »¹⁹. W. Heisenberg a montré par exemple que la physique contemporaine ne cherchait plus à donner une définition scientifique objective de la nature. « Le sujet de la recherche n'est donc plus la nature en soi, mais la nature livrée à l'interrogation humaine et dans cette mesure l'homme, de nouveau, ne rencontre ici que lui-même... Les formules mathématiques ne représentent plus la nature, mais la connaissance que nous en possédons²⁰. » C'est pourquoi il n'est plus possible « de fonder sur la connaissance scientifique des professions de foi destinées à influencer le comportement dans la vie »²¹.

Quant à J. Piaget, il estime que « la nature du réel est d'être en construction permanente au lieu de consister en une accumulation de structures toutes faites »²². Ces données scientifiques nouvelles obligent les théologiens à reconsidérer à leur tour l'idée traditionnelle de création : elle n'apparaît plus comme un système fermé dégageant des intentionnalités univoques, mais elle est plutôt un ensemble d'équilibres fragiles et sans cesse en mouvement. Les éthiciens parlent donc du « caractère historique de la nature humaine »²³, de « modifications de l'être »²⁴, de

19. A. van MELSEN, « Le droit naturel et l'évolution », *Concilium*, 26/1967, 48.

20. *La Nature dans la physique contemporaine*, Paris, 1962, 29 s.

21. *Ibid.*, 33.

22. *Le Structuralisme*, coll. Que sais-je ?, Paris, 1968, 58 ; 7.

23. J. DAVID, *Loi naturelle et autorité de l'Église*, Paris, 1968, 43.

24. J. GRÜNDEL, *Wandelbares...*, 68.

« droit naturel en devenir ou à contenu variable »²⁵, de « temps de l'être » ou encore d'« ontologie de l'être historique »²⁶. On note également que la nature est toujours saisie et spécifiée dans une culture déterminée historiquement, ce qui rend impossible la déduction de normativités universelles. Les notions de nature, droit et lois naturels « sont des concepts construits et ne constituent au fond que l'expression culturelle d'une tradition philosophique et théologique déterminée, qui a sa valeur, mais comporte ses limites et ses ambiguïtés en raison notamment de leur cohérence avec un univers mental et matériel, profondément différent du nôtre »²⁷. Elles sont de plus liées à une conception métaphysique, ontologique et unitaire du monde, à une notion substantialiste de Dieu, garant d'un certain ordre social, qui leur donnent, a posteriori, une connotation idéologique. Bref, l'histoire des variations des maximes tirées du droit naturel révèle la fragilité de cette théorie. L'éthicien C.J. Pinto de Oliveira peut conclure : « Le terme "nature" apparaît comme un piège à toutes les époques de l'histoire de la morale. Un lourd héritage d'équivoques à son propos pèse sur toute la réflexion éthique aujourd'hui »²⁸. Conséquences pour notre problème : « Ce serait un grand progrès, si les instances ecclésiastiques reconnaissaient les limites de l'enracinement occidental et de leur conception du mariage et si l'on évitait de généraliser trop vite et indûment des traits de doctrine et de discipline qui ne sont pas nécessairement liés aux grandes valeurs de la révélation, mais doivent plus au contexte latin et romain ou, d'une manière plus générale, occidental, dans lequel ils s'originent »²⁹. » On peut se demander si, après toutes ces modifications de sens et ces critiques, on peut encore argumenter avec cette idée de nature si ambiguë. Peut-être faudrait-il l'abandon-

25. J. FUCHS, *Le Droit naturel*, 89 : 105ss.

26. H.-D. WENDLAND, *Botschaft an die soziale Welt*, Hamburg, 1959, 141ss.

27. R. SIMON, « Nature, culture, institution et foi », in *Le Supplément*, 128/1979, 147.

28. *La Crise du choix moral dans la civilisation technique*, Fribourg, 1977, 108.

29. R. SIMON, *art. cit.*, 148. Nous avons cité à dessein des théologiens catholiques. On renverra aussi aux discussions critiques des membres de la commission pontificale chargée d'étudier le problème de la régulation des naissances. cf. *Contrôle des naissances. Dossier de Rome*, 50, 56 s., 82 s., 107ss. Voir encore la difficile réception de l'encyclique *Humanae vitae*.

ner ? Cependant, l'exigence qu'elle voudrait signaler demeure ! C'est pourquoi, jusqu'à plus ample informé, nous estimons qu'en éthique nous pouvons et devons garder l'intention et la fonction de cette argumentation classique.

C) Intention et fonction d'une éthique en rapport avec la réalité phénoménologique

La théorie classique du droit naturel est contestée dans son argumentation et ses références, réinterprétée et reformulée différemment aujourd'hui. Cependant, il nous paraît que l'éthicien peut et doit garder l'intention et la fonction de cet enseignement, et ceci pour les deux raisons suivantes : 1. Il incite le jugement éthique à prendre le texte créaturel en considération ; 2. Il exerce une fonction médiatrice entre les structures de l'existence humaine et l'exigence évangélique d'amour.

1. Il existe un texte créaturel

Par « texte créaturel », nous entendons le cadre d'existence objectif, physique, biologique, culturel, socio-politique, économique et religieux qui nous précède. Cet environnement peut nous apparaître plus ou moins structuré, objet d'explicitations scientifiques précaires, mais il est là. Il nous accueille lorsque nous venons au monde et même si nous pouvons le remanier et le transformer, il nous détermine inexorablement. L'acte de compréhension et d'interprétation est toujours ancré dans son objet, ici, la réalité évidente : notre corps, le monde, Dieu pour les croyants. Nous sommes toujours et partout précédés. Etre sérieux, c'est tenir compte de cette précéden-

Ainsi, un cadre a priori d'existence — qui prendra des formes variées selon les temps et les contextes culturels — conditionne notre pensée, pose des limites à notre action et à notre créativité. En ce sens, il y a corrélation entre le donné créaturel et l'éthique³⁰. K. Barth, pourtant très réservé à l'égard du droit

30. K.E. LÖGSTRUP développe cette thèse in « Schöpfung und Ethik », *Neue Zeitschrift für syst. Theol. und Religionsphilosophie*, 8 Bd., 1/1966, 52-66.

naturel et des « ordres de création », admet que le monde naturel et intellectuel a ses propres lois qui « apparaissent avec plus ou moins de force, de clarté et de certitude, comme les formes durables du "comment" de l'existence du monde »³¹. Bref, la réalité qui nous entoure est parlante et elle nous invite à vivre en responsabilité. Il y a ici un point de départ incontournable qu'exprime justement la théorie du droit naturel.

Mais, précision importante, ce texte créaturel n'est ni clos ni figé ; il est ouvert, matériau offert à l'inventivité de l'homme. Il est fondamentalement historique et cette historicité fait en quelque sorte partie de son ontologie³². Commentant Rm 8, 19, F.-J. Leenhardt écrit que « la création est tout entière tendue vers les fins que Dieu lui a assignées. Elle est en situation historique ; elle est en mouvement ; elle attend. La venue du Christ donne à cette attente une justification nouvelle. Car, en lui, la création peut retrouver son destin originel, dont la désobéissance de l'homme l'a frustrée »³³. Le monde n'est pas statique, il va vers la manifestation plénière de ce qu'il est. L'eschatologie éclaire ici la protologie³⁴. Dans la perspective théologique de la révélation, de la promesse et de la fin, le monde ne peut plus « être tenu pour un cosmos figé, constitué de faits achevés et de lois éternelles. Car là où plus rien de nouveau ne peut arriver, l'espérance cesse aussi, perdant toute perspective de voir se réaliser ce qu'elle espère. Ce n'est que si

31. D., IV/3*, 62.2, 158. Dissertant sur les « lumières de la vie », K. Barth estime que le cosmos est intelligible et qu'il propose certaines règles (159ss). Ces lois créaturelles sont certes secondes par rapport à la révélation christologique, mais les thèses qu'elles proposent sont « possibles et nécessaires » (147). — D. Bonhoeffer parle de « lois ontologiques » (*Éthique*, 192 s) ; voir aussi G. SIEGWALT, *Nature et histoire*, 95s.

32. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, 61ss en particulier, sur le monde comme histoire.

33. *L'épître de saint Paul aux Romains* (Comment. NT, VI), Neuchâtel-Paris 1957, ad. loc. 125.

34. « La création, en tant qu'acte inaugural de l'histoire, n'est pas complète » (« Dieu dans la nature et dans l'histoire » [document de Foi et Constitution], VC 86/1968, 23). Sur la création comme grandeur eschatologique, H.-D. WENDLAND, *Botschaft*, 142 s, 154 ss ; — W. PANNENBERG, « Kontingenz und Naturgesetz », in *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh, 1970, 43ss. On comprendra que cette notion d'eschatologie de la création constitue un facteur important de relativisation des normes objectives déduites des « lois naturelles ».

le monde est "plein de tout le possible" que l'espérance peut se rendre active dans l'amour », écrit J. Moltmann³⁵.

Cependant, cette relativisation historico-eschatologique fondamentale ne supprime pas le fait qu'il existe une objectivité de l'homme et du monde (et de Dieu pour le croyant) qui résiste aux interprétations arbitraires (non sérieuses) de la pensée et de l'action. C'est la part irrécusable de vérité que comporte la théorie du droit naturel : un cadre de vie nous précède, nous informe et nous provoque. Ainsi la polarité sexuelle et l'institution du mariage.

2. Une fonction médiatrice

Nous parlons de l'intention et de la fonction du droit naturel dans le contexte de l'éthique chrétienne. C'est dire que ce type d'argumentation n'a pas seulement pour but d'attirer notre attention sur les schèmes du texte créaturel, mais encore de les mettre en rapport avec l'intelligence de la foi. En effet, les éthiciens catholiques et protestants considèrent aujourd'hui que la rhétorique du droit naturel constitue un effort rationnel pour mettre l'Évangile en relation avec la réalité phénoménologique. Dans ce sens, A. Dumas dira que le droit naturel exerce une fonction de relais et de suppléance en cherchant à médiatiser et à universaliser le message de la révélation dans la réalité globale³⁶. La théorie du droit naturel apparaît ici comme un concept polémique qui barre la route aux évasions illuministes, biblicistes ou spiritualistes. La seule prédication de l'Évangile ne suffit pas à élaborer une éthique chrétienne, c'est pourquoi des propositions intermédiaires sont nécessaires, qui permettent d'établir un rapport entre les prescriptions évangéliques et les situations existentielles. La fonction de l'argumentation consiste à assurer une corrélation entre la raison et la foi, le monde et l'Évangile, les mœurs et l'interpellation critique de la Parole. Elle tente de circonscrire ce qu'on pourrait appeler le bien commun. Cette recherche, écrit W. Schweizer, doit pouvoir expliciter dans tels contextes « ce qui doit être tenu pour

35. *Théologie de l'espérance*, 97.

36. *Loi naturelle et irruption évangélique*, 242, 246 s.

obligatoire, dans le domaine de l'éthique, par des chrétiens qui vivent ici : le résultat doit unir pour un agir commun, homogène, sur la base d'une foi commune, qui se voit en face d'une "situation d'ensemble" déterminée — sans pouvoir pour autant mesurer cette situation à la mesure fixe d'une hiérarchie de valeurs et d'ordres »³⁷.

Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que le contenu matériel de la morale néo-testamentaire n'est pas spécifique à la foi chrétienne mais qu'il emprunte le plus souvent au judaïsme de la Diaspora et aux codes éthiques ambiants (catalogue de vices et de vertus, règlements de maison, etc.). L'Évangile ne détruit pas les cadres anthropologiques et éthiques « naturels », mais il les reprend et les réoriente. L'humanité n'a pas attendu la prédication chrétienne pour produire des morales belles et utiles. En clair : les exigences de la morale chrétienne s'appuient toujours sur une disposition fondamentale de l'homme qui est attente et accueil de valeurs qui lui permettent de s'accomplir et de se dépasser. Ainsi, les notions d'obéissance chrétienne, de discernement de la volonté de Dieu n'auraient aucun sens sans cette précompréhension que l'homme a de l'obéissance et des normes fondamentales de la loi morale³⁸.

En termes théologiques, nous ne devons pas séparer le deuxième article du credo du premier, la rédemption de la création. Celle-ci est le présupposé nécessaire de celle-là et celle-là dégage un sens pour celle-ci. Au plan éthique, cela veut dire que la recherche du bien commun, des droits et des devoirs de l'homme, n'est pas antinomique de l'obéissance inspirée par l'Évangile, mais qu'elle en constitue la condition *sine qua non*. Nous réagissons donc ici contre une atrophie du champ de la conscience qui ne se limiterait qu'à la connaissance de Dieu et de soi-même, croyant pouvoir faire l'économie de la *considération du monde*³⁹. Or, celle-ci nous paraît nécessaire si l'on ne

37. *La Morale chrétienne*, 131, souligné dans le texte.

38. Les anthropologues parlent d'une bio-grammaire qui correspond assez bien avec les besoins fondamentaux de l'homme. Les générations réagissent périodiquement plus ou moins violemment lorsque ceux-ci ne peuvent plus se réaliser. Cf. M. RIOUX, « Les jeunes et leur désir de "changer la vie", *Concilium*, 106/1975, 42ss en particulier. — Il ne faudrait pas oublier « les racines biologiques de l'homme ». J. GRÜNDEL, « Les conditionnements naturels du comportement moral dans une histoire en évolution ». *Concilium*, 120/1976, 16.

39. Sur ce point, voir J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, 31ss, 65ss, 95 s, etc.

veut pas tomber dans le narcissisme psychologique, le docétisme théologique ou l'éthique subjectiviste.

Peut-être faudrait-il abandonner le qualificatif « naturel » puisqu'il est si ambigu et si hypothéqué. Mais le remplacer par quoi ? Donné phénoménal, structure du créé, enracinement dans un « déjà là » ? Dans le contexte de notre argumentation, il s'agissait surtout de préserver la fonction d'*objectivation* que visait la théorie classique du droit naturel. Elle nous paraît essentielle pour l'élaboration d'une morale de la responsabilité. Elle sous-tendra nos réflexions sur les notions d'existentialité, de compromis et d'institution.

II. UNIVERSALITÉ DE LA CONSCIENCE MORALE

Appuyant son argumentation sur la théorie du droit naturel, la morale chrétienne traditionnelle a estimé qu'il existait une conscience morale universelle dont il est possible de repérer partout les valeurs et les normes fondamentales. La théologie catholique a défendu cette thèse de l'objectivité et de l'universalité de la morale, s'efforçant notamment de l'appliquer en éthique sexuelle et conjugale. Le protestantisme, qui accorde plus d'importance à la personne singulière, finalement seule responsable devant Dieu, a été plus réservé sur ce point⁴⁰.

Nous circonscrirons d'abord l'enjeu du débat (A) ; nous réfléchirons ensuite sur la notion de bien commun (B) ; nous examinerons enfin les « règlements de maison » néotestamentaires (C).

40. Sur cette orientation confessionnelle divergente, voir R. MEHL, *Éthique catholique et éthique protestante*, Neuchâtel, 1970 ; — E. FUCHS, « Différences sociologiques et théologiques des morales "catholique" et "protestante". L'expérience de leur confrontation dans un pays confessionnellement mixte : la Suisse », *Concilium*, 170/1981, 49-57. — Ainsi, après avoir rappelé que l'existence humaine est une histoire, le document catholique *Sexualité et vie chrétienne* (Paris, 1981) précise qu'au cœur de cette histoire existent des situations objectives indépendantes du sujet qui les vit. C'est le rôle de la Loi morale de le rappeler (p. 57).

A) La notion de conscience morale

Comment définir la conscience morale ? Le NT notamment peut-il faire référence ?

1. Un thème controversé

Pour aborder valablement notre problématique, il conviendrait d'abord de définir le concept de conscience. Or, nous nous heurtons à une difficulté quasi insurmontable. Au terme d'une étude historique minutieuse, J. Stelzenberger écrit que « le terme de conscience est si différencié historiquement, l'évolution du terme est si considérable, la diffusion de l'expression philosophique en vogue est si grande que l'on ne peut pas parler d'un concept homogène. Règne ici une confusion des langues presque babylonienne. La courbe qui, partant de la perception, de la connaissance et du savoir, va jusqu'au fondement-du-moi, au soi personnel et spirituel, en passant par l'intériorité, la conscience du devoir, la responsabilité, le sentiment moral, cette courbe est si ample qu'on ne peut pas utiliser le mot dans l'usage scientifique sans le définir avec plus de précision »⁴¹. Nous voilà avertis. Dans le cadre de cette section consacrée à la quête de références *objectives*, nous retiendrons *une* notion de conscience morale, élaborée pour accréditer cette orientation théologico-éthique. Nous reprendrons plus loin une autre définition qui appuie au contraire la singularité du choix moral personnel⁴².

Dans son acception classique, la conscience morale est considérée comme une instance objective de jugement éthique, un organe de décision lié à l'existence de valeurs et de normes déduites d'une anthropologie fondamentale universelle. Chacun porte en soi un idéal, le désir d'une loi qui permettent de vivre de manière optimale. Sorte de perception d'un ordre objectif qui se manifeste particulièrement en temps de crise. Bref, il existerait une sorte d'« évidence éthique », une conspiration de

41. Art. « conscience », in *Encyclopédie de la foi*, t. I., Paris, 1965, 263-264.

42. *Infra*, chap. V, III. « L'impératif de la conscience ».

certaines valeurs, normes et obligations admise par tous les hommes et ordonnées au maintien de la vie. La « mauvaise conscience » en signalerait presque automatiquement la transgression. On parlera même d'une intuition *spontanée* qui s'impose avant toute prise de conscience réflexive. « Là derrière agit une impulsion originelle de faire le bien et non le mal, qui, manifestement fait partie de la nature humaine. Dans la théologie médiévale, on appelait volontiers cette impulsion "conscience originelle" (syndérèse)⁴³. » Le raisonnement s'appuie ici sur une idée optimiste de la conscience morale : par nature, elle choisirait ce qui va dans le sens du bien, voire de la volonté de Dieu. Il existerait une orientation inconditionnelle, transcendante de la conscience humaine vers la justice et l'amour. Cette ouverture et cette tendance, même obscurcies par le péché, demeurent, car l'homme porte toujours et malgré lui l'image de Dieu. La « loi naturelle », qu'il ne faut nullement diviniser, exprime cette inclination vers le Bien⁴⁴. La conscience peut bien sûr se tromper, c'est pourquoi aussi elle doit être éduquée, mais cette instance formelle perdure envers et contre tout.

Ce présupposé épistémologico-théologique répond à une nostalgie profonde de l'homme, qui rêve toujours de bien, de vérité, de justice, de paix, d'amour. Sorte d'évidence existentielle aussi : nous éprouvons la nécessité vitale de pouvoir nous accrocher à des points fixes, des références stables, des invariants qui nous apportent sécurisation, unification et pacification. C'est pourquoi, malgré les démentis que lui opposent les faits — mais l'interprétation de ceux-ci est toujours ambivalente —, le recours à l'universalité de la conscience morale est quasi incontournable. Il nous paraît même qu'il constitue un lieu éthique fondamental. Mais tout va dépendre de l'idée et de l'emploi du concept de conscience morale.

Or, depuis le XIX^e siècle notamment, les « données immédiates de la conscience » ont été problématisées. Ouverture vers le bien, mais quel bien, dans l'intérêt de qui ? Universalité des valeurs et des normes ? Mais on trouve d'autres schémas dans des

43. *Nouveau Livre de la foi*, 451.

44. Sur tout cela, cf. U. VON BALTHASAR, « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », in *Principes d'éthique chrétienne*, Paris-Namur, 1979, 93-98.

aires culturelles différentes. Psychologie et psychanalyse enfin dénoncent les illusions de la conscience éclairée et les erreurs d'une croyance en l'immédiateté de la connaissance et de la lucidité⁴⁵.

La théologie protestante prit théoriquement ses distances face à la notion d'universalité de la conscience morale telle que nous venons de l'esquisser. Elle mettra plutôt l'accent sur la vocation personnelle, et non sur l'universalité ; elle proposera une éthique de la subjectivité et non d'une normativité objective. Dès la Réforme, on attribuera à la conscience un rôle accusateur : elle signale le péché de l'homme. C'est pourquoi le jugement de la conscience morale est immédiatement renvoyé à la justification de Jésus-Christ⁴⁶. On a donc ici une idée plus pessimiste des capacités de discernement de la conscience. Pour D. Bonhoeffer, par exemple, il est important d'agir selon sa conscience, *mais* cela risque d'aboutir à l'autojustification, à l'autonomie du moi⁴⁷. Or, la foi en Jésus-Christ nous détourne de cette mauvaise autonomie pour nous jeter dans une hétéronomie inconditionnelle.

Pourtant, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, le jugement théologique se nuance lorsqu'il faut traiter de problèmes *éthiques*. Ainsi, D. Bonhoeffer ne rejoint-il pas l'enseignement traditionnel lorsqu'il admet l'existence d'une *loi vitale* qui serait en accord et avec la conscience naturelle et avec la conscience libérée par le Christ⁴⁸ ? Que signifie ce discours, sinon l'aveu du théologien qui ne peut se passer d'un appel à la

45. P. VALADIER, *Des repères pour agir*, 13ss.

46. HEPPE, BIZER, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen, 1958, locus XIII, 224ss. — K. Barth, *D.*, 1/2^{***}, 21.1, 257 ; — H. THIELICKE, *Theol. Ethik*, t. 1, 505ss.

47. *Éthique*, 198.

48. Voici le texte : « L'observation est juste qui constate que la conscience naturelle dans la substance de sa loi montre une concordance frappante avec la conscience libérée en Christ ; la raison en est celle-ci : la conscience se préoccupe de la vie elle-même ; par conséquent, elle contient les traits principaux de la loi vitale, même si ceux-ci, pris séparément, sont déformés et fondamentalement pervertis. La conscience libérée reste ce qu'elle était en tant que conscience naturelle, à savoir la voix qui met en garde contre la transgression de la loi vitale. Mais puisque ce n'est plus la loi mais bien Jésus-Christ qui est la réalité dernière, la décision libre, dans le débat entre la conscience et la responsabilité concrète, doit toujours être prise en faveur du Christ » (197-198). Texte rédigé en pleine période nazie.

conscience morale lorsqu'il cherche à élaborer les normes concrètes de l'agir humain et chrétien.

De tout cela on peut et doit discuter. Mais il est tout de même symptomatique que l'éthicien revienne sans cesse au présupposé d'un large consentement à des valeurs et à des normes fondamentales pour y ancrer sa réflexion, notamment en éthique conjugale et familiale.

2. *Références néotestamentaires ?*

La thèse de l'universalité de la conscience morale est-elle fondée et opératoire ? Avant de répondre à cette question, voyons si le NT en particulier lui donne quelques gages. On a justement remarqué que Jésus fait souvent appel au sens commun⁴⁹. En maints passages, l'apôtre Paul — qui a introduit le terme de conscience (*sueidêsis*) dans le christianisme — suppose que tout homme a la possibilité de discerner la loi de Dieu et d'avoir une connaissance suffisante de ce qui doit être fait. Commentant Rm 2, 14-16, F.-J. Leenhardt rappelle que les païens « savent qu'ils doivent faire certaines choses et en éviter d'autres... L'apôtre constate seulement le fait — incontestable, et qui suffit au problème traité — que le païen est un agent moral disposant d'une connaissance et d'un pouvoir qui le qualifient comme tel... Il sait ce que la loi commande en fait, sans savoir que c'est Dieu qui le commande, et quel est le Dieu qui commande⁵⁰. A propos d'éthique sexuelle, Paul fait référence à Gn 2, 24 pour réfuter la prostitution⁵¹. En Rm 1, 24 ss, il condamne l'homosexualité comme étant contraire à la nature humaine donnée par le créateur. « Paul admet que la nature donne à l'homme des indications sur l'usage naturel qui doit en être fait ; cependant, cette leçon est devenue illisible par suite

49. Lc 12, 57 : « Mais pourquoi ne jugez-vous pas par vous-mêmes de ce qui est juste ? » ; Mt 7, 1 : la paille et la poutre ; 7, 12 : la règle d'or. présentée ici comme le résumé de la pensée biblique. Cf. C.H. DODD, *Morale de l'Évangile*, Paris, 1958, 141 en particulier.

50. Comment. cit., 48. Le mot *phusis* « sert à indiquer que le païen, dans le cas considéré, agit de lui-même spontanément, sans qu'il y ait intervention de la révélation particulière, comme c'est le cas pour le Juif » (*ibid.*, souligné dans le texte).

51. Même citation en Ep 5, 31 pour dire l'amour conjugal du Christ et de l'Église, de l'homme et de la femme.

du refus de Dieu... La corruption de l'ordre naturel qui s'ensuit est le châtement que la création exerce, de la part de Dieu, sur ceux qui la pervertissent⁵². » La débauche (*porneia*) est également considérée comme un acte qui contredit la disposition créationnelle⁵³. C'est en vertu de cette positivité, reconnue à la « parole » de la création et à l'*ethos* commun que l'apôtre n'exige pas une morale de rupture⁵⁴. A vrai dire, cette position est particulièrement étonnante pour un théologien qui par ailleurs s'efforce de donner un fondement christologique à ses exhortations. L'apôtre semble moins puriste que nous le sommes souvent en laissant entendre qu'il existe une conscience morale commune aux païens et aux chrétiens⁵⁵.

Ces références bibliques, nullement exhaustives, sont souvent citées pour appuyer la thèse de l'universalité de la conscience morale. Certes, l'argumentation pouvait plus facilement trouver sa justification dans un cadre d'unité épistémologique et culturelle tel qu'il existait en Occident jusqu'au xvr^e siècle. Elle est plus difficile à tenir aujourd'hui en régime de connaissance historique et pluraliste. La question est cependant de savoir si l'éthicien peut vraiment en faire l'économie, surtout en période de crise⁵⁶. Les témoignages bibliques qui paraissent l'accrédi-

52. F.-J. LEENHARDT, comment. cit., 41.

53. W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote...*, 219. Analysant les parénèses pauliniennes, l'auteur estime qu'on pourrait même parler d'une norme ontologique morale (192ss).

54. O. CULLMANN, « Le christianisme primitif et la civilisation », VC, 18/1951, 57-68 ; — H. von CAMPENHAUSEN, « Die Christen und das bürgerliche Leben nach den Aussagen des NT », in *Tradition und Leben*, Tübingen, 1960, 180-202.

55. Si l'on désire une référence biblique, on peut renvoyer à Rm 2, 15 et au commentaire qu'en donne F.-J. LEENHARDT : « Le dialogue de l'homme avec lui-même, ce débat où il est tour à tour l'accusateur et le défenseur de soi-même, manifestent qu'il dispose pour apprécier sa conduite, d'une référence objective, cela même que Dieu a gravé dans son cœur et à quoi sa conscience apporte sa confirmation subjective » (Comment. cit., 49, nous soulignons). Voir aussi : W. SCHRAGE, *op. cit.* 196 ; — CALVIN, *Inst.*, IV, 20, 16.

56. Des hommes et des sociétés peuvent ignorer des valeurs morales fondamentales, les nier intellectuellement, mais ils ne peuvent longtemps les oublier existentiellement sans mettre rapidement en question leur propre humanité. La thèse classique de la « conservation du monde » voulait-elle dire autre chose ? — H. Thieliicke a relevé l'importance de la référence au droit naturel lors du procès de Nuremberg qui mit en accusation les responsables nazis (*Theol. Ethik*, 1, 612). — Il existe un droit qui est donné avec l'existence elle-même, « celui-ci ne peut être aboli et détruit par un droit venant de l'extérieur ; si cela devait se produire, le droit naturel se révolterait contre ce droit non naturel » (D. BONHEFFER,

ter en partie ne sont-ils pas au moins un indice qui nous autorise à poser la question de la nécessité et de la pertinence de ce qu'on appelé le bien commun ? Il faut aller y voir de plus près.

B) Le bien commun

La notion de bien commun est tirée de la doctrine du droit naturel. Elle présuppose l'immutabilité d'une nature humaine de laquelle il est possible de déduire des normes morales universelles qui vont dans le sens de l'accomplissement de cette humanité. Certains théologiens — nous l'avons noté — postuleront même une correspondance entre l'universalité de l'appel évangélique et celle des normes morales⁵⁷. Afin de répondre aux défis que posent la pluralité et la particularité des cultures et des morales, ces penseurs les interprètent sur fond commun d'humanité invariable. L'universalité de la nature humaine est première. Les particularismes et les exceptions, mais aussi la singularité, sont compris à partir de ce présupposé. Bref, universalité et singularité vivent en rapport d'inclusion et non d'exclusion. Cette nature humaine fondamentale, cette anthropologie générale ne change pas, mais seulement la connaissance qu'on peut en avoir (par exemple l'importance reconnue maintenant à la sexualité pour la construction et l'épanouissement du couple). En ce sens, on dira que l'universalité se précise, se particularise, mais sans qu'elle soit altérée ou niée.

Cette argumentation se meut « dans le contexte d'une philosophie de l'être, seule capable de sauvegarder l'objectivité de la loi morale et sa capacité d'animer une existence humaine »⁵⁸. On le voit, si l'expression « bien commun » n'est plus guère employée, les éthiciens chrétiens continuent à travailler avec cette idée et

Éthique, 120, 193, 213). Voir aussi : R. MEHL, « Les exigences de la liberté en Christ », 92ss ; — G. SIEGWALT, *Nature et histoire, leur réalité et leur vérité*, Leiden, 1965, 184s.

57. Par exemple, J.-M. AUBERT, « Y a-t-il des normes universelles ? » *Rev. sc. rel.*, 3/1981, 170-188 ; — J. KOMONCHAK, « Pluralisme moral et unité de l'Église », *art. cit.*

58. J.-M. AUBERT, *art. cit.*, 187 ; souligné dans le texte.

postulent la nécessité d'admettre des valeurs communes et universelles pour pouvoir y adosser une morale. Mais peut-on soutenir la thèse de l'universalité des valeurs morales, et conséquemment du bien commun? Comme présupposé théorique peut-être. Cependant depuis l'avènement de l'herméneutique critique, de l'éclatement de *la* morale, il n'est plus guère possible de décréter l'absoluité et l'immutabilité des valeurs éthiques. Passer par-dessus l'évidence des écarts, des différences et des conflits serait retomber dans l'impérialisme des consensus imposés⁵⁹. C'est pourquoi le concept de « bien commun » et la notion d'universalité des normes morales qui lui sert de fondement sont discutés en éthique chrétienne. Car nous savons mieux aujourd'hui comment cette idée a pu être invoquée pour défendre des statu quo qui très souvent sauvegardaient des intérêts précis sociaux, économiques, politiques, religieux ou sexistes. Sa visée unitaire et totalisante, peu sensible aux interpellations de l'Évangile, n'est plus guère défendue, du moins sous sa forme classique, ou alors elle est comprise comme un ensemble de conditions qui permet aux personnes et aux sociétés de s'accomplir de manière optimale. La notion de « bien commun » n'est plus connotée par les adjectifs « naturel » ou « universel », ni associée à l'« ordre des choses », mais elle désigne le bien des personnes et des communautés. Précisons que les théologiens protestants lui préfèrent généralement le concept de « société responsable »⁶⁰.

Valeurs morales universelles déduites d'une anthropologie générale, créaturelle, esquissant des intentionnalités éthiques? Malgré certains repérages socio-culturels de ces valeurs et de ces normes qui pourraient appuyer cette hypothèse, il nous paraît difficile de la défendre, sinon avec des amendements importants. Pour nous, les valeurs deviennent morales par le sujet qui les choisit et les met en œuvre, c'est-à-dire par un acte de reconnaissance et de responsabilité. Tout au plus peut-on admettre l'existence d'un ensemble de valeurs éprouvées et défendues par telles sociétés dans telles circonstances histori-

59. Sur l'historicité des valeurs, voir R. MEHL, *De l'autorité des valeurs*, Paris, 1957, 104ss, 191ss, 249ss.

60. R. MEHL, *Pour une éthique sociale chrétienne*, 70-75; sur cette discussion, voir A. MANARANCHE, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, 132-139.

ques. Par exemple : priorité donnée plutôt au conjugal qu'au parental, à l'instant plutôt qu'à la durée, à l'amour plutôt qu'à l'institution, à la liberté plutôt qu'au devoir, etc., comme cela paraît être le cas aujourd'hui. Cet accord sur certaines valeurs, même partiel et provisoire, est exigé par le droit et la société, sinon la vie humaine ne serait qu'une succession d'actes anarchiques et incohérents. « Reconnaissons donc le fait suivant, écrit R. Mehl : toute unification totale des valeurs repose sur la violence intellectuelle ou éthique et est vouée à l'échec, ainsi que l'atteste la diversité des civilisations et des styles de vie éthique. Mais par ailleurs, il existe des *jumelages* et des *conspirations de valeurs* qui, si elles ne permettent pas d'espérer une unification complète de toutes les valeurs, remettent néanmoins en question notre négation d'une souveraine valeur, et notre affirmation selon laquelle les valeurs nous sont données en ordre dispersé... Mais comment expliquer ces conspirations renouvelées de valeurs, si on n'y voit pas une approche de l'unification totale des valeurs⁶¹ ». Qu'est-ce à dire sinon que nous pouvons — peut-être devons-nous ? — employer le concept d'universalité des valeurs et de bien commun, mais comme horizon et espérance épistémologiques réclamés par notre nostalgie et notre logique profonde. Le statut historique et contextuel des valeurs morales, le contenu divers qu'elles reçoivent, l'emploi souvent intéressé qu'en fait l'homme interdisent de les diviniser et d'imposer à partir d'elles un bien commun identifié à la volonté de Dieu. Exige-t-il, par exemple, de rendre difficile, voire impossible, le divorce, de réprimer l'homosexualité, d'affirmer sans réserve l'indissolubilité ontologique du lien conjugal, de renoncer à la contraception non naturelle⁶² ? Comme chrétiens, nous devons avoir le courage et l'honnêteté d'abandonner la folle prétention de *savoir* toujours et partout, et de manière univoque, ce qui est bien pour l'homme. Certes, il arrive parfois que dans telles circonstances nous recevions la conviction que telles positions et tels engagements soient justes et seuls possibles. Mais nous prenons alors une décision personnelle de foi — qui peut parfois être

61. *De l'autorité des valeurs*, 163s ; voir aussi 139s, 159. Nous avons souligné.

62. Le simple énoncé de ces questions et la diversité des réponses que leur donnent chrétiens et théologiens attestent la difficulté et la relativité de l'entreprise.

communautaire — et nous n'avons pas le droit de l'imposer à d'autres.

Ainsi notre réflexion sur le bien commun débouche sur la saine objectivité de notre finitude ! Hypothèse nécessaire d'un bien commun, de valeurs morales universelles : oui, mais toujours à redéfinir et à réinterpréter. Conscient de cette relativité, il n'est pas interdit à l'éthicien d'employer cette notion.

C) Un exemple : les « règlements de maison » (*Haustafeln*)

Les modèles néotestamentaires des « règlements de maison » paraissent aujourd'hui suspects à bon nombre de théologiens. Leurs motivations spécifiquement chrétiennes seraient pauvres, ils exprimeraient une morale bourgeoise et l'adaptation au monde du pré-catholicisme, ils sacraliseraient l'ordre établi et constitueraient une première manifestation répressive de l'Église⁶³. Nous n'entrons pas ici dans cette critique, mais nous intéressons surtout la signification de cette reprise de l'*ethos* ambiant par les premières communautés chrétiennes. Nous y voyons un exemple de ce bien, commun à l'Église et au monde.

1. Une réception critique

Ces règlements concernant la vie publique et domestique sont dispersés en différents endroits du Nouveau Testament : Col 3, 18 - 4, 1 ; Ep 5, 22 - 6, 9 ; 1 Tm 2, 8-15 ; 6, 1-2 ; Tt 2, 1-10 ; 1 P 2, 13 - 3, 7. Leur analyse montre qu'ils sont inspirés par un même schéma provenant de la philosophie morale hellénistique, repris par le judaïsme de la diaspora⁶⁴. Ils ne sont donc pas spécifiquement chrétiens. Comme nous l'avons plusieurs fois rappelé, les premières communautés chrétiennes ne cherchent pas à révolutionner l'*ethos* ambiant. Au plan social en particulier, elles font même preuve d'un conformisme qui nous étonne. Les chrétiens

63. W. SCHRAGE, « Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln », *New Testament Studies*, vol. 21, octobre 1974, n° 1, 1 s. L'auteur, qui rapporte ces différents jugements, se distancie de cette critique par trop arbitraire.

64. H. BALTENSWELLER, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zurich-Stuttgart, 1967, 213 ; — H. CONZELMANN, *Der Brief an die Kolosser* (NTD), Göttingen, 1968, 153.

se marient comme tout le monde, soit comme les Juifs, soit comme les païens, et cela malgré le caractère nettement polémique de la symbolique conjugale des prophètes de l'Ancien Testament⁶⁵. Les croyants peuvent reprendre des institutions familiales et sociales, voire politiques, qui ont toujours existé même si l'événement et l'Évangile de Jésus-Christ les obligent à vivre différemment dans leurs cadres. Il n'y a pas ici de rupture radicale. La morale des chrétiens n'exclut pas d'emblée la morale commune, mais elle la reprend, la situe et l'interroge. Il est même vraisemblable que la reconduction de ces schémas profanes soit dirigée contre une compréhension sectaire, enthousiaste, ascétique et légaliste de la morale⁶⁶. Le chrétien est aussi libéré de la crainte malade et scrupuleuse de se compromettre avec le monde ! Cette réception de la morale païenne commune constitue en fait un acte de liberté, mais de liberté vigilante et critique.

Car il ne s'agit pas d'une simple reprise. L'étude de ces textes révèle des omissions et des adjonctions significatives. Les chrétiens doivent vivre leur existence conjugale et familiale sous l'autorité du Christ, c'est-à-dire « dans le Seigneur »⁶⁷ ; le mariage est mis en relation avec l'union du Christ et de l'Église (Ep 5, 22-23) et l'exhortation d'aimer — adressée aussi aux hommes ! — va modifier fondamentalement les rapports traditionnels existant entre maris et femmes, parents et enfants, maîtres et esclaves. Rappelons aussi l'emploi spécifique du verbe *agapan* qui marque une distance critique envers l'amour naturel, sexuel, érotique et passionnel. Ce dernier n'est pas nié mais il doit être rééduqué par l'amour inspiré de Dieu⁶⁸. « Comprises de la sorte, les tabelles domestiques entreprennent le grand combat contre l'égoïsme qui est inhérent à l'amour sexuel, à l'éros et qui menace les relations conjugales⁶⁹. » On a également pu parler de patriarcat brisé. Bref, la foi chrétienne

65. H. BALTENSWEILER, *op. cit.*, 258.

66. H.-D. WENDLAND, *Éthique du NT*, 83 ; — W. SCHRAGE, *art. cit.*, 4 s.

67. Col 3, 18. Le seul endroit où l'on trouve cette formule dans les textes en question.

68. Ch. MASSON, *L'épître de saint Paul aux Colossiens* (Commentaire NT, X) Neuchâtel, 1950, ad 3.19, p. 149. — H.-D. WENDLAND note que « pour l'amour "naturel", il n'y a pas lieu de se faire du souci » (*op. cit.*, 82).

69. H.-D. WENDLAND, *op. cit.*, 82.

opère ici une désabsolutisation d'autorités admises et d'institutions culturelles. Mais par les références qu'elle fait à la Parole de Dieu, à Jésus-Christ, au témoignage chrétien à rendre, ces règlements domestiques provoquent aussi une christianisation progressive de l'*ethos*, fait d'autant plus remarquable que ces devoirs envers la famille et l'autorité allaient de soi et pouvaient être accomplis sans qu'il fût nécessaire de faire appel à la foi chrétienne⁷⁰.

2. Signification théologique de cette reprise

Les chrétiens vivent leur foi dans le monde où ils trouvent des données socio-politiques déjà existantes. Même si leur référence ultime est ailleurs — dans la confession du Dieu biblique — ils sont solidaires de ce monde. La visée eschatologique de la foi compose avec les valeurs et les normes non arbitraires des civilisations, tout en demeurant critique à leur égard. En ce sens, la réception des règlements de maison par les chrétiens dépasse la sphère familiale et devient un modèle de l'attitude des premières communautés à l'égard des structures mondaines⁷¹. Avec l'acceptation de ces tabelles domestiques, l'Église chrétienne montre qu'elle ne veut pas vivre en ghetto et qu'elle s'élève contre l'ascétisme radical de l'époque, l'ascétisme gnostique et son mépris du mariage et de la sexualité, voire du monde terrestre et matériel dans son ensemble⁷². Cette réception de schémas éthique généraux et profanes ne constitue pas une adaptation indifférente aux valeurs mondaines, mais elle est soumise au discernement de la foi. Dans les structures du monde, les chrétiens ne cherchent pas d'abord à plaire aux hommes, mais au Seigneur⁷³.

Ce modèle néotestamentaire d'interprétation sera repris par la tradition chrétienne — avec des gauchissements certains — et deviendra un des points de départ de la morale bourgeoise.

70. M. DIBELIUS, H. GREEVEN. *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (Handbuch zum NT, 12), Tübingen, 1953. Excursus sur les Haustafeln, 48s.

71. W. SCHRAGE, *art. cit.*, 2.

72. H.-D. WENDLAND, *op. cit.*, 60.

73. Ep 6, 6; Col 3, 22; — E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, 144s; — SCHRAGE *art. cit.*, 11s.

« L'atmosphère bourgeoise chrétienne des tables domestiques est l'origine et la source de toute l'éthique chrétienne postérieure : car celle-ci a eu également pour tâche un accueil critique qui entraîne ensemble la légitimation des relations sociales et leur réduction au relatif. Dès lors, les tables domestiques sont devenues le modèle de l'éthique chrétienne mondaine ultérieure jusqu'à nos jours... Par l'adoption de la tradition des tables domestiques et par leur transformation et leur motivation chrétiennes, l'Église primitive a opéré un choix d'une immense portée historique, déjà avant Paul, et Paul a reconnu cette décision pour lui et pour les communautés qu'il a fondées, l'appuyant de son autorité apostolique », écrit encore H.-D. Wendland⁷⁴. Ainsi les premiers chrétiens n'ont pas rejeté automatiquement la morale qu'ils trouvaient et vivaient. Ils ont repris une constellation de valeurs conjugales, familiales et civiques auxquelles ils ont donné une motivation nouvelle. La foi ne commande donc pas une contestation automatique et systématique des institutions, mais elle n'exige pas non plus leur acceptation passive et indifférente. Le Dieu de Jésus-Christ nous appelle à vivre en conformité avec l'Évangile *dans* les institutions humaines et dans les structures de ce monde qui passe. Mais nul ne peut statuer définitivement sur leur forme et leur contenu.

III. L'OBJECTIVITÉ DU MARIAGE

Le désir amoureux conjugal et le mariage sont rendus possibles par la disposition anthropologique fondamentale de la polarité sexuelle (A) ; Hegel a thématiqué ce fait en faisant du mariage un chapitre de la moralité objective (B) ; on dira donc

74. *Op. cit.*, 83 et 84. A propos de la table d'Ep 5, 22ss, cet auteur écrit qu'elle « est un des éléments les plus importants qui ont contribué à la naissance et à la constitution de structures sociales chrétiennes du monde comme le "mariage chrétien", le "foyer chrétien" et plus tard, la "nation chrétienne", cette structure sociale qui a pénétré dans les usages de l'Église pour lui donner une forme nouvelle et l'unir le plus étroitement possible à l'ordre "profane" » (110 ; nous avons souligné).

que le mariage est une réalité culturelle profane et on affirmera la pleine suffisance du mariage civil (C)

A) Du corps sexué à l'institution du mariage

La structure fondamentale de la polarité sexuelle est une donnée objective, originaire, qui détermine toute l'existence humaine⁷⁵. C'est un *ordo* permanent, irréversible, universel qui sous-tend tout un secteur de relations intersubjectives et sociales⁷⁶. Nous ne pouvons qu'enregistrer ce fait et apprendre à vivre avec lui. Le « pourquoi » de cette disposition fondamentale demeure sans réponse, nous ne pouvons l'interpréter qu'a posteriori. Ainsi pour la division de l'humanité (et du règne animal) en espèces mâle et femelle, homme et femme. Cette programmation ontologique rend possible une pluralité d'intentionnalités et de sens qui lui correspondent. Il existe en effet plusieurs manières de vivre avec son corps sexué et d'établir des relations amoureuses ou conjugales⁷⁷. Mais cette diversité de conduites s'accomplit toujours sur l'arrière-fond de cet ordre anatomico-physiologique. Il nous paraît important ici de rappeler ce qui est premier. En effet, beaucoup de malentendus proviennent de ce que l'on a confondu le donné objectif de la différenciation des sexes et l'institution du mariage⁷⁸. L'institution du mariage exprime au niveau historique socio-culturel les potentialités contenues dans la structure anthropologique originaire de l'altérité des sexes. Elle couvre en quelque sorte le dynamisme relationnel du désir inscrit en puissance dans le

75. Nous mettons entre parenthèses la question de la normalité et de l'anormalité de l'homosexualité. Sur cette question, cf. J.J. MCNEIL, *L'Église et l'homosexuel : un plaidoyer*. Suivi d'un dossier critique préparé par M. Demaison et E. Fuchs, Genève, 1982.

76. Sur la dialectique *ordo-ordinatio*, voir K. BARTH, *D.*, III/4*, 313 ; — G. Crespy, « Introduction à l'éthique », 104.

77. Sur la plasticité pré- et amoral de l'usage de la sexualité, cf. P. Bruckner, A. Finkielkraut, *Le Nouveau Désordre amoureux*, Paris, 1977.

78. Ainsi J. ELLUL, nous semble-t-il, lorsqu'il écrit que le mariage et l'État « paraissent appartenir à la création d'une manière tout à fait fondamentale. Ils sont des créatures de Dieu comme les arbres et la lumière » (*Le Fondement théologique du droit*, Neuchâtel, 1946, 58). Voir aussi D. BONHOEFFER, *Éthique*, 139.

corps et l'instinct sexuels. Elle stabilise, régleme, socialise ce secteur d'existence. Certes, les institutions sont aussi revêtues d'un fort coefficient d'objectivité : elles nous précèdent, nous accueillent à notre naissance, nous devons et pouvons compter avec elles. Mais elles n'ont pas ce caractère fixe, mystérieux et irrémédiable de l'ordre structurel. L'institution du mariage — comme toutes les institutions d'ailleurs — est humaine, relative et évolutive. Pas plus que l'État, la famille ou l'Église, elle ne doit être divinisée. C'est donc un abus de langage d'affirmer que Dieu a créé l'institution du mariage⁷⁹.

Ainsi partout et toujours se sont formés et continuent à se former des couples, qui généralement ont des enfants et constituent une famille. Partout fonctionne cette grande loi de l'attraction des sexes et de l'autocontinuité par l'enfantement. Et partout aussi les sociétés ont éprouvé la nécessité de cadrer et d'institutionnaliser les relations sexuelles. L'Église chrétienne, puis la société industrielle bourgeoise ont encore radicalisé ce processus d'officialisation et de légalisation. C'est pourquoi, avec M. Picard, on peut parler de la « puissante objectivité du mariage »⁸⁰.

M. Picard a décrit, avec une certaine emphase, cette objectivité du mariage. « *Die Ehe ist eine objektive Gegebenheit. Die Ehe wird nicht durch den Mann und durch die Frau geschaffen, sondern Mann und Frau werden durch die Ehe geschaffen, Mann und Frau tun nicht, wie sie selber wollen und auch nicht wie irgend etwas Anonymes will, sondern wie das objektive Phänomen der Ehe will... Sie war zuerst da, vor dem Menschen, und dann erst kam der Mensch und nahm die Ehe für sich... Es ist immer mehr die Ehe da, als die Menschen zerstören können. Es ist immer mehr Ehe da, als Menschen da sind* » (op. cit., 38 et 261 s).

L'ethnologue C. Lévi-Strauss dit bien également cette objectivité du désir de conjugalité et des coutumes matrimoniales qui la traduisent. Celles-ci transcendent toujours les désirs et les émotions des individus (*Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1965, lols).

S'il est opportun d'évoquer un droit naturel, c'est bien ici,

79. Sur les difficultés d'intégrer la notion d'institution en théologie, voir : *Recht und Institution* Stuttgart, 1969, 23, 50ss ; — W.D. MARSCH, art. « Institution », *RGG*, III, 783.

80. *Die unerschütterliche Ehe*, Erlenbach-Zürich, 1942, 261 (die mächtige Objektivität der Ehe).

nous semble-t-il. Le droit au mariage n'est-il pas repris dans toutes les grandes chartes de l'humanité ? Ni l'État ni l'Église ne peuvent empêcher (ni contraindre) un homme et une femme de se marier. Les conflits qui ont pu surgir au cours de l'histoire entre ce droit naturel et des législations totalitaires racistes ou ecclésiastiques, mettent en évidence ce privilège et ce droit accordés à la personne humaine. C'est pourquoi la tradition théologique enseignera qu'en cas de divergence entre le droit naturel et un droit canonique, c'est le premier qui l'emporte⁸¹. S'il en est bien ainsi, les Églises chrétiennes, surtout catholique et orthodoxe, mais aussi protestante dans les faits, devraient renoncer à la prétention de vouloir justifier ou valider un mariage par le rite sacramentel ou la cérémonie religieuse. Nous reviendrons sur ce point.

B) L'argumentation de Hegel

Nous évoquons ici la conception hégélienne du mariage. Certes, elle est significative du milieu idéologique de l'Allemagne bourgeoise et économique du XIX^e siècle, mais les réflexions du philosophe allaient conforter une doctrine chrétienne qui privilégiait déjà considérablement l'institution au détriment du sentiment amoureux. L'argumentation n'est d'ailleurs nullement anachronique et elle est constamment reprise, notamment contre ceux qui relativisent par trop la nécessité et la positivité de la loi. Il n'est donc pas inutile pour notre propos de la rappeler à ce stade de notre étude.

Hegel parle du mariage dans une section intitulée « la morale objective »⁸². Il prend le contre-pied des thèses romantiques qui donnaient priorité à l'immédiateté des sentiments et à l'autono-

81. R. LAURENTIN, *Le Premier Synode. Histoire et bilan*, Paris, 1968, 178 ; de même R. GALL, *Unauflöslichkeit der Ehe?* 122-124 ; — E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, 321. Dans cette optique, on admettra que le droit au mariage passe avant le devoir d'éduquer ses enfants dans la religion catholique romaine et que la sauvegarde de l'harmonie et de l'unité du couple est prioritaire (X. ORSY, *Les mariages mixtes et le droit canon d'après Vatican II*), in *Le Problème des mariages mixtes*, 114s.

82. *Principes de la philosophie du droit* (coll. Idées, NRF), Paris, 1940, n° 161ss. Nous citons dans cette édition.

mie des relations personnelles des amants. L'amour romantique est ennemi des médiations, c'est pourquoi il considère l'institution du mariage comme un obstacle. Ici, il n'y a qu'irruption imprévisible et irrationnelle de la passion, vie dans l'instant, refus d'une continuité, d'un pacte qui se fonderait sur autre chose que le sentiment amoureux.

Voici comment Hegel critique la philosophie de son temps sur ce point. « D'ailleurs, la soi-disant philosophie a déclaré expressément que le vrai ne peut pas être connu, mais que la vérité est ce que chacun laisse s'élever de son cœur, de son sentiment et de son enthousiasme sur les objets moraux, particulièrement sur l'État, le gouvernement, la constitution... Cette platitude consiste essentiellement à faire reposer la science, non sur le développement des pensées et des concepts, mais sur le sentiment immédiat et l'imagination contingente, et à dissoudre dans la bouillie du cœur, de l'amitié et de l'enthousiasme cette riche articulation intime du monde moral qu'est l'État, son architecture rationnelle, qui, par la distinction bien nette des sphères de la vie publique et de leur légitimité respective, par la rigueur de la mesure qui maintient chaque pilier, chaque arc, chaque contrefort, fait naître la force du tout, de l'harmonie de ses membres. Comme Épicure fait avec le monde en général, cette conception livre, ou plutôt devrait livrer le monde moral à la contingence subjective de l'opinion et de l'arbitraire » (Préface aux *Principes de la philosophie du droit*, 35 s. Elle date du 25 juin 1820). Plus loin, l'auteur écrira de cette philosophie de la subjectivité : « Mais le signe propre qu'elle porte sur son front, c'est la haine de la loi » (37).

Hegel ne méconnaît pas le moment subjectif de la morale⁸³ ; il sait bien que le point de départ du mariage est l'inclination particulière de deux personnes, mais cette « singularité infinie qui fait valoir ses prétentions et qui est en accord avec le principe subjectif du monde moderne » n'est qu'un stade qu'il faut savoir dépasser⁸⁴. La moralité subjective ne doit constituer

83. Il consacre la deuxième partie de son étude à la moralité subjective. n° 105ss.

84. N° 162, p. 200. Le philosophe note que ce moment subjectif constitue « le point critique et central dans la différence de l'Antiquité et des temps modernes. Ce droit dans son infinité est exprimé dans le christianisme et y devient le principe universel d'une nouvelle forme du monde. On peut ranger parmi ses formes les plus proches, l'amour, le romantisme, le but du bonheur éternel de l'individu, etc. (n° 124, p. 156).

qu'une phase dans le processus qui devrait faire accéder à une morale plus substantielle, seule capable d'exprimer la totalité de l'existence. Ce dépassement, c'est la libre décision d'entrer dans l'état du mariage, avec ses diverses constellations : famille, propriété, État⁸⁵. « Ainsi, au lieu de se réserver la contingence et l'arbitraire de l'inclination sensible, la conscience enlève le pouvoir d'engager à l'arbitraire et le rend à la substance, en s'engageant devant les Pénates⁸⁶. » Bref, « le droit des individus à une destination subjective à la liberté est satisfait lorsqu'ils appartiennent à une réalité morale objective ; en effet, la certitude de leur liberté a sa vérité dans une telle objectivité et ils possèdent réellement dans la réalité morale leur essence propre, leur universalité intime »⁸⁷.

Après avoir dit le point de départ subjectif du mariage, Hegel affirme : « C'est la destinée objective, aussi bien que le devoir moral, d'entrer dans l'état de mariage » (n° 162, p. 200).

Même argumentation pour la monogamie. « Le mariage, et essentiellement la monogamie, est un des principes absolus sur lesquels repose la moralité d'une collectivité. C'est pourquoi l'institution du mariage est représentée comme un des moments de la fondation des États par les dieux ou les héros » (n° 167, p. 205).

Le mariage ne peut non plus être un contrat car il serait alors livré à l'arbitraire subjectif d'une dénonciation (n° 75, p. 117). Hegel admet le divorce, mais « l'autorité morale d'un tiers est requise » pour maintenir « le droit du mariage, de la substantialité morale contre la simple vraisemblance de tels sentiments et contre les hasards d'une simple impression temporaire » (n° 176, p. 211).

Ainsi, Hegel a voulu amortir le pouvoir subversif de l'amour en tentant de le concilier avec le bien de la communauté par l'intermédiaire du droit, garanti par l'État. La moralité objective est gardienne de la moralité subjective. Dans cette perspective, le mariage est avant tout une institution objective⁸⁸. La

85. N° 162, p. 200.

86. N° 164, p. 203.

87. N° 153, p. 196.

88. Cette thèse sera reprise par l'école française (M. Hauriou, G. Renaud, J.T. Delos) et en Allemagne, surtout par H. Dombois. Cf. : H. RONDET, *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Paris, 1960, 123ss. ; — W. Müller-Freienfels, *Ehe und Recht*, 74 ss.

société et ses lois préexistent aux individus. Le couple n'est pas maître de l'institution.

Nous n'avons pas à défendre ici le modèle hégélien, d'ailleurs très nuancé. L'exposé que nous ferons du pôle subjectif de la morale apportera de lui-même un correctif critique à ce point de vue typique. Par le rappel de cette argumentation, nous voulions simplement illustrer le sérieux et la permanence de cette quête de références objectives. Le mariage est *aussi* une réalité transsubjective et la vie conjugale est sous-tendue par une sorte d'ordre nécessaire que signalent plus ou moins explicitement les analyses biologiques, psychologiques, sociales ou théologiques. Il faut savoir *raison garder*. Prévenons tout de même la contre-attaque ! Si la catégorie d'objectivité est nécessaire pour définir le mariage, elle n'est cependant pas suffisante pour le justifier à elle *seule*. Il importe que l'amour puisse habiter et vivifier cette « puissante objectivité » du mariage, sinon le recours à la notion légitime de moralité objective peut devenir un alibi pour asservir un conjoint. L'objectivité devient alors l'expression de « l'inertie et de la misère de l'homme »⁸⁹.

Citant l'union conjugale, mais aussi la famille, l'Église et la théologie, K. Barth dénonce cette distorsion : « Il existe aussi une objectivité de l'amour, de la sympathie, de l'entraide et de la bienfaisance, où l'on peut faire preuve de zèle et de dévouement sans pourtant sortir de la forteresse de son être, sans faire le moindre pas avec son semblable... Il y a un amour où l'on n'aime pas du tout : où l'on ne pense pas à son prochain et ne le voit pas... où on le traite comme un simple objet, afin de pouvoir le dominer et l'utiliser comme tel... Le camouflage de l'inhumanité qui, de quelque manière, nous est inhérent à tous, par le biais d'une quelconque objectivité, est indéniablement efficace » (*D*, IV/2**, al. 65.2, 70).

Certes, le procès de l'objectivité, comme celui de l'institution du mariage, sera toujours à faire, mais nous ne lui attribuerons pas la cause de tous les maux. Nous nous demanderons plutôt si cette inhumanité et cette aliénation toujours possibles ne seraient pas aussi imputables à l'égoïsme et à la

⁸⁹. K. BARTH, *D*, IV/2**, 65.2. Le titre de cette section est précisément « L'inertie et la misère de l'homme ».

dureté des personnes... ou encore à une conception idéaliste de l'amour et du mariage.

C) L'institution du mariage est une réalité humaine

Fondé sur l'anthropologie des sexes, le mariage est un phénomène humain général. Il est une réalité socio-culturelle profane. S'il faut rappeler cette évidence banale, c'est que les théologiens l'ont sacralisé en en faisant soit une institution divine, soit un sacrement.

Les premiers chrétiens n'ont ni absolutisé ni christianisé le mariage. Ils se marient comme tout le monde, mais dans la foi en leur Seigneur Jésus-Christ. Quant à la « bénédiction nuptiale », elle n'a jamais constitué une condition de validité pour la tradition théologique, excepté pour la confession orthodoxe⁹⁰. Il est bon qu'un exégète catholique nous le rappelle : « Jésus n'a institué ni le mariage, ni une nouvelle forme de mariage ; il n'a établi aucun rite de mariage. Le mariage dont il parle dans l'Évangile n'est pas un mariage spécifiquement chrétien ; il parle d'ailleurs non à ses disciples, mais aux Pharisiens... Cette loi fondamentale du mariage selon l'ordre de la création est évidemment valable pour ses disciples comme pour tous les hommes⁹¹. » Et pourtant l'Église a annexé le mariage, vraisemblablement pour pouvoir mieux contrôler la moralité sexuelle de ses membres, et lui a conféré un statut sacramentel privilégié.

Face à cette appropriation qui leur paraît par trop lier les consciences — notamment par une conception ontologique et juridique du lien conjugal —, Erasme, puis les Réformateurs, soutiendront que le mariage est une réalité terrestre et profane. Il est de l'ordre de la création, non de la rédemption. C'est d'ailleurs à partir de cette affirmation théologique que le

90. *Infra*, chap. VI, III. D « Le prêtre et la bénédiction religieuse créent le lien conjugal ».

91. J. DUPONT, « La question des mariages mixtes à la lumière de l'Écriture », in *Le Problème des mariages mixtes*, Paris, 1969, 36. De même J.-J. von ALLMEN : « On déplacerait le problème en se demandant si un couple chrétien est davantage marié qu'un couple profane » (*Maris et femmes d'après saint Paul*, Neuchâtel, 1951, 59). — Gn 2, 24, cité en particulier en Ep 5, 31 s, vise tous les mariages.

protestantisme en général développera sa critique de la notion catholique romaine de mariage-sacrement⁹². Luther surtout a insisté sur le caractère profane de l'institution conjugale. La polarité sexuelle et le désir de former un couple sont des *dispositiones Dei* suffisamment saintes par elles-mêmes⁹³. K. Barth, entre autres, reprendra la thèse : « La confession du Dieu créateur constitue déjà la sanctification des faits et gestes créaturels de l'être humain⁹⁴. » Soulignons que l'affirmation de profanité, de mondanité, voire de sécularisation du mariage n'a pas la visée athée ou antichrétienne qu'elle peut contenir aujourd'hui. Elle est faite dans le cadre d'une *théologie de la création*.

Le recours au premier article du credo indique bien que le mariage n'est pas chrétien par essence, mais qu'il est un donné créaturel et général. « Il faut reconnaître sans aucune réserve le mariage comme une réalité appartenant à l'ordre du monde, comme une réalité pleinement humaine et donc une réalité ayant une évolution particulière », écrit E. Schillebeeckx⁹⁵. Soulignons l'aspect théologique de la thèse : c'est en vertu de la confession d'un Dieu créateur, *différent de sa création*, qu'il est possible et nécessaire de parler de profanité et de sécularisation. Dieu seul est saint ! Il laisse l'homme et le monde exister dans la liberté, la responsabilité, c'est-à-dire dans une relative autonomie⁹⁶. La foi biblique confesse ainsi la non-divinité du monde et de ses institutions. « Il perd pour elle sa numinosité, les aspects divins dont il était revêtu et les tabous intramondains qui en étaient la conséquence. La foi elle-même donne donc au monde une *mondanité originelle* et implique un début de

92. Sur la problématique mariage-sacrement, cf. *infra*, chap. IV, III « Le mariage, est-il un sacrement ? »

93. *Œuvres*, t. VI, 184. Sur la compréhension profane du mariage chez Luther, voir : H. DOMBOIS, art. « Eherecht », *RGG*, 11, 333 ; — H. THIELICKE, *Theol. Ethik*, 111, *at.* 2216 ss.

94. Thèse inaugurale du chap. D., III/4*, 52 « L'Éthique dans la doctrine de la création. » — C'est au nom du caractère *créé* de l'amour humain que K. Barth va contester la notion catholique du mariage-sacrement. (D., III/4*, 54.1, 125 ss). Même idée chez C. Geffré : « En vertu du mystère de la création, il y a un sacré originel, qui coïncide avec la vérité du monde dans son "en-soi". » « Désacralisation et sanctification », *Concilium*, 19/1966, 100.

95. *Le Mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, Paris, 1966, 346.

96. Cette autonomie est relative parce qu'elle est posée *en relation* avec la confession du 1^{er} article.

sécularisation⁹⁷. » Inversement, lorsque cette profanité n'est plus reconnue, l'homme risque fort d'absolutiser des valeurs et de sacrifier un ordre moral et institutionnel avec les connotations objectivantes, totalitaires et idéologiques qui les accompagnent inévitablement. L'Église n'a pas à prêcher le « mariage chrétien », mais à proclamer aux hommes et aux femmes, aux couples libres ou légaux, aux hétéro- et aux homosexuels, aux célibataires et aux divorcés, l'amour et la fidélité de Dieu. Et le droit *ecclésiastique* n'a pas à se prononcer sur la validité de l'union conjugale. Bien que, fondamentalement, seuls les conjoints puissent statuer sur la réalité et l'authenticité de leur couple, c'est au droit *séculier* qu'il appartient d'officialiser ce lien ou de le déclarer rompu. Il est d'ailleurs significatif que le nouveau rituel français pour la célébration catholique du mariage (juin 1969) n'ait pas retenu l'interrogation sur la foi. Il ne garde comme élément constitutif de l'union conjugale que l'engagement libre et sans contrainte, la promesse de fidélité et la double vocation à la vie commune et à la fécondité⁹⁸. La foi ne crée pas un couple particulier, mais elle lui donne des raisons et des ressources nouvelles pour vivre sa vie conjugale selon l'analogie de l'amour même du Dieu de Jésus-Christ. Il n'est pas nécessaire de parler de « mariage chrétien » ni de sacrement pour cela. La théologie s'éviterait beaucoup d'impasses et de contradictions si elle acceptait ce point de départ : le mariage est une réalité humaine dont le contenu et la forme sont indépendants de la confession de la foi chrétienne. L'amour désintéressé, oblatif, fidèle existe aussi chez les non-chrétiens.

« Que faut-il entendre par mariage chrétien ? Les théologiens protestants sont réservés devant ce concept. Même ceux qui le défendent savent bien que le mariage chrétien n'existe pas, pas plus qu'il ne peut y

97. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, 76 ; nous avons souligné. L'affirmation de la sécularisation du monde est spécifiquement théologique (23 s, 25, 77, etc.). On sait que F. GOGARTEN fut un des premiers théologiens contemporains à penser radicalement la non-antinomie de la foi et du monde moderne et à avoir donné un fondement théologique à la notion de sécularisation. cf. *Destin et espoir du monde moderne. La sécularisation comme problème théologique*, Tournai, 1970.

98. R. MOURET, « Le rituel français du mariage » *La Maison-Dieu*, 99/1969, 185 s. Il semble d'ailleurs que l'Église catholique romaine, malgré le freinage du magistère, s'oriente vers la reconnaissance de la pleine suffisance du mariage civil.

avoir un peuple chrétien ou une politique chrétienne... Mais néanmoins, la foi protestante peut parler du mariage comme d'un don de la grâce de Dieu, parce que sa bénédiction repose sur lui » (*Nouveau Livre de la foi*, 581 s.; souligné dans le texte). — Mais pourquoi faut-il ajouter cette dernière précision? La grâce de Dieu n'est-elle pas promise à toute existence humaine vécue dans la foi? Pourquoi maintenir l'opinion qu'il existerait une grâce spéciale reposant sur le mariage des chrétiens? Reste d'influence de la conception catholique romaine du sacrement de mariage?

Dans cette optique, il nous paraît également difficile d'affirmer que le mariage est une *institution divine*⁹⁹. Seule une interprétation positiviste de certains textes bibliques pourrait être invoquée à l'appui de cette thèse. Et encore, car l'Écriture ne parle pas explicitement d'institution du mariage. S'il est possible de dire que Dieu est le créateur du statut sexuel de l'homme (et des animaux!) et par là, indirectement d'une intentionnalité conjugale (*ordo*), nous ne pouvons pas lui attribuer l'institution polymorphe qui la socialise (*ordinatio*). Répétons-le : les institutions sont des constructions humaines culturelles. Si l'on veut établir un lien entre l'institution du mariage et Dieu, c'est au plan de la *vocation* qu'il faut le faire. Nous croyons que Dieu nous appelle à vivre notre sexualité, notre conjugalité ou notre mariage en correspondance de ce que nous savons de lui. C'est l'interpellation évangélique qui est divine et transcendante, non l'institution dans laquelle nous la recevons. C'est là justement que peut et doit se manifester l'obéissance éthique.

99. Ainsi Luther déclare que le mariage est « un état bienheureux, puisque Dieu l'a institué le premier, avant tous les autres... Il l'a béni le plus richement possible, plus que tous les autres états » (*Le Grand Catéchisme, Œuvres*, t. VII, 65). Calvin aussi affirme que tout le monde confesse que le mariage a été institué par Dieu, qu'il est une ordonnance divine bonne et sainte (*Inst.*, IV, 19, 34). La proposition est reprise — que nous ressentons comme une sorte de pathos non critique — par un bon nombre de théologiens aujourd'hui encore. Mais pourquoi donc, et qu'est-ce que cela veut dire? Sur l'évolution de la compréhension théologique de l'institution, voir H. DOMBOIS : « *Inhaltlich wird aus den biblizistisch-positivistischen Aufweis der Institutionen in der Schrift verzichtet... Es hat sich als unmöglich erwiesen, vom Begriff der Stiftung her eine "Tafel" von biblisch begründbaren Institutionen aufzustellen* » (*Recht und Institution*, Witten-Ruhr, 1956, 23; 42, 50 ss).

IV. ÉVALUATION DU CHAPITRE III

Dans ce chapitre consacré à la recherche formelle de références objectives capables de fonder une morale, nous avons évoqué la théorie classique du droit naturel, le présupposé de l'universalité de la conscience morale et l'objectivité institutionnelle du mariage. Thèmes étroitement liés, repris, remaniés par les éthiciens contemporains. Devant la nécessité impérieuse de donner à la morale un fondement objectif devant prévenir des déviations arbitraires ou par trop subjectivistes, ils ont retenu cette idée — diversement présentée, mais dont la permanence est significative — d'une anthropologie générale, d'une nature humaine donnée, de structures ontologiques partout repérables qui permettraient de dégager des intentionnalités éthiques et des normes valables pour tous les hommes.

Nous avons noté en passant les critiques que l'on fait à cette épistémologie, minée en particulier par les questions que lui posent l'existence des particularités culturelles, les singularités personnelles et la reconnaissance de la pluralité des morales. Cependant, malgré ces contestations, nous estimons que nous ne pouvons pas travailler en éthique sans nous adosser à un minimum de critères objectifs. Nous maintenons donc la nécessité et la positivité de ce pôle objectif, de l'objet qui nous limite, nous résiste et nous provoque au respect de l'existence. Liberté, imagination, créativité de la vocation personnelle, certes ! Mais aussi sol nourricier stable, solide qui nous permet de prendre appui pour continuer l'aventure de notre vie. Le « déjà-là » institué et instituant demeure notre lieu d'ancrage et notre piste d'envol.

Ces structures anthropologiques générales de la polarité sexuelle et du désir de conjugalité appellent un minimum de comportements semblables, de valeurs et d'institutionnalisation morales qui, malgré leurs diversités et leurs plasticités, constituent cette grande objectivité du mariage. Celle-ci est mondaine et profane. C'est pourquoi nous avons pu prétendre qu'il n'existait pas d'institution divine du mariage, ni de mariage chrétien.

Nous voulons maintenant examiner quelques-unes des conséquences éthiques et dogmatiques de cette objectivité ainsi explicitée.

CHAPITRE IV

DÉDUCTIONS ÉTHIQUES ET DOGMATIQUES

La tradition chrétienne a pensé pouvoir déduire des critères éthiques et des principes dogmatiques du fait créaturel de la polarité des sexes. Se mouvant dans une perspective plus ontologique qu'historique, elle a ainsi accordé une importance décisive à ce qu'on a pu appeler une « morale biologique » (I) ; elle a enseigné que la fin première du mariage était la procréation, conséquence naturelle de l'acte sexuel (II) ; elle a enfin poursuivi cet effort d'objectivation en élaborant la théorie du mariage — sacrement (III). Nous donnons ici quelques précisions sur cette argumentation qui conditionne aujourd'hui encore la doctrine chrétienne du mariage.

I. POLARITÉ SEXUELLE ET MORALE

Est-il possible de déduire une intentionnalité éthique de l'anthropologie des sexes ? Nous avons déjà évoqué le thème de manière formelle en parlant du droit naturel, de l'hypothèse de l'universalité de la conscience morale et du processus d'institutionnalisation du corps sexué. Nous resserrons maintenant le champ de la question (A) et interrogeons la légitimité d'une morale qui prend comme critère l'acte sexuel physique (B) ; nous tentons enfin d'explicitier le fondement de l'exigence monogame (C).

A) Intentionnalité éthique de la différenciation des sexes

La polarité sexuelle est une structure d'existence qui sous-tend l'expression du désir érotique et l'intention de conjugalité¹. Elle spécifie non seulement toute l'humanité, mais elle détermine aussi la vie humaine tout entière dans ses expressions physique, sentimentale, intellectuelle, sociale, religieuse. La théologie aussi est sexuée.

Est-il possible d'aller plus loin que ce constat phénoménologique et de décrypter dans ce donné objectif une intentionnalité éthique? Les éthiciens contemporains soulignent la visée relationnelle de la sexualité. Ce point de vue est relativement récent. Il prend en effet le contre-pied de la hiérarchie des fins qu'enseignait la théologie classique : procréation, éducation, affermissement de l'amour des conjoints. En effet, philosophes, psychologues et théologiens insistent aujourd'hui sur une sexualité qui est avant tout parole et langage, désir de l'autre par le dévoilement et l'épreuve de l'altérité. «La sexualité nous donne la preuve objective et vivante du rôle fondamental de la relation et de la réciprocité en ce monde. Il y a dans nos organes, dans leur complémentarité, l'attraction et l'ajustement de l'un à l'autre, comme une promesse d'altruisme, la reconnaissance de l'autre et l'aveu de son prix», écrit J. Sarano². C'est ainsi que le fait objectif de l'altérité des sexes est repris par l'éthique.

Certes, nous savons que la pulsion sexuelle peut être bestiale, aveugle, séparée du sentiment et de l'amour, que l'érotisme le plus romantique et le plus esthétique peut aussi prendre les formes du narcissisme, de l'égoïsme et de la convoitise, mais il n'en demeure pas moins qu'il reste au fond de tout être une

1. Jusqu'à plus ample informé, nous considérons l'homosexualité comme une exception qui confirme cette loi générale. Le problème qu'elle soulève est complexe, mais il est clair qu'une réflexion sur le mariage devra, tôt ou tard intégrer cette réalité. Car c'est aussi un fait : il existe des couples d'homosexuels, même chrétiens! Dans quelle mesure l'éthique chrétienne pourra-t-elle accepter que l'amour et son expression sexuelle soient aussi profonds et durables entre deux personnes de même sexe? Sur cette problématique, cf. J.-Y. SAVOY, *A l'écoute des personnes concernées par l'homosexualité*, Lausanne, 1982.

2. *La sexualité libérée*, Paris, 1969, 98; souligné dans le texte. Voir A. DESERPRIT, *Vivre un amour humain. Amour et parole*, Lyon, 1979.

nostalgie de la réponse et du partage. C'est un fait d'expérience : l'acte sexuel n'est vraiment signifiant et gratifiant que s'il exprime un minimum d'affectivité, de réciprocité, de tendresse et de jouissance. Misère et grandeur de l'homme sexué, prodigieuse ambivalence de ses désirs et de ses attentes ! Toute séparation produit un souvenir et une intention de réunification. Ainsi pour la séparation originnaire des sexes. Le désir appelle la présence de ce dont il est séparé. « La créature a été scindée afin que la réciprocité fût »³.

Ainsi a-t-on pu affirmer que le *donné* de la différenciation sexuelle esquissait déjà en lui-même une exigence morale : l'appel et la reconnaissance de l'autre⁴. Et cela indépendamment de la foi. Celle-ci, dans le meilleur des cas, ne fait qu'approfondir et radicaliser ce besoin de réciprocité amoureuse. Bref, la polarité sexuelle signale déjà, en espérance, l'existence et le désir d'autrui.

Il nous paraît intéressant de rappeler ici l'analyse que fait J.-P. Sartre du désir sexuel comme moyen de connaissance de l'autre. « L'appréhension première de la sexualité d'Autrui, en tant qu'elle est vécue et soufferte, ne saurait être que le *désir* ; c'est en désirant l'Autre (ou me découvrant comme incapable de le désirer) ou en saisissant son désir de moi que je découvre son être-sexué ; et le désir me découvre à la fois mon être-sexué et son être-sexué, mon corps comme sexe et son corps. Nous voilà donc renvoyés, pour décider de la nature et du rang ontologique du sexe, à l'étude du désir... Le monde du désir indique en creux l'autre que j'appelle. Ainsi le désir n'est nullement un accident physiologique, un prurit de notre chair qui pourrait nous fixer fortuitement sur la chair de l'autre. Mais, bien au contraire, pour qu'il y ait ma chair et la chair de l'autre, il faut que la conscience se coule préalablement dans le moule du désir. Ce désir est un mode primitif des relations avec autrui, qui constitue l'Autre comme chair désirable sur le fond d'un monde de désir » (*L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, 1943, 453 et 462 ; souligné dans le texte).

Après avoir explicité les différentes étapes de la formation du lien sexuel, F. Duyckaerts conclut à l'existence d'une « moralité essentielle, antérieure et sous-jacente à ce que l'on entend d'habitude par la morale

3. J. SARANO, *op. cit.*, 99.

4. « La sexualité, comme telle, invite déjà l'homme à se dépasser à la rencontre d'un Tu » (*Nouveau Livre de la foi*, 475). De même in *Sexualité et vie chrétienne. Point de vue catholique*, Paris, 1981, 22-25.

sexuelle. Rien qu'en partant des faits, l'établissement d'un véritable et solide lien sexuel apparaît à lui-même comme une victoire sur les puissances de haine et de perversion » (*La formation du lien sexuel*, Bruxelles, 1964, 321 s).

Même argumentation chez le psychiatre B. Muldworf, qui estime aussi que « l'amour a pour origine le caractère nécessairement relationnel de la sexualité humaine... La sexualité n'est pas seulement une *fonction biologique* apte à satisfaire un *besoin physiologique* fondamental, mais il faut la considérer comme une *activité de relation*, où l'existence du partenaire éventuel se trouve implicitement constitutive de l'activité elle-même » (*L'Adultère*, 46 et 41 ; souligné dans le texte).

L'éthicien chrétien reprend à son compte les explications des sciences humaines, cherchant à fonder scripturairement et théologiquement ce qui semble donné avec le corps sexué lui-même. Il citera volontiers les textes classiques de la Genèse qui parlent de l'émerveillement érotique, de la création d'une seule chair ou encore du couple comme image de Dieu. Il affirmera lui aussi que l'homme, scindé en mâle et femelle, est fondamentalement ex-centrique, c'est-à-dire créé pour sortir de lui-même, pour aller vers l'autre, vers les autres et vers Dieu. L'homme a été fait « être-à-deux »⁵, il est un être solidaire⁶, destiné à entrer en relation avec tout son environnement⁷.

La notion d'*image de Dieu*, voire de *Trinité*, a souvent été reprise par les théologiens pour étayer ce caractère relationnel de l'être humain. K. Barth, par exemple, dissertant sur le pluriel de Gn 1, 26 (faisons l'homme à notre image), croit pouvoir en déduire que Dieu lui-même est relation, trinitaire, être-pour-autrui, et qu'il « possède lui-même la différence et la relation du "je" et du "tu" »⁸. Bref, il y aurait une « pluralité dans l'être de Dieu »⁹. Or, l'homme est précisément image de Dieu parce qu'il a été créé homme *et* femme, être au pluriel. Le rédacteur biblique veut donc faire comprendre « que Dieu a voulu créer en l'homme un être correspondant à son propre être, de telle sorte qu'il soit lui-même le prototype et le modèle, et l'homme l'image

5. E. BRUNNER, *Dogmatique*, I. II, 77 s.

6. K. BARTH, D. III/1, 41.2, 198 s.

7. Gn 2, 8-24 : avec la nature (8-15), avec Dieu (16-17), avec l'autre semblable par le moyen du langage (18-24).

8. D III/1, 205.

9. *Ibid.*

et la copie »¹⁰. Ces spéculations sont intéressante, mais sont-elles légitimes et nécessaires ?

Le recours à la Trinité comme modèle mythique des relations sociales et conjugales est un thème théologique traditionnel. Ainsi P. Grelot écrit : « Si l'on veut trouver pour le couple humain un modèle ultime dont il doit reproduire analogiquement les traits, c'est donc jusqu'à la vie intime du Dieu tri-personnel qu'il faut remonter » (*Le Couple humain dans l'Écriture*, 101). Pour M. Oraison aussi : « La vie trinitaire est l'absolu de la vie de relation ; elle est donc archétype réel et parfait de l'imparfaite vie de relation humaine » (*Vie chrétienne et problèmes de la sexualité*, Paris, 1952, 33). A. Jeannié regrette que l'on ne fonde pas suffisamment la sexualité sur la Trinité pour exprimer son caractère relationnel (*Anthropologie sexuelle*, Paris, 1964, 138). Dans le même sens, voir aussi P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour*, 159 ss. Une nouvelle ligne de recherche s'est développée récemment pour corriger non seulement une notion trop statique et substantialiste de Dieu, mais encore pour dépatriarcaliser une vision trop sexiste de l'homme et du couple. Voir, par exemple, *Concilium*, 163/1981, *Un Dieu père ?*

La question que nous nous posons ici est de savoir s'il faut absolument donner un fondement théologique, déduit de la révélation scripturaire, à une réalité anthropologique qui parle d'elle-même. L'orientation éthique, esquissée, nous semble-t-il, avec l'altérité des sexes, est un donné créaturel qui existe indépendamment de l'Écriture et de la foi chrétienne. Elle n'a pas besoin d'être baptisée après coup pour être confirmée et justifiée.

Mais Dieu nous appelle à vivre ce que nous connaissons de sa volonté avec cette programmation sexuée, riche de promesses, mais aussi de malentendus et de conflits.

B) La nature biologique comme critère éthique ?

Nous l'avons dit, en insistant sur les déterminations non arbitraires qui cadrent nos choix éthiques — ici, la différence des sexes —, les tenants de la moralité objective veulent réagir contre une morale anarchique et permissive. La biologie est

10. *Ibid.*, 210 ; voir aussi 197 et 199.

appelée en renfort, remplaçant l'ancienne notion de « nature », pour donner une référence stable qui serait soustraite aux caprices de la subjectivité. N'enseigne-t-elle pas que nous sommes en grande partie conditionnés par notre code génétique ? Ne devrions-nous pas alors revoir notre anthropologie théologique, comme certains le suggèrent ? « La liberté et la capacité d'ouverture de l'homme au monde et à Dieu se développent ainsi à partir d'une couche profonde. Nous sommes là dans le domaine du *bios*, avec son hasard et sa nécessité. L'esprit ne parvient au stade supérieur de la liberté qu'en prenant son élan sur le tremplin du donné physiologique ; il n'y a pas de liberté sans conditionnement. Celui qui veut comprendre la conception moderne de l'homme ne peut pas ignorer ces analyses », écrit A. Ganoczy¹¹. Mais cet appel à plus de réalisme nous autorise-t-il à fonder une morale sur notre « nature » physico-biologique comme il semble bien que la tradition chrétienne l'ait fait, en morale sexuelle précisément ? Nous donnons ici deux exemples de ce blocage de la sexualité sur le génital : les idées de « consommation » et d'adultère¹².

1. *La consommation du mariage*

L'Église chrétienne occidentale a accordé au premier acte sexuel le pouvoir de constituer un lien conjugal irréversible. Cette théorie émane d'un jugement rendu par le pape Alexandre III (xii^e siècle) : un mariage par consentement entre deux baptisés ne devient vraiment indissoluble que s'il a été consommé, entendez : que s'il y a eu relation sexuelle. C'était un compromis entre deux thèses qui s'affrontaient à l'époque. En effet, on disputait pour savoir si c'était le consentement ou le rapport sexuel qui créait le lien conjugal. En prenant ainsi

11. « Les nouvelles tâches de l'anthropologie chrétienne », *Concilium*, 86/1973, 77. « Nos différences psychiques tiennent à des facteurs biologiques, et pourquoi garder sur ce sujet un tel silence ? Avons-nous honte d'être formés par des substances chimiques ? N'est-ce pas le lot de tout vivant ? Cela met-il dramatiquement en cause notre liberté ? » (F. QUÉRÉ, *La Femme avenir*, Paris, 1976, 113).

12. On pourrait y ajouter les questions de la procréation comme fin première du mariage (voir plus loin), de la contraception, de l'avortement, du divorce, qui tournent toutes autour de l'acte sexuel.

position le magistère avançait trois raisons essentielles : seule l'union sexuelle est pleinement symbolique de l'amour incarné du Christ pour son Église ; c'est là l'interprétation de l'expression biblique « ils deviendront une seule chair » ; il prenait en compte l'influence du droit germanique qui donnait priorité au *concubitus* sur le *consensus*¹³. Enfin, selon la doctrine traditionnelle, le mariage doit être *ratum* et *consummatum* pour exprimer pleinement sa signification mystique¹⁴. Un mariage sans relation sexuelle demeure donc inachevé. On voit ainsi que la relation conjugale n'est pas accessoire, qu'elle ne s'ajoute pas à la sacramentalité, mais qu'elle en est une composante essentielle. Cependant, on est conscient de la précarité de l'argumentation. E. Hamel conclut : « Il n'est pas tout à fait impossible que l'Église précise, modifie, transforme plus ou moins les notions de sacramentalité et de consommation... Des précisions ultérieures, des déplacements d'accent, de nouveaux équilibres, des synthèses plus riches ne sont peut-être pas impossibles¹⁵. »

Nous l'avons vu, l'acte sexuel est également nécessaire pour rendre absolue l'indissolubilité du mariage. Il est « un sommet et un symbole réel » de la communauté conjugale, « l'achèvement dernier du mariage sacramental »¹⁶. Il y a là indéniablement une valorisation du corps sexué, mais ici justifiée essentiellement par son ordonnance à l'indissolubilité, la sacramentalité et l'institution du mariage. Dans un contexte culturel et théologique qui dévalorisait considérablement la sexualité, c'était là une manière de lui redonner une certaine positivité. Mais c'était en même temps la moraliser, l'institutionnaliser, la sacramentaliser, bref, en quelque sorte, la neutraliser. Nous dirons plus loin combien ce point de vue nous paraît contestable.

A ce stade de notre étude, nous poserons les questions suivantes. Pourquoi cette polarisation sur le *premier acte sexuel*? Ne résulterait-elle pas d'une fascination de l'interdit sexuel posé

13. Nous reprenons la question *infra*, chap. VI.III « Réinterprétation des critères traditionnels de validité du mariage ».

14. E. HAMEL, « indissolubilité », in *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain, 1979, 115.

15. *ID.*, *ibid.*, 115-116.

16. K. LEHMANN, « Sacramentalité », in *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, 207.

aux clercs célibataires ? Comme protestant, nous n'aurions osé faire pareille objection si elle n'était produite assez couramment par des théologiens catholiques romains. « On croirait facilement que ces hommes, n'ayant pas dominé leur célibat et considérant l'acte conjugal comme un but inaccessible, en font l'objet d'une survalorisation quasi magique et, tout à la fois, le chargent de composantes négatives quand il s'agit des autres hommes, qu'ils jalouent d'y avoir accès¹⁷. » De plus, on ne voit vraiment pas pourquoi le premier acte sexuel constituerait une union *absolument* indissoluble. « Le temps est arrivé, écrit J. G. Gerhartz, où il faut reviser théologiquement et canoniquement cette décision du pape et de la soumettre à une nouvelle réflexion¹⁸. » Les théologiens catholiques relèvent également les difficultés (c'est un euphémisme !) rencontrées pour fournir des preuves de la consommation du mariage...

Certains éthiciens gardent le terme de « consommation » mais l'interprètent différemment, parlant par exemple « d'étalement du sacrement de mariage dans le temps »¹⁹. Attentifs à la diversité des formes et des compréhensions culturelles du mariage (il n'y a pas seulement la conception latino-occidentale), ils font valoir que la consommation d'un mariage résulte d'accords réalistes, de partages, d'une recherche de réciprocité, toutes choses qui ne sont pas données lors du premier rapport sexuel, dont il est d'ailleurs notoire qu'il est généralement peu satisfaisant. On pourrait même dire qu'un mariage n'est jamais « consommé », tant il est vrai qu'il doit sans cesse être construit et réévalué par les conjoints. Enfin cette notion biologic-naturaliste du lien conjugal n'est pas universelle. Les ethnologues nous rappellent en effet que les critères de validité d'un mariage varient selon les lieux et les temps. Par exemple, une union est réputée consommée : après la venue du premier enfant, après un temps probatoire, par une forme publique, après que la virilité et la virginité aient été éprouvées ou que la capacité psychologique et morale de vivre une vie conjugale ait

17. Ainsi V. STEININGER, *Peut-on dissoudre le mariage ?* Paris, 1970, 112. R. GALL, a pu écrire que la doctrine catholique romaine du mariage était en fait une théologie de la nuit de noces (*Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe ?* 126).

18. « L'indissolubilité du mariage et sa dissolution par l'Église dans la problématique actuelle », in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, 1970, 225, n. 46.

19. R. SIMON, « Questions débattues en France au sujet du divorce », 47.

été confirmée²⁰. Bref, cette conception actualiste et ponctuelle du lien conjugal ne tient pas compte de l'aspect éthique du temps comme réalité objective constituante du couple. Enfin, que peut signifier aujourd'hui ce critère de « consommation » dans un contexte de civilisation où l'acte sexuel — pré- ou extra-conjugal — est devenu courant et souvent banal ? C'est peut-être regrettable, mais la nostalgie du passé ne nous aidera pas à trouver une juste et bonne compréhension du mariage aujourd'hui. Où serait la crédibilité d'un discours qui ne rencontre plus l'expérience vécue ?

2. *L'adultère physique*

Nous traitons ici de l'adultère physique à cause de l'importance décisive que lui confèrent le droit et la morale chrétienne. Pour la plupart des législations, il est cause péremptoire de divorce. « Chacun des époux peut demander le divorce pour cause d'adultère²¹. » Les sociétés et les Églises ont condamné l'adultère avec constance et rigueur. « Ainsi, note J. Gaudemet, malgré la transformation des idées sur les relations des époux et les graves atteintes qu'a connues l'institution matrimoniale, le droit moderne conserve encore des traces de mentalité archaïque²². » Réflexe primitif, intransigeance ancestrale ? On peut discuter de ces appréciations, mais le fait est là : l'adultère est encore et toujours considéré comme une faute grave, quasi absolue.

On sait que le Nouveau Testament le juge sévèrement. Ainsi l'évangéliste Matthieu situe la condamnation de l'adultère

20. L. MAIR, *Le Mariage. Étude anthropologique*, Paris, 1971, 107 ss, 206. Voir aussi : G. CERETTI, « Juges ou conseillers ? » *Concilium*, 87/1973, 100 ; — R. SIMON, « Nature, culture, institution et foi », art. cit. J. BERNHARD, propose deux étapes : Un mariage *instauré* par la parole d'engagement, et un mariage *consacré* par la vie commune. Si le premier ne doit pas être rompu, seul le second serait absolument indissoluble ; cf. « Réinterprétation (existentielle et dans la foi) de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien », in *Revue de droit canonique*, t. XXI, 1-4/1971, Strasbourg, 269.

21. Code civil suisse, art. 137. « En déclarant l'adultère cause péremptoire, la jurisprudence retrouve le réflexe primitif, l'intransigeance ancestrale » (J. CARBONNIER, « Terre et ciel... », 342). « On peut estimer à un tiers au moins la proportion des divorces dans lesquels l'adultère est invoqué contre l'un des conjoints, sinon contre les deux » (J. LIBMANN, *Le Divorce*, 119).

22. Art. « adultère », *EU*, vol. I, 257, 2 ; nous avons souligné.

immédiatement après celle du meurtre (5, 27). « En effet, écrit P. Bonnard, ce sujet préoccupait beaucoup les Juifs de ce temps ; d'autre part, dans les premiers contacts du christianisme avec le monde gréco-romain, c'est peut-être sur ce point que le choix des conceptions éthiques, anthropologiques et même sotériologiques était le plus aigu ; il n'est que de lire les épîtres aux Corinthiens pour s'en convaincre²³. » Au temps de Jésus, l'adultère est encore théoriquement passible de mort.

La conception de l'infidélité conjugale demeure juive : sa gravité consiste à mettre en cause un autre mariage. D'après les traités de l'époque, il ressort que pour l'homme, l'adultère « n'était pas l'infidélité à sa propre épouse, mais le rapt de l'épouse d'autrui ; en effet, l'homme marié jouissait de droits étendus, surtout dans ses relations avec des femmes étrangères ; de plus, la polygamie était légale, sinon régulièrement pratiquée ;... Il faut avoir dans l'esprit que l'instruction s'adresse d'abord à des hommes dans leur comportement avec des femmes mariées (à des Israélites, ou à des membres de la communauté matthéenne ?) » (P. BONNARD, comment. cit., 66). La liberté de la femme était beaucoup plus limitée. Comme quoi une lecture littéraliste de l'évangile pourrait justifier encore aujourd'hui l'adultère de chrétiens avec des femmes non mariées, voire non chrétiennes !

L'intérêt quasi obsessionnel porté à l'adultère physique est encore attesté par les conflits d'interprétations qui tournent autour des « exceptions » matthéennes (5, 32 ; 19, 9) : quiconque répudie sa femme — *sauf en cas de « porneia »* — et en épouse une autre, est adultère²⁴. Nous n'avons pas à entrer ici dans cette discussion qui fait encore un clivage entre les éthiciens protestants et catholiques sur la légitimité du divorce. Ce que nous voulons relever dans notre contexte, c'est cette focalisation sur l'adultère *physique*. Car c'est de lui qu'il s'agit essentiellement. Dans l'enseignement éthique traditionnel, le *sentiment* amou-

23. « Commentaire ad 5, 27-28 », p. 65.

24. La difficulté provient en grande partie de l'incertitude du contenu à donner au terme *porneia* : inconduite générale, vie sexuelle désordonnée, débauche persistante, infidélité conjugale de la femme, prostitution, mariages interdits par la loi juive, découverte par le mari de la non-virginité de sa femme, adultère (mais pour ce dernier terme, le grec emploie généralement le mot *moicheia*), etc. On choisira le sens qui convient le mieux à la thèse que l'on veut défendre... Nous reprendrons plus loin ce point en étudiant la signification des exceptions matthéennes, *infra*, chap. VII, III.B.

reux n'est pas pris en considération. Comment pourrait-on d'ailleurs en juger ? Tandis qu'un acte sexuel extra-conjugal (avec le risque toujours possible d'une procréation, surtout autrefois) peut être objectivement attesté. Cette réduction de l'adultère à son aspect génital se manifeste encore dans la définition même de la fidélité et de l'infidélité. Est considéré comme fidèle le conjoint qui n'a pas de relations extra-conjugales ; est infidèle celui qui couche avec un autre. « La faute n'existe que lorsqu'il y a consommation de l'acte sexuel »²⁵. La catéchèse chrétienne ne s'est-elle pas laissée influencer ici par une sorte de pansexualisme, voire d'obsession sexuelle, juste revanche du jugement négatif porté sur la sexualité, féminine surtout²⁶ ? Parler de fidélité uniquement sexuelle a-t-il un sens ? Ne devrions-nous pas nous distancer d'une morale conjugale qui tourne presque uniquement autour de l'acte sexuel²⁷ ? En fait, cette argumentation est devenue suspecte aujourd'hui²⁸. Les conseillers conjugaux, par exemple, nous apprennent qu'une infidélité sentimentale, affective, amoureuse est souvent moins bien acceptée qu'une relation sexuelle adultère²⁹. Ce déplacement du jugement éthique est à comprendre dans le cadre de cette nouvelle compréhension de la liberté, du plaisir, du rapport renouvelé amour-sexualité-fidélité que nous avons rappelée au début de cette étude. Certes, l'adultère demeure dangereux pour le couple. Il peut d'ailleurs être diversement motivé : désir d'assouvir une pulsion immédiate, d'aventure, de renouvellement, de valorisation, d'affirmation de soi, mais aussi mobilisation et actualisation de l'imaginaire ou signe de crise, de maladie ou de mort du couple. Tous les investissements sont possibles. On ne sait jamais non plus à l'avance où l'adultère physique peut conduire, quel malheur il peut engendrer. C'est

25. J. GONDONNEAU, *La Fidélité*, 84 ; voir aussi 91 s., 101, 111, 115.

26. L'adultère de la femme est considéré comme particulièrement grave. Sur la peur ancestrale de la femme, cf. J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*. Paris, 1978, 305 ss.

27. Le théologien catholique J. MOINGT parle de « fixation à l'ancien critère biologique » (« Le mariage des chrétiens. Autonomie et mission » in *Mariage et divorce*, Paris, 1974, 238). — Voir aussi notre étude *Ce qu'aimer veut dire*, 64 ss « Fidélité sexuelle ? ».

28. Parmi d'autres voir les ouvrages de B. MULOWORF et J. GONDONNEAU déjà cités.

29. J.-G. LEMAIRE, *Les Thérapies du couple*, Paris, 1971, 35 ; — L. ROUSSEL, *Le Mariage dans la société française*, 279 s.

dire que si, à notre sens, il convient de le dédramatiser, il ne faudrait nullement le bagatelliser. Mais il ne nous paraît pas possible de fonder une morale sexuelle et conjugale sur ce seul élément génital de la sexualité. L'objectivité scientifique est ici questionnée par l'irrépressible subjectivité du sentiment amoureux.

C) Permanence de l'exigence monogame ?

La monogamie est-elle une dimension existentielle fondamentale de la vie humaine ? Peut-elle être déduite d'une visée éthique qui serait inscrite dans le fait de la polarité sexuelle ? L'exigence monogame est-elle une évidence éthique objective ? Un faisceau de constatations pourrait le faire croire. Ainsi, malgré les critiques sévères adressées à l'institution du mariage, la grande majorité des couples désire encore et toujours former une association stable et durable³⁰. D'où vient cette nostalgie du *monos*, de l'exclusif, que les essais de vie en « communes » n'infirmant pas, bien au contraire³¹ ? Les pays et les cultures qui ne l'ont pas encore imposée ne s'orientent-elles pas vers l'institutionnalisation du statut monogame ? Et là où la polygamie est encore pratiquée, ne retrouve-t-on pas toujours la femme ou le couple privilégiés ? C'est un fait, on s'accorde à dire que la monogamie est la forme culturelle et éthique la meilleure qui permette l'épanouissement optimal du couple. Comment expliquer cette permanence de *l'homo matrimonialis* ?

Nous interrogeons deux types d'argumentations : l'apologétique bibliciste et ontologique.

1. Une argumentation bibliciste précaire

L'exigence monogame est un des piliers de la catéchèse

30. *Esprit*, 9/1972, *Une table ronde sur le mariage*, 195, 214 ; — revue *Ehe*, 1-2/1972, *Die Zukunft der Monogamie* ; — sur la valorisation du couple monogame par les jeunes, M. LOBROT, *La Libération sexuelle*, Paris, 1975, 195 ss.

31. H. RINGELING, *Theologie und Sexualität. Das private Verhalten als Thema der Sozialethik*, Gütersloh, 1968, 177 ss ; — H. ORENGA, « Ma grande famille ». *Esprit*, 3/1971, 451-482.

chrétienne du mariage. Celle-ci a prétendu la fonder sur certains textes bibliques³². Elle voulait par là attester que le statut conjugal monogame était de révélation divine, avait été institué par Dieu dès l'origine. Nous avons déjà dénoncé ce genre d'herméneutique archéologique. Or, il est notoire que les témoignages bibliques sont discordants. Car enfin, si Dieu avait voulu faire du statut monogame l'expression de sa volonté, aurait-il autorisé Abraham, David, Salomon et d'autres à pratiquer la polygamie³³? Les rédacteurs bibliques, qui savent bien que le Créateur a fait l'homme et la femme pour qu'ils deviennent une seule chair, parlent pourtant sans restriction des nombreuses femmes des patriarches!

Certes, il est très vraisemblable que la prédication de l'alliance entre Dieu et son peuple ait progressivement imposé la monogamie comme expression de la volonté de Dieu³⁴. Mais au temps de Jésus, le Talmud autorise la polygamie, même s'il ne la conseille pas. « Il est intéressant de constater que les talmudistes ne semblent pas avoir interprété les récits de la Genèse comme les actes fondateurs de la monogamie, ou plus précisément que, chez eux, cette interprétation est tardive », remarque G. Crespy³⁵. Les historiens montrent que le statut monogame n'est pas une création du christianisme, mais que celui-ci a sanctionné un état de fait trouvé dans le droit juif, romain et même indo-germanique³⁶. Ainsi les coutumes et les juridictions

32. Par exemple, l'expression « une seule chair », le Cantique des Cantiques, le 7^e commandement sur l'adultère, Ep 5 (la parabole de l'union Christ-Église), 1 Tm 3, 2 (l'évêque, mari d'une seule femme) ou encore 1 Th 4, 4 (vivre avec sa femme dans la sainteté). Mais cette mosaïque de textes ne dit explicitement rien sur l'obligation de vivre en institution monogame.

33. L'embarras des Pères et de la tradition est notoire. Luther fut aussi inquiet par l'absence de références scripturaires enjoignant la monogamie (O. LÄHTEEMÄKI, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku, 1955, 86 ss). Il a fini par autoriser le landgrave de Hesse à prendre une deuxième femme : l'Évangile ne l'interdit pas et il ne change rien à l'ordre de la vie profane (*Œuvres*, t. VIII, 108 s). K. BARTH fait des réserves sur les subtilités de Calvin (*D*, III/1, 41.3, 355).

34. H. RINGELING, *Theologie und Sexualität*, 252 s.

35. « Pour une théologie de la sexualité », 105. Voir aussi : A. COHEN, *Le Talmud*, Paris, 1933, 218; — E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, 103-105; — H. BALTENWEILER, *Die Ehe im NT*, 31 : en Israël, la polygamie n'était pas considérée comme illégitime, mais la monogamie était vraisemblablement dominante.

36. K. RITZER, « Droit civil et conception ecclésiastique du mariage en Occident », *Concilium*, 55/1970, 63; voir aussi E. HILLMANN, « Perspectives nouvelles sur la "polygynie" », *Concilium*, 33/1968, 164.

de l'époque ont pu fournir à la jeune Église « un point de départ pour développer un nouvel idéal matrimonial inspiré de la Révélation et de la philosophie »³⁷. Le christianisme a d'ailleurs concédé passablement d'exceptions au principe monogamique qu'il prétendait pourtant détenir de Dieu lui-même³⁸. On sait mieux aussi aujourd'hui comment l'ascétisme virginal des premiers chrétiens a déterminé le modèle du mariage monogamique. Inséré dans une théorie de la continence, celui-ci permettait de limiter au minimum l'érotisme des amants³⁹. Il devenait ainsi un bon stabilisateur de l'ordre social.

Ces constatations ne visent pas à discréditer le mariage monogame ni même l'affirmation qu'il correspondrait le mieux à la volonté de Dieu. On admettra même que l'ensemble des témoignages bibliques relatifs à la conjugalité seraient difficilement compréhensibles sans ce présupposé⁴⁰. Dans le contexte qui est présentement le nôtre, nous voulions simplement montrer que le recours à une lecture fondamentaliste de la Bible pour imposer la monogamie était inadéquat⁴¹. Non seulement parce que les références scripturaires sont loin d'être explicites et univoques, mais parce que, théologiquement, elles ne peuvent être comprises comme des lois morales objectives normatives.

2. Une réflexion ontologico-anthropologique

Plusieurs éthiciens, philosophes ou psychologues estiment que l'exigence monogamique est inscrite dans l'être même de l'homme, dans l'amour fidèle, voire dans le partage sexuel. Nous n'avons pas trouvé d'argumentation thématifiée systématique.

37. K. RITZER, art. cit., 64.

38. *Nouveau Livre de la foi*, 567.

39. M.-O. MÉTRAL, *Le Mariage*, 41 ss.

40. H. BALTENSWEILER, *op. cit.*, 28 s; — K. BARTH, *D.*, III/1, 41.3, 355; *D.*, III/4*, 54.1, 206.

41. La cause devrait être entendue. Ainsi H. BALTENSWEILER, *op. cit.*, 22. « Il n'est pas directement question de monogamie chez Paul; il reprend tout simplement la forme de mariage déjà fondamentale à son époque dans la société et la suppose comme allant de soi » (H.-D. WENDLAND, *Ethique du NT*, 92). De même l'expression « une seule chair » ne peut être considérée « comme la preuve d'un ordre monogamique posé par Dieu » (*Concilium*, 55/1977, éditorial de F. BÖCKLE ET TH. BEEMER; *ibid.*, K. BARTH, *D.*, III-1, 355).

mais les remarques sont faites comme en passant, souvent par des penseurs qui sont critiques à l'égard de l'ontologie. Cette argumentation est typique d'une volonté d'ancrer l'éthique dans les structures de la nature humaine. Ainsi E. Brunner affirmera que la monogamie est donnée avec la création et plus particulièrement dans la triade père-mère-enfant⁴². Le mariage monogamique correspond à l'essence de la personne et de la sexualité. Cette finalité se dégage de la créature telle que Dieu l'a voulue et sa déviation se manifeste toujours et partout en nostalgie de l'unique. Jésus n'a-t-il pas employé ce genre de réflexion (Mt 19, 4 ss)⁴³? H. Thielicke pense aussi que la visée monogamique est inscrite dans la nature humaine, et surtout dans la sexualité féminine⁴⁴: Après avoir bien parlé de la grâce de l'amour monogame, contesté que la monogamie soit un ordre naturel mais plutôt une conquête sociale, G. Crespy flirte cependant avec cette rhétorique lorsqu'il écrit: « Dans la volonté du Créateur, l'homme et la femme sont faits pour devenir le couple dans et par lequel se montrera son propre amour pour les hommes⁴⁵. » Ailleurs, il tentera de débrouiller la dialectique barthienne d'*ordo* et d'*ordinatio*⁴⁶. La monogamie réaliserait le commandement de Dieu « à la fois comme *réalité anthropologique fondamentale*, volonté de Dieu pour l'homme » et comme appropriation historique de ce commandement⁴⁷. L'intention monogame pourrait faire partie d'un « registre limité d'attitudes et de postures morales » qui sont peut-être « en relation avec un *ordre nécessaire* situé quelque part au carrefour du *biologique*, du *psychique* et du *spirituel* »⁴⁸. H. van Oyen pense aussi que l'exigence monogamique est proposée par la structure créationnelle; mais il ajoute que le rappel de cette norme est insuffisant et qu'il doit être inclus dans la reconnaissance

42. *Das Gebot und die Ordnungen*, Zurich, 1932, 326 ss.

43. *Dogmatique*, t. II, 35.

44. *Theol. Ethik*, III, al. 2 055, 2 044.

45. « Sur la grâce du mariage », 29 s, nous soulignons. Rappelons aussi le commentaire que P. BONNARD fait de Mt 19, 4-5 : « Par le fait que Dieu les a faits mâle et femelle, l'homme et la femme s'attacheront l'un à l'autre ; ils le peuvent et ils le doivent par la volonté du créateur inscrite dans leurs différences physiques » (Comment. *ad hoc*, p. 281 s).

46. *Introduction à l'éthique*, 103 ss.

47. *Ibid.* ; nous soulignons.

48. « Que peut être aujourd'hui la morale chrétienne ? » 464 ; nous soulignons.

réci-proque des époux d'être l'un pour l'autre des partenaires unis pour la vie⁴⁹. K. Barth emploie également un langage qui pourrait être équivoque : « Le mariage est par essence monogamique⁵⁰. » Mais il précise que si l'amour et l'essence du mariage exigent la monogamie, c'est « à condition qu'il s'agisse de l'amour et du mariage placés sous le commandement de Dieu »⁵¹. On pourrait aisément multiplier des citations de ce genre qui attestent le souci de fonder la morale dans l'être. *Agere sequitur esse*.

Dans ce contexte, on peut aussi reprendre les affirmations des ethnologues qui prétendent que c'est la monogamie qui est originaire, et non la polygamie⁵². Les psychologues aussi enseignent que tout couple authentique veut durer, et cela indépendamment de toute considération morale ou religieuse. S'il en est ainsi, c'est parce que cette espérance de durer est « inscrite dans la constitution de tout couple, par la nature même des dynamismes de l'amour »⁵³.

Nous le voyons, nous sommes ici dans la droite ligne du droit naturel. On s'efforce de fonder l'exigence monogame dans l'objectivité du donné créaturel : la polarité sexuelle orientée vers la création d'un couple durable. Tout en acceptant la part vraisemblable de vérité que comporte cette réflexion, nous l'amenderons de la manière suivante. Il nous paraît évident qu'aucun argument, qu'il soit d'ordre biblique, psychologique, socio-économique ou ontologique, ne peut imposer la monogamie. L'exigence monogamique ne devient véritablement morale et « objective » que lorsque le couple la fait sienne en l'enracinant dans son amour qu'il a décidé de vouloir fidèle. Ce n'est pas l'institution monogamique qui est fondement de l'amour conjugal, mais l'inverse. Sur ce point, l'argumentation de F. Engels nous paraît pertinente, qui distingue entre l'institu-

49. H. VAN OYEN, *Liebe und Ehe*, 78 s.

50. *D.*, III/4*, 54.1, 202.

51. *Ibid.*, 204. Ce commandement est celui du Dieu miséricordieux qui élit librement. C'est dans ce contexte seulement que le mariage peut être exclusif et monogamique (205).

52. G. BAUMERT, art. « Ehe, IV Soziologisch », *RGG*, 11, 323 ; — E. BRUNNER, *Das Gebot...*, 326 s. — H. BALTENSWEILER remarque que pour le rédacteur jahviste de Gn 2, 24, la monogamie semble avoir été la forme dominante du mariage (*Die Ehe im NT*, 22, 27-31).

53. B. MULDWORF, *L'Adultère*, 180.

tion *historique* de la monogamie (qui a donné le « mariage bourgeois ») et la vie monogame *vraie*, qui est liberté d'aimer⁵⁴. Mais nous ne sommes plus alors dans le registre d'une argumentation bibliciste, socio-économiste marxiste ou anthropologico-ontologique, mais dans celui de la vocation et de la responsabilité amoureuses.

II. L'ENFANT, SIGNE OBJECTIF DE LA CONJUGALITÉ

Nous parlons ici de l'enfant non seulement parce que la tradition chrétienne a fait de la procréation la fin première du mariage, mais aussi parce que ce devoir prétend s'appuyer sur la disposition naturelle de la polarité sexuelle. De plus l'enfant est communément considéré comme le signe visible, objectif qu'un homme et une femme ont eu des relations sexuelles exprimant — on aimerait pouvoir dire : toujours ! — l'amour de leur couple. On peut dire que c'est par la naissance d'un enfant qu'un mariage entre véritablement en histoire, en institution. En ce sens, la marque sociale du mariage est moins le contrat ou la cérémonie religieuse que l'enfant. Celui-ci stabilise, normalise et moralise le couple. Ainsi voit-on très souvent des couples informels faire légaliser leur union lorsqu'un enfant s'annonce ou vient au monde.

Cependant, l'enseignement théologique classique et l'argumentation psychologique qui le soutenait ont considérablement évolué. L'enfant est moins considéré aujourd'hui en fonction du mariage institutionnel que pour lui-même. Nous rappellerons brièvement ce parcours.

A) Quelques données bibliques

La catéchèse chrétienne a non seulement fait de la procréation un devoir naturel et nécessaire, mais elle a prétendu l'identifier

⁵⁴. *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, 1948 (trad. Bracke sur la 4^e éd. allemande de 1891), 81 ss.

à la volonté de Dieu, attestée par certains textes bibliques. Qu'en est-il réellement ?

1. Dans l'Ancien Testament

Dans son ensemble, l'Ancien Testament développe une perspective nataliste : les enfants sont une richesse, une bénédiction et une promesse d'avenir. L'enchaînement des générations, porteuses de la Parole de Dieu, est capital. Si les rédacteurs vétéro-testamentaires reprennent ici les idées des cultures ambiantes, il les réinterprètent dans une perspective théologique et sotériologique spécifique.

Plusieurs institutions, qui pourraient aujourd'hui faire problème pour nous, doivent être comprises à partir de ce primat accordé à la procréation. Ainsi le *concubinat* est légal parce qu'il permet d'assurer une descendance (Gn 16, 1-3 ; 30, 3-12). Le *lévirat* également, qui fait un devoir au beau-frère de donner un enfant mâle à une belle-sœur veuve⁵⁵. Cette coutume est encore vivante du temps de Jésus⁵⁶. Il en est de même de l'acceptation de la *polygamie*, dont nous avons vu qu'elle n'était pas explicitement condamnée dans la Bible. S'il en est ainsi, c'est que la sexualité est tout entière ordonnée à la procréation : il convient d'assurer la succession des générations et permettre ainsi à la promesse messianique de s'accomplir.

La tradition chrétienne s'est appuyée sur l'exhortation de Gn 1, 28 « Soyez féconds et prolifiques », pour justifier l'impératif d'avoir des enfants⁵⁷. Cette interprétation, défendue encore aujourd'hui par le magistère, marque toujours fortement la sensibilité occidentale, chrétienne ou non. Est-elle légitime ?

Les exégètes contemporains nous invitent à comprendre ce texte avant tout comme une *bénédiction* liée au don de la vie, et

55. Gn 38 : Rt 4 : Dt 25, 5-10. Mais Lv 18, 16 et 20, 21 condamnent le lévirat au nom d'une discipline relative, semble-t-il, au respect de l'union conjugale.

56. P. BONNARD, Comment. ad Mt 22, 24, p. 325.

57. Ainsi l'exégète protestant W. ZIMMERLI : « *Eine Ehe, die das Kind abwehrt, ist eine Verhöhnung der göttlichen Ordnung* », *1 Mose 1-11. Die Urgeschichte*. Zurich, 1943, 93. — De même le dogmaticien luthérien P. ALTHAUS et le réformé H. LEENHARDT. K. BARTH, réagit contre ces interprétations (*D.*, III/4*, 54.1. 195 ss).

non comme un devoir⁵⁸. Elle reprend d'ailleurs celle adressée préalablement aux animaux (v. 22), mais vise maintenant le couple humain. Au niveau de cette première lecture, il n'y a pas de différence entre sexualité humaine et animale. L'écart apparaît cependant par le fait que la bénédiction concerne ici le couple homme et femme, considéré comme image de Dieu (1, 27). Participer à l'œuvre créatrice de Dieu en perpétuant la vie humaine, c'est le privilège, la bénédiction promise au couple. « Devenir féconde, créatrice de vie comme Dieu l'a été, c'est peut-être, si l'on ne limite pas cette fécondité à une évaluation quantitative, ni charnelle, la plus grande promesse qui soit faite à la nature humaine. Car la fécondité, c'est l'expérience interne de la bonté de la création, l'accroissement de l'horizon, la maturation de l'être, la capacité d'aller en avant, la fin de l'angoisse, le terme de l'amour⁵⁹. » Le lyrisme correspond bien ici à cette exhortation de la Genèse.

Concernant la différence des deux bénédictions (aux animaux, v. 22, au couple hétéro-sexuel, v. 27-28), on a noté : 1° la formule personnelle d'introduction : « Dieu leur dit », qui met l'accent sur la responsabilité et non sur l'automatisme de l'instinct sexuel ; 2° la mention « selon leur espèce » qui apparaît sept fois en Gn 1, n'est plus employée pour l'homme, qui est interpellé comme être singulier. La bénédiction semble donc moins porter sur la sexualité et le devoir de procréer que sur la possibilité de collaborer à l'œuvre de Dieu.

Dans la perspective qui vient d'être esquissée, avoir des enfants n'est pas une fin en soi, mais un moyen de donner une histoire, une durée (par l'enchaînement des générations), un espace universel à l'interpellation salutaire de la Parole qui culminera dans l'incarnation de l'enfant Messie. Cette bénédiction devient ainsi l'expression d'une promesse et d'une espérance⁶⁰.

58. C. WESTERMANN, *Genesis*, 221, ad Gn 1, 28 ; — K. BARTH, *D.*, III/1, 41.2. 190 s.

59. A. DUMAS, *Le Contrôle des naissances. Opinions protestantes*, Paris, 1965, 102.

60. Rappelons encore que ce texte sacerdotal est rédigé vers le VI^e s., c'est-à-dire au temps de l'exil d'Israël à Babylone. Le petit reste de ce peuple peut recourir à cette bénédiction comme une promesse pour son avenir. Il a donc une visée plus sotériologique qu'anthropologique.

On notera pour finir que c'est plutôt le paradigme de la différenciation sexuelle qui est institué et béni en Gn 1, 28 et non le devoir de procréation⁶¹. S'il en est bien ainsi, il conviendrait de mieux situer et interpréter ce texte dans les liturgies du mariage en particulier.

2. Le silence du Nouveau Testament

Dans le NT, la perspective nataliste est estompée. Le problème est maintenant différent : Jésus-Christ, l'enfant Messie est né. La nécessité d'avoir des enfants et d'assurer le relais des générations n'est plus une exigence théologique. On a pu parler d'un « curieux effacement de la fécondité » dans le Nouveau Testament⁶².

Argumentant dans un chapitre consacré à la limitation des naissances, K. Barth écrit que l'exhortation de la Genèse « a cessé d'être un commandement absolu *post Christum natum* »⁶³. Les parents sans enfant n'ont donc plus à se tourmenter « puisque l'enfant dont tout dépend est né aussi pour eux »⁶⁴. Bref, la question de la descendance a perdu de son importance, elle devient l'objet du désir parental ; elle ne fait plus partie de l'esse du mariage, mais de son *bene esse*. Le silence presque total du NT sur le devoir de procréation est un trait spécifique de l'éthique néotestamentaire⁶⁵. Ajoutons encore que la foi en la résurrection enlèvera à l'Église la hantise d'assurer son avenir par une descendance physique : le nouveau peuple de Dieu n'est plus caractérisé par l'appartenance à une race, mais par la

61. Dans le texte jahviste parallèle et plus ancien (Gn 2, 18-24), il n'est pas parlé d'enfants ni du devoir de procréer.

62. P. GRELOT, *Le Couple humain dans l'Écriture*, Paris, 1962, 100. Si l'affirmation a été biffée pour la réédition de 1964, le fait n'en demeure pas moins. Le document catholique sur la sexualité conclut de même : « Le Nouveau Testament, qui demande de ne pas absolutiser le lien à l'enfant (Mt 10, 37), se contente de donner des directives de morale familiale, mais ne dit rien quant à la dimension de la famille. Cette responsabilité revient aux parents » (*Sexualité et vie chrétienne*, 49 ; nous avons souligné).

63. *D.*, III/4*, 54.2, 277.

64. *Ibid.*, 276.

65. Exceptions : 1 Tm 2, 15, la femme sera sauvée par sa maternité ; l'apôtre polémique vraisemblablement contre ceux qui proscrivent le mariage ; 1 Tm 5.14, les jeunes veuves doivent se remarier pour avoir des enfants.

nouvelle naissance engendrée par l'Esprit. Dans ce contexte, l'Évangile provoquera paradoxalement une relativisation de tous les liens familiaux⁶⁶, et la revalorisation du célibat⁶⁷.

Concluons après ce bref survol de quelques textes bibliques souvent cités. Il ne nous paraît pas possible de déduire l'impératif éthique de la procréation de l'Ancien et du Nouveau Testament. Et pourtant, la tradition chrétienne a développé toute une argumentation qui faisait de la fécondité physique la fin première du mariage. Il convient de la rappeler, tant cette idée est encore ancrée dans le conscient et l'inconscient de nos contemporains.

B) La tradition chrétienne

Le caractère objectif et institutionnel du mariage a certainement été renforcé par la reprise de la ligne nataliste vétérotestamentaire. Elle est d'ailleurs aussi celle des cultures ambiantes. « Pour toute la théologie classique, la procréation est la fin primaire du mariage et règle sa moralité. Or, cette idée ne vient pas expressément de la Révélation », écrit J. Moingt⁶⁸. Alors, pourquoi cette déviation ? Pourquoi cette insistance sur le devoir de fécondité ? Avant de fournir des éléments de réponse, produisons quelques textes patristiques.

Clément d'Alexandrie pose le principe : nous ne devons rien faire sous l'empire du désir, mais seulement de la nécessité. D'où l'argumentation suivante relative à l'acte sexuel : « Nous ne sommes pas enfants du désir, mais de la volonté. Celui qui est marié pour avoir des enfants doit encore pratiquer la continence au point d'aimer sa femme, sans plus la désirer, et de procréer selon une volonté chaste et tempérante⁶⁹. » S. Augustin : « L'acte sexuel nécessaire pour engendrer est exempt de faute, il est le but

66. Lc 12, 52 ; 14, 26 ; Mt 10, 34 s.

67. Pour le monde grec et juif, le célibat féminin était quasi infamant. J.-F. COLLANGE, *De Jésus à Paul : l'éthique du Nouveau Testament*, Genève, 1980, 282 ; — K. BARTH, *D.*, III/4*, 149 ss ; — M. THURIAN, *Mariage et célibat*, Neuchâtel, 1955.

68. « Le Mariage des chrétiens », 235.

69. *Les Stromates*, III, 1-8. Texte in *Le Mariage dans l'Église ancienne* (Lettres chrétiennes, 13), 156.

du mariage. Celui qui passe outre à cette fin n'obéit plus à la raison mais à sa passion⁷⁰. » Pourtant l'acte sexuel conjugal sans intention de procréation est excusé s'il empêche la débauche extra-conjugale. Car en tout il faut préférer « les choses du mariage à celles qui n'en sont pas »⁷¹. C'est ainsi que le *matrimonium* peut tirer parti de l'instinct libidinal irrationnel : « Autre vertu du mariage, il réduit la fougue de la jeunesse, qui est parfois du dévergondage, à servir une cause honorable : la procréation ; le lien nuptial tire ainsi bon parti d'un instinct corrupteur. D'ailleurs, le désir s'assagit, il brûle, mais sous le voile de la pudeur ; la pensée de l'enfant l'apaise. A sa brûlante allégresse se mêle un sentiment plus grave : en s'unissant, l'homme et la femme songent qu'ils deviennent père et mère⁷². » S. Augustin est d'ailleurs gêné par le silence de Paul sur le devoir de fécondité (1 Co 7, 4-6). Il commente : « Cette parole exige des époux qu'ils ne refusent point l'un à l'autre, ni le mari à la femme, ni la femme au mari, des plaisirs qui, loin de viser à la procréation, ne cherchent qu'à assouvir leurs désirs. Ainsi, ils ne succomberont pas à d'abjectes corruptions, pièges que le démon tend à l'intempérance des deux époux ou d'un seul. L'union d'époux qui veulent procréer n'est pas un péché. Sert-elle à contenter les sens ? Dans le lit de l'époux, elle est au moins une preuve de fidélité : le mal n'est pas grand, tandis qu'adultère ou fornication en font un péché mortel. Mais l'abstinence dépasse les rapports conjugaux qui ont pour but la génération⁷³. »

On pourrait citer quantité d'autres textes patristiques qui sont à l'origine d'une tradition chrétienne qui a fait de la procréation le but premier du mariage. On a relevé l'influence de la philosophie stoïcienne sur cette argumentation. On a aussi expliqué cette méfiance envers la sexualité, même conjugale, par la nécessité pastorale de lutter contre le laxisme des mœurs sexuelles païennes. Peu importe ici. Explication ne fait pas

70. « Le bien du mariage », *ibid.*, 176.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, 166. C'est pourquoi l'apôtre recommande quand même de se marier ; son indulgence s'applique « aux étreintes démentes qui n'ont pas pour seul objet la procréation et parfois même n'y visent pas du tout », 175.

73. *Ibid.*

nécessairement justification. L'étonnant est que cette rhétorique ait été reprise et enseignée jusqu'en notre temps⁷⁴, accréditant une typologie des rôles et du couple qui nous conditionne encore considérablement : priorité de la dyade parentale sur le couple conjugal, résistance aux méthodes contraceptives, suspicion du plaisir érotique, éloge de la famille nombreuse, attitude négative envers la célibataire, etc. Nous reprendrons le thème plus loin⁷⁵.

Pour l'instant, nous retenons ceci. La clé de l'argumentation nous semble être une fois de plus *la peur de la sexualité féminine, de l'irrationnel du désir et du plaisir amoureux*. Mais comme les rapports sexuels sont une donnée fondamentale de l'existence humaine, il faut bien les tolérer et les accepter. C'est pourquoi juristes et théologiens vont leur donner une raison morale en les limitant au couple institutionnel et en leur conférant un rôle instrumental. Cette légitimation, c'est l'enfant. D'où ce primat accordé à la procréation et cette mise entre parenthèses de la *libido* considérée non seulement comme un défaut, mais encore une faiblesse et une maladie⁷⁶. L'apôtre Paul fournira la référence sacrée : il vaut mieux se marier que brûler (1 Co 7, 9). Le mariage, remède à la concupiscence, mise en raison du désordre amoureux !

S'appuyant sur une philosophie qui prétendait fonder la morale sur des lois naturelles, suspectant l'usage de la sexualité jusque dans le couple légitime, la tradition chrétienne naissante va chercher et trouver une légitimité au désir érotique en l'ordonnant à une fin acceptable : la procréation. Tel est notre héritage. Nous en vivons encore, bien que les théologiens contemporains s'en distancient de plus en plus.

74. Par exemple à Vatican II. « C'est par sa nature même que l'institution du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation... Le mariage et l'amour conjugal sont d'eux-mêmes ordonnés à la procréation et à l'éducation » (*Gaudium et Spes*, n° 48.1 et 50.1). « D'où vient cette insistance, répétée et presque morbide, à justifier l'acte conjugal uniquement par la finalité de procréation ? Nous croyons qu'elle vient en grande partie du stoïcisme. La justification de l'acte conjugal par la seule procréation n'est pas une doctrine fondée sur la Bible » (M. VIDAL, « Sexualité et christianisme. Du conflit à la réconciliation », *Concilium*, 109/1975, 75).

75. Chap. VI, I « Le droit au plaisir ».

76. J.E. KERNS, *Les chrétiens, le mariage et la sexualité*, Évolution historique des attitudes chrétiennes envers la vie sexuelle et la sainteté dans le mariage, Paris, 1966, 89.

C) L'éthique contemporaine

Dans son expression officielle, l'Église catholique romaine n'a pas encore abandonné l'ordre traditionnel des fins du mariage, qui accorde une place privilégiée, sinon première, à la procréation. Avec nuances, certes, elle maintient que l'institution du mariage et l'amour conjugal « sont ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants dans lesquels ils trouvent leur couronnement »⁷⁷. L'amour ne s'achève pas dans le couple, mais dans le don de la vie. Dans cette optique, un mariage sans enfant ne garde toute sa valeur que si vraiment la procréation est objectivement impossible. Le couple est alors invité à mettre sa disponibilité au service des autres. Le Magistère estime donc toujours que la procréation est un critère objectif inscrit « dans l'être de l'homme et de la femme comme dans le dynamisme de la communion sexuelle »⁷⁸. C'est pourquoi utiliser des méthodes contraceptives qui font obstacle à cette intentionnalité naturelle est « un langage objectivement contradictoire ». Ceux qui agissent ainsi « se comportent en "arbitres" du dessein de Dieu ; ils "manipulent" et avilissent la sexualité humaine et, avec elle, leur propre personne et celle du conjoint en altérant la valeur de la donation "totale"... ; il en découle non seulement le refus positif de l'ouverture à la vie, mais aussi une falsification de la vérité intérieure de l'amour conjugal, appelé à être un don de la personne toute entière »⁷⁹. On aura noté que l'argumentation de type « droit naturel » est toujours présente, avec sa forte connotation de recherche d'objectivité.

Cette position officielle est fortement interpellée par les philosophes et théologiens catholiques eux-mêmes⁸⁰. Ils effacent progressivement les concepts discutés et discutables de « nature »

77. JEAN-PAUL II, *Les Tâches de la famille chrétienne*, n° 14, p. 51 s. D. BONHŒFFER écrit également : « En procréant, l'homme entre dans la volonté du Créateur. Par le mariage, deux hommes sont créés pour la glorification et le service de Jésus-Christ, et pour l'accroissement de son règne » (*Ethique*, 169).

78. Id., *ibid.*, n° 32, p. 84.

79. Id., *ibid.*, Pour l'exposé de cette position classique, cf. P. ADNÈS, *Le Mariage*, 118 ss. Cependant, le catéchisme romain de 1566, issu du concile de Trente, n'avait pas dogmatisé sur ce point. Il proposait même l'ordre « protestant » : aide mutuelle des époux, et ensuite accroissement de l'humanité.

80. *Supra*, chap. III, I. B « Ambiguïté de la notion de nature ».

et de « procréation », ce dernier étant notamment remplacé par celui de *fécondité*. « C'est la fécondité qui juge la procréation et non la procréation qui mesure la fécondité », note A. Desserprit⁸¹. Les idées existentialistes et personalistes, l'importance accordée à l'amour et au plaisir conjugal, le contrôle de la fécondité, mais aussi la menace d'une démographie croissante, les exigences de l'éducation moderne, obligent à réévaluer ce signe objectif du mariage, cette classique justification de la sexualité conjugale. Le rapport du mariage à la procréation s'est modifié, écrit J. Moingt, parce que « la conscience éthique, de nos jours, ne fonde plus le mariage sur cette finalité biologique, mais sur l'amour et le bonheur des époux »⁸². La théologie protestante, beaucoup moins liée à une éthique déduite de l'idée de nature (elle privilégie l'idée de réponse personnelle à l'interpellation de la Parole de Dieu), n'est pas entrée dans la hiérarchie traditionnelle des fins du mariage. Ou plus justement, elle a privilégié une autre séquence qui fait avant tout de la sexualité un moyen expressif et communial de l'amour conjugal⁸³. « Il est donc clair, écrit E. Fuchs, qu'on ne saurait faire de l'enfant le but premier de la relation entre l'homme et la femme, et encore moins sa seule justification. Pour que l'enfant soit, il faut qu'il puisse symboliser l'alliance échangée entre ses parents⁸⁴. » La différence des argumentations est sensible.

Mais voici déjà que se constitue une autre morale objective, provoquée par ces syndromes que nous avons dits : surpopulation et angoisse devant l'avenir. L'enseignement traditionnel sur les « lois naturelles », l'intentionnalité de fécondité inscrite dans la polarité sexuelle, le problème de la hiérarchie des fins du mariage, tout cela devient comme anachronique, inadéquat. Pour de nombreux couples, la question est désormais celle-ci : a-t-on le droit de faire naître des enfants dans le monde absurde et menacé que nous connaissons ? L'interroga-

81. *Le Mariage, un sacrement*, 128. De même A. DUMAS, *Le Contrôle des naissances*, 102.

82. « Le Mariage des chrétiens », 238.

83. « Parce qu'elles concernent la personnalité tout entière, les relations sexuelles ont une double dimension de relation et de procréation » (*La Sexualité. Pour une réflexion chrétienne*, 43).

84. *Le Désir et la tendresse*, 188.

tion n'est pas théorique, elle préoccupe beaucoup d'hommes et de femmes de ce temps.

Ainsi, la polarisation traditionnelle sur l'enfant et la famille s'est considérablement affaiblie. Jusqu'à plus ample informé, le désir de l'enfant demeure inscrit dans le conscient et l'inconscient de la grande majorité des couples. Lorsqu'elle est le fruit d'un amour partagé, une naissance sera toujours accueillie comme un don, une merveille (mais la naissance d'enfants mal formés, handicapés ?). Mais la fécondité n'est plus une obligation automatique liée aux relations sexuelles ; celles-ci peuvent être vécues gratuitement, comprises et voulues comme expression de la reconnaissance mutuelle d'un homme et d'une femme, de création « poétique » et « esthétique ». Quête d'un plaisir si possible réciproque, fête des sens, petit bonheur d'un instant de plénitude. Conjugaison du désir et de la tendresse. Le philosophe catholique A. Desserprit le dit bien : « Se faire l'un par l'autre, advenir à une part de soi inaccessible par soi (et faire advenir l'autre à lui-même), tel est un des rôles fondamentaux de la sexualité. Et cela est bon. C'est une bénédiction, en ce sens que de cette réalité on peut dire du bien (même s'il n'en advient pas que du bien). Le plaisir dans la sexualité humaine n'est pas à considérer uniquement comme celui de l'instinct de reproduction (est-il même cela ?), mais comme la jouissance d'avoir accès à soi, dans son corps, par l'autre qui se donne dans son corps⁸⁵. »

L'éthique chrétienne passe donc d'une morale biologico-naturaliste à une compréhension plus personnaliste de la sexualité. C'est pourquoi elle propose maintenant le concept de *parenté responsable*⁸⁶. Si l'on veut encore parler d'objectivité, c'est celle d'un regard et d'un discernement qui veut considérer l'ensemble des données : affectives, socio-économiques, démographiques, spirituelles. L'enfant n'est plus un moyen de justifier et de moraliser un mariage, mais il exprime le désir

85. *Le Mariage, un sacrement*, 114.

86. Cf. A. DUMAS, *Le Contrôle des naissances*, 129 ss. De même des théologiens catholiques : « Il appartient aux conjoints eux-mêmes d'appliquer des critères objectifs eu égard à leur situation concrète, en évitant le pur arbitraire dans la formation de leur jugement » (*Contrôle des naissances. Le dossier de Rome*, 146). Ce rapport de majorité ne fut (malheureusement) pas suivi. Voir la position plus nuancée du document *Sexualité et vie chrétienne*, 27 s, 49.

concerté et réfléchi du couple. Non plus naturalisation de la sexualité, mais humanisation. Ce déplacement des points de vues et des valeurs va provoquer un renouvellement de la perception et de la justification de l'institution du mariage. Il va la rendre plus relative et aussi plus fragile.

III. LE MARIAGE EST-IL UN SACREMENT ?

Nous venons de rappeler que l'intention de conjugalité était en quelque sorte inscrite dans l'anthropologie sexuelle de l'humanité et que ce désir de l'autre était universel. Le croyant confesse que cette disposition créaturelle vient de Dieu. Il ne sacralise pourtant pas le mariage, qui reste une réalité terrestre et profane. Nous avons aussi discuté la thèse qui voudrait justifier la sexualité conjugale par le devoir de procréation, et les deux conséquences éthiques (désir relationnel, procréation) qui illustrent la quête d'une moralité objective. Nous examinons maintenant une déduction dogmatique importante : une tradition théologico-juridique tardive a fait du mariage de deux baptisés un sacrement. Dès la Réforme, les protestants ont récusé cette manière de voir : le mariage n'est pas un sacrement. Nous pourrions donc simplement enregistrer ce refus et poursuivre notre chemin. Nous nous arrêterons cependant et consacrerons une réflexion quelque peu approfondie à cette problématique.

Nous abordons la question du sacrement dans cette section consacrée au pôle objectif de la morale parce que les références sacramentaires se situent essentiellement dans le cadre d'une théologie de la création et qu'appliquées à l'institution du mariage elles lui confèrent une objectivité et une indissolubilité radicales⁸⁷.

87. Nous renvoyons ici à l'ouvrage collectif *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien* (Louvain, 1979), qui contient des études de Ph. Delhaye, W. Ernst, K. Lehmann, C. Caffara, E. Hamel et G. Martelet. On y présente une défense traditionnelle nuancée et renouvelée de la théologie du mariage-sacrement dans laquelle il apparaît bien qu'elle est construite sur la dialectique création-rédemption, la première réalité étant ordonnée à la seconde. Car tout a été créé par le Christ, qui est en conséquence la révélation du sens de toute la création, donc aussi du mariage. « Dans la question de la sacramentalité du mariage, la donnée fondamentale est qu'il y a unité entre l'ordre de la création et celui de la rédemption » (192) ; voir aussi 269 ss.

L'« élévation » du mariage au rang de sacrement a fortement influencé la théologie chrétienne de l'institution matrimoniale. Elle est devenue, on le sait, une pierre d'achoppement entre protestants et catholiques⁸⁸. Une raison supplémentaire d'aborder ce thème œcuménique.

Afin de maintenir le *ductus* de notre réflexion, nous ne retiendrons ici que quelques points utiles dans une problématique complexe, interrogée également par un nombre croissant de théologiens catholiques.

A) Bref rappel historique

1. Genèse du mariage-sacrement

On sait que le NT n'emploie pas le terme « sacrement », qu'il ne propose pas de théologie sacramentaire élaborée, qu'il ne compare ni ne systématise les deux rites de la cène et du baptême. Il n'est donc pas non plus question de sacrement de mariage. Ce point est désormais acquis par les théologiens catholiques romains eux-mêmes. L'élaboration du septénaire est tardive (XII^e siècle). Le mariage y fut difficilement intégré⁸⁹. L'argumentation traditionnelle visant à légitimer le mariage-sacrement varie selon les époques et apparaît complexe et nuancée. Il est difficile de préciser les raisons qui ont permis de passer d'une notion religieuse du mariage à celle classique de sacrement. S'appuyant sur une philosophie de type platonicien, théologiens et juristes ont vraisemblablement fait un rapprochement entre le signe et son pouvoir signifiant ; ils ont invoqué Ep 5, 32 pour fonder l'exigence éthique d'indissolubilité⁹⁰ ; ils ont considéré le mariage en fonction du baptême des conjoints et surtout, ils ont raisonné par analogie aux autres sacrements. La logique exigeait en effet que tous les sacrements répondissent à

88. Cf. *Nouveau Livre de la foi*, 357, 560 ss.

89. Voir notre article « Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien ».

90. « Quand Dieu donne un pouvoir et une faculté, il donne en même temps les secours nécessaires au bon emploi de ce pouvoir » (S. THOMAS, *Supplément*, q. 42, a. 3).

une même définition. S. Thomas dira par exemple : « Dans la définition des sacrements, on déclare qu'ils sont causes de la grâce. Le mariage étant un sacrement, devient donc cause de grâce⁹¹. » Au début du XIII^e siècle, on trouve encore trois opinions : le mariage ne confère pas la grâce, il est un remède, il confère la grâce. Pour Albert le Grand et S. Thomas, la réponse la plus probable est la dernière⁹².

P. Lombard est probablement le premier théologien à inclure le mariage dans le septénaire. Il ne lui accorde d'ailleurs qu'une fonction médicinale : il est remède contre la concupiscence⁹³. Au plan des déclarations conciliaires, c'est vraisemblablement lors d'un synode local à Vérone (1184) que le mariage fut appelé pour la première fois un sacrement, *sans qu'une définition n'ait d'ailleurs été donnée*. Le concile de Lyon (1274) citera explicitement le mariage dans le septénaire⁹⁴. G. le Bras note que « tous les commentateurs des Sentences ont fort à faire pour réfuter les objections par lesquelles on essaie ou l'on serait tenté d'écarter le mariage de la liste des sept sacrements »⁹⁵. Le concile de Florence (1438-1445), en son décret *Pro Armenis*, reprenant l'enseignement de S. Thomas, sanctionne le septénaire face aux Orientaux et précise la doctrine du mariage. Le concile de Trente reproduit cette catéchèse sans chercher à la justifier⁹⁶. Le premier canon de la 7^e session consacrée aux sacrements dira : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il y en a plus ou moins de sept, savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage ; ou que quelqu'un de ces sept n'est pas proprement et véritablement un sacrement, qu'il soit anathème⁹⁷. » Ce canon, comme le 7^e consacré à l'indissolubilité, était manifestement dirigé contre les protestants.

91. *Id.*, *loc. cit.*

92. *Id.*, *Hoc probabilius* : qui a les meilleures raisons.

93. *DTC*, XIV/1, 548.

94. Sur les premiers documents officiels, *DTC*, XIV/1, 548 ss ; IX/2, 2 196 ss.

95. *DTC*, IX/2, 2 218.

96. Le concile Vatican II fera de même (*Gaudium et Spes*, 48.2).

97. Voir les textes des canons in *DTC*, XIV/1, 603 ss.

2. La Réforme opère une réduction sacramentelle

La Réforme définit le sacrement comme un rite institué par le Christ, auquel est attachée une promesse⁹⁸. Or, seuls le baptême et la cène répondent à cette définition. Les Réformateurs admettraient éventuellement que d'autres actions liturgiques soient appelées «sacrements», mais à condition qu'on les distingue des deux sacrements fondamentaux, *communs à toute l'Église*. «Ce n'est pas que je condamne les sept sacrements, écrit Luther, mais je nie qu'ils soient attestés par l'Écriture... Nous cherchons les sacrements d'institution divine⁹⁹.» Le Réformateur allemand concéderait que l'on appelât le mariage un sacrement si l'on convient que cette appellation est une «invention» de l'Église et que l'on ne cherche pas à la fonder dans l'Écriture. Il faudrait alors supporter cette ignorance «en toute charité, comme d'ailleurs dans l'Église sont aussi tolérés beaucoup d'autres résultats de la faiblesse et de l'ignorance, tant qu'ils ne mettent pas en question la foi ni l'Écriture sainte»¹⁰⁰.

Calvin et le protestantisme réformé seront moins hésitants que Luther quant au nombre des sacrements. Cela provient essentiellement d'une systématisation plus poussée du signe sacramentel. Mais le raisonnement est le même. Calvin, par exemple, serait aussi d'accord d'appeler l'imposition des mains un sacrement, mais il ne faudrait pas alors le compter comme un sacrement majeur «donné pour l'usage commun de toute l'Église»¹⁰¹. Le baptême et la cène suffisent.

Au fond, ce que visent les Réformateurs, c'est la *prétention* de l'Église romaine de prendre la place de Dieu en exerçant un impérialisme ecclésiastique et sacramentel visant à contrôler toute l'existence humaine¹⁰². D'où la riposte du concile de Trente. E. Schillebeeckx voit certainement juste lorsqu'il écrit :

98. LUTHER, *De la captivité babylonienne de l'Église*, Œuvres, II, 244 s. Le Réformateur accepterait éventuellement de faire aussi de la pénitence un sacrement (*ibid.*, 258). — De même CALVIN, *Institution*, IV, 19. 1, 3, 34.

99. *Id.*, *ibid.*, 231.

100. *Id.*, *ibid.*, 235. Sur les variations de Luther et du luthéranisme, voir H. DOMBOIS, *Das Recht der Gnade*, Witten, 1961, 444 ss.

101. *Inst.*, IV.14, 20; 18, 20. Calvin se réfère d'ailleurs à S. Augustin (*Inst.*, IV.19. 3).

102. LUTHER, *De captivitate*, 244, 257; — CALVIN, *Inst.*, IV. 19.2.

« La réaction de la Réforme refusant d'accepter la sacramentalité du mariage n'était pas, si on veut aller au fond des choses, une négation du caractère sacré de la vie conjugale, mais plutôt une protestation contre l'extension de la juridiction ecclésiastique en une matière qu'on croyait être essentiellement séculière, tout en admettant qu'il fallait la vivre dans le Seigneur ¹⁰³. »

Ainsi, la critique du sacrement de mariage menée par les Réformateurs — et avant eux, notamment par l'humaniste Erasme — s'origine dans la revendication passionnée, typique du xvr^e siècle, de la *liberté* et de la *responsabilité de la conscience morale*. Ce faisant, la Réforme revalorisait l'aspect spécifiquement éthique du mariage ¹⁰⁴.

D'une manière générale et quasi constante, la théologie protestante conteste que le mariage soit un sacrement au même titre que le sont le baptême et la cène. Cependant, par-delà la rhétorique technique employée par le catholicisme officiel, les protestants retrouvent assez bien ce qu'ils appellent la spiritualité du mariage ¹⁰⁵.

B) Réflexion critique sur le donné historique

L'élaboration de la théologie sacramentaire en général, celle du sacrement de mariage en particulier, fut complexe et contestée.

1. La doctrine du mariage-sacrement fait difficulté

Dès le xii^e siècle, des objections sont faites à l'élévation du

103. *Le Mariage*, 277 ; même appréciation chez E. FUCHS, *Le désir et la tendresse*, 134 ss.

104. « A la grâce *ex opere operato* du sacrement doit succéder la grâce active et libératrice de Dieu suscitant avec la foi la responsabilité du croyant » (E. FUCHS, *op. cit.*, 139).

105. Cf. *La Théologie du mariage et les problèmes des mariages mixtes*. Dialogue entre la Fédération luthérienne mondiale, l'Alliance réformée mondiale et le Secrétariat pour l'unité des chrétiens de l'Église catholique romaine, 1971-1977 (ARM, Genève), n° 18 ; voir aussi le *Nouveau Livre de la foi*, 366, 544 ss., 575 ss. Lorsque certains théologiens protestants emploient tout de même les termes sacrement, sacramental, sacramentalité, il est évident qu'ils leur donnent alors un autre sens que les catholiques. Il faut d'ailleurs noter que toute cette problématique est en pleine évolution !

mariage au rang de sacrement, et cela surtout à cause de ses fortes connotations anthropologiques, sexuelles, subjectives et socio-économiques¹⁰⁶. Ce sacrement a toujours été ressenti comme un défi à la théorie classique du *De sacramentis in genere*. L.-M. Chauvet remarque pertinemment : « Ce défi, le mariage le porte à son comble en raison de sa *densité anthropologique singulière*. Il réalise en effet une *alliance des contraires* : celle des sexes, dont la différence est comme le paradigme de toute différence ; celle de l'*instituant* "amour", dont l'homme n'a cessé de chanter le caractère subjectif, spontané et irrationnel, et de l'*institution* "loi", objective, programmée et censurante ; celle enfin des *clivages sociaux*, qu'il régule et dont il permet de réduire les tensions internes. Le mariage se manifeste ainsi comme l'un des signifiants majeurs de la contradiction ou de l'*écart originaire* dans lequel advient l'homme social¹⁰⁷. » Or, en vertu de sa pensée unitaire, la théologie chrétienne a toujours eu beaucoup de peine à intégrer la différence, dont les sexes mâle et femelle sont le signe par excellence. D'autre part, l'Église eut constamment un jugement pessimiste sur les relations sexuelles et le plaisir qu'elles peuvent procurer. Comment alors légitimer la promotion du mariage au rang de sacrement alors que justement il autorise et justifie l'acte sexuel ? D'où l'embarras et les résistances d'un bon nombre de théologiens face à la reconnaissance de ce sacrement.

Autre difficulté, l'affirmation doctrinale qui fait automatiquement du mariage de deux baptisés un sacrement. Peu importe ici l'attitude intérieure, l'amour ou la foi. « Il est exclu que les "bonnes" dispositions du sujet soient la *cause* de l'efficacité du sacrement. Les sacrements ne produisent pas la grâce simplement *par* la foi des sujets » (*DS*, 1608)¹⁰⁸. On fera ici une distinction entre la validité du sacrement, qui ne dépend pas de

106. M. CHAUVET, « Le Mariage, un sacrement pas comme les autres », *La Maison-Dieu*, 127/1976, 101.

107. Art. cit., 64 s ; souligné dans le texte. Situé au carrefour du désir et de la loi, ce sacrement « est constitué par ce qui apparaît à la fois comme le plus "subjectif" et le plus instable — la puissance de l'attraction amoureuse — et comme le plus "objectif" et le plus stable — la fidélité qui s'incarne dans une alliance publique et donc dans une institution sociale » (74) ; voir aussi 114.

108. K. LEHMANN, « Sacramentalité », 193 ; souligné dans le texte. « Si la foi du sujet est moyen de salut dans la réception des sacrements, il n'en est pas moins vrai que la grâce est produite par l'action instrumentale du sacrement » (194).

la foi, et sa « fructuosité » qui elle, en dépend¹⁰⁹. En doctrine traditionnelle catholique, il n'existe donc pas deux manières de se marier. « Le mariage-sacrement est le seul voulu par Dieu pour la communication de son Amour¹¹⁰ ». Le baptisé n'a pas ici la liberté de choisir s'il veut se marier autrement, car théologiquement, les valeurs créaturelles sont absorbées par la christologie. « La décision de ne pas se marier sacramentellement ne donne pas lieu à un mariage non sacramentel quoique réel et véritable ; elle ne produit absolument rien, l'unique situation réelle est celle du mariage élevé à l'être sacramentel, puisque la création est dans et par le Christ¹¹¹. »

Telle est l'argumentation produite par des théologiens catholiques contemporains pour accréditer le sacrement de mariage. L'éthicien protestant essaie de comprendre. Il voit bien une certaine cohérence, mais elle lui apparaît formelle, sans lien avec l'existence réelle et les problèmes rencontrés par la pastorale. Ce n'est pas un hasard si elle cause un malaise croissant parmi les prêtres.

Cette logique sacramentaire a radicalisé sans retour l'affirmation de l'*indissolubilité* du lien conjugal. Entre deux baptisés qui ont eu des relations sexuelles, le mariage ne peut être que sacramentel, c'est-à-dire qu'il ne peut être dissous. En conséquence, si la séparation de lit et de table est possible, le divorce et une nouvelle union sont interdits¹¹². Dès le début, cette position invariable a posé d'innombrables problèmes aux canonistes et aux pasteurs en catholicisme¹¹³.

Des objections ont également été faites à l'identification du « mariage de la création » et du mariage-sacrement. Maints théologiens ont plaidé pour la séparabilité du *contrat* et du

109. « Il s'ensuit, d'après les principes classiques, que la foi est présumée à titre de "cause dispositive" de l'effet fructueux du sacrement. Mais, d'autre part, la validité du sacrement n'est pas liée au fait que celui-ci soit fructueux » (Ph. DELHAYE, « Sacramentalité », in *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, 69).

110. C. CAFFARRA, « Création et rédemption », in *Problèmes doctrinaux*, 274.

111. *Idem* in *Problèmes doctrinaux*, 278 ; souligné dans le texte.

112. Voir notre article, « Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien ».

113. Sur la question du divorce et du nouveau mariage des divorcés, cf. *Ce qu'aimer veut dire*, 96 ss.

*sacrement*¹¹⁴. Cependant, la théorie de l'inséparabilité a été officiellement maintenue. Enseignée dès le xiii^e siècle, on y déclare que « contrat et sacrement de mariage s'identifient de manière adéquate »¹¹⁵. On veut réagir ici contre la possibilité subjective de statuer sur son propre mariage. Conclu sur la terre par échange de consentements et selon la forme canonique, consommé, il est indélébilement ratifié au ciel. On commente : « L'enseignement du magistère excluant la possibilité d'opérer un choix entre mariage-sacrement et mariage-contrat n'a fait que rappeler le *donné révélé central sur le mariage*¹¹⁶. » Peut-on vraiment l'affirmer ?

2. La théorisation d'une Église constantinienne

Les études historiques semblent bien montrer qu'une question de pouvoir est à l'origine de l'argumentation sacramentaire que nous venons de rappeler. Peu importent ici les raisons, plus ou moins légitimes, à l'époque de cette genèse : l'Église, qui exerce alors une fonction de suppléance, veut sauvegarder la « dignité » du mariage face aux mœurs permissives ambiantes en sacralisant l'institution conjugale (on n'ose pas toucher à ce qui est sacré) ; la doctrine se développe à partir du xiii^e siècle qui voit une renaissance caractérisée du droit (voir le code de Gratien) ; la prétention universaliste du discours ecclésiastique ; réaction de défense surtout contre une sécularisation croissante de la vie ; etc. Bref, l'Église se croit légitimement investie d'un pouvoir non seulement doctrinal, mais encore éthique et politique. Dans ce contexte, la notion d'institution sera remplacée par celle de sacrement. L'Église et les sacrements joueront en fait le rôle

114. M. CANO, par exemple, puis les juristes et théologiens gallicans, régaliens et jansénistes qui voudraient réduire l'influence de l'Église au profit de l'État. — P. ADNÈS, *Le Mariage*, 106-108 ; — J. DENIS, « Évolution historique de la doctrine du mariage-sacrement à partir du xvii^e siècle. Ses conséquences sur la législation », in *Foi et sacrement de mariage*, 52-53. Sur ce point fortement controversé aujourd'hui, voir encore L. de NAUROIS, « le mariage des baptisés qui n'ont pas la foi. Aspects canoniques et soubassements théologiques du problème », in *Foi et sacrement de mariage*, 68-89.

115. P. ADNÈS, *op. cit.*, 105. L'identité du contrat et du sacrement a été sanctionnée par le droit canon : « Entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par là même, sacrement » (n° 1 012.2).

116. C. CAFFARRA, *art. cit.*, 279 ; nous avons souligné.

d'instituant et d'institution. « C'est donc clair, écrit F. Deniau : dans cette problématique, sacrement signifie une institution à l'intérieur d'une société qui est l'Église. L'Église refuse à l'État toute intervention, mais ce faisant elle est conduite à intervenir sur le mode même de l'État, et en laissant dans l'ombre son intervention proprement ecclésiale. Elle légifère sur le mariage beaucoup plus comme "société parfaite" que comme Épouse du Christ. Dans sa pratique, la dimension symbolique du mariage chrétien, sa dimension de charisme et de mission est de fait occultée au bénéfice d'une dimension institutionnelle sur un mode proche de l'État (les conséquences en sont graves, conjointement comme il est normal, pour la théologie du mariage et pour l'ecclésiologie)¹¹⁷. » Ce diagnostic nous paraît pertinent.

Ainsi, l'analyse historique semble bien montrer qu'il y eut connivence entre l'élaboration sacramentaire et la volonté de l'Église d'exercer un pouvoir sur les hommes, au nom de Dieu. Les Réformateurs, puis divers mouvements séparatistes chrétiens ne s'y tromperont pas, qui contesteront précisément le sacrement de mariage au nom de la liberté de conscience. En témoignent aussi les controverses et les ruptures entre l'Église et les États, notamment à propos de la validité suffisante du mariage civil. La doctrine du mariage sacrement relayait donc l'institution séculière et sociale du mariage en lui donnant de ce fait l'aspect dogmatique et juridique évoqué plus haut. Dans un contexte polémique anti-protestant, le concile de Trente a malheureusement fixé une conception historique des rapports entre le « chrétien » et le « monde » dans un formalisme sacramentaire difficilement recevable aujourd'hui¹¹⁸. Car c'est aussi un fait d'histoire que l'absence quasi totale de la mention de l'affectivité, de l'amour, de la personne dans les documents ecclésiastiques et doctrinaux de la tradition chrétienne. Nous avons noté plus haut qu'une des raisons de cet « oubli » en était

117. « Sur la problématique contrat-sacrement dans le mariage », 103 ; souligné dans le texte.

118. La théologie orthodoxe, qui parle aussi du sacrement de mariage, n'est pas tombée dans cette tentation de rationalisation excessive, propre à l'Occident latin. Elle a en effet gardé l'inexprimable et la richesse du terme grec *mysterion*. Bien que la chrétienté occidentale lui ait imposé ses définitions et son septénaire lors des conciles d'union de Lyon (1274) et de Florence (1439), l'orthodoxie est restée indifférente à ce genre d'argumentation.

certainement le jugement pessimiste que l'Église portait sur la sexualité et la forte connotation érotique qu'implique nécessairement le mariage.

Est-il exagéré de dire que cette doctrine sacramentelle du mariage a induit une notion de fidélité et de conjugalité plus juridique qu'évangélique et qu'elle a de plus conduit à des impasses d'où la théologie catholique a de la peine à sortir? Quoiqu'il en soit, cette prétention de l'Église de défendre, mais aussi de *contrôler* la vie sexuelle et conjugale des hommes et des femmes du monde entier, qui pouvait peut-être paraître crédible en régime de chrétienté, est de moins en moins tolérée aujourd'hui.

3. Une argumentation de fait

Si l'Écriture n'a pas de théorie sacramentaire, qu'elle ne parle donc pas du sacrement de mariage, s'il n'en est pas question jusqu'au XII^e siècle et si par la suite cet enseignement a toujours fait difficulté, comment a-t-il pu s'imposer à la chrétienté occidentale, en tout cas jusqu'au XVI^e siècle? Nous sommes pratiquement devant une argumentation de fait, pour laquelle on a cherché ultérieurement une justification rationnelle et théologique. On retrouve d'ailleurs le même phénomène pour la légitimation du canon scripturaire ou de la succession apostolique, par exemple. Le mariage, comme les autres «sacrements», a d'abord été vécu comme un rite important de la vie humaine, que les chrétiens ont d'emblée placé sous le regard de Dieu. Ainsi s'est constituée progressivement une conception chrétienne du mariage nourrie par le *sensus fidelium*. Mais le passage de l'existentialité à la doctrine s'est fait par décision du magistère. A la suite de son enquête, A. Michel écrit que «la vraie preuve de l'existence des sept sacrements institués par le Christ réside dans l'enseignement traditionnel de l'Église»¹¹⁹. Le principe en avait été posé au concile de Vérone (1184) par le pape Lucius III : concernant les sacrements de la cène, du baptême, de la confession des péchés, du mariage ou des autres, il ne faut rien enseigner d'autre que ce que *prêche et observe la*

119. DTC, XIV/1, 540.

*sacro-sainte Église romaine*¹²⁰. Le théologien H.R. Schlette produit la même conclusion, qui nous paraît d'ailleurs la plus honnête. Après avoir rappelé la définition tridentine du sacrement (il contient la grâce qu'il signifie et la confère à celui qui n'y fait pas obstacle), l'auteur déclare que nous devons *partir dogmatiquement* du fait que le sacrement n'est pas un simple signe, mais qu'il confère la grâce et que *la question du « comment » doit s'effacer derrière la définition de son efficacité*¹²¹, P. Adnès tient le même raisonnement. Faisant allusion au consensus qui s'est peu à peu dégagé depuis le XII^e siècle, il écrit : « Cette quasi-unanimité, qui dure près de deux siècles avant le concile de Trente, est un argument théologique qui a sa force, surtout si l'on songe que les docteurs enseignent sous le contrôle du magistère de l'Église¹²². » Cette argumentation d'autorité et de fait tient au système catholique romain ; elle est encore pratiquée aujourd'hui. Ainsi, lorsqu'on se sent trop pressé par les objections, on rappelle alors les *interventions du magistère* qui ont toujours conforté cette doctrine car « la portée et la valeur de ce magistère ont une valeur définitive pour l'Église »¹²³. Nous sommes dans la droite ligne de l'interprétation du concile de Trente qui affirme que *l'Église ne se trompe pas* quand elle a enseigné et enseigne, selon la doctrine apostolique, la sacramentalité et l'indissolubilité du mariage. Et si l'on argue de l'absence ou de la précarité des références scripturaires, on répond que si la catéchèse de l'Église ne s'y réfère pas explicitement, elle n'est cependant pas opposée à l'Évangile (*juxta evangelicam et apostolicam doctrinam*). Cela veut dire « qu'entre l'enseignement de l'Église et la doctrine évangélique *intervient une certaine interprétation de la Tradition*¹²⁴. » Ainsi se clôt une

120. « *Aliter sentire aut docere... quam sacrosanta Romana Ecclesia praedicat et observat* » (Denzinger-Schönmetzer, n° 761).

121. *Kommunikation und Sakrament*, Basel-Freiburg, 1959, 50 ; nous avons souligné.

122. *Le Mariage*, 140.

123. C. CAFFARRA, art. cit., 291.

124. E. HAMEL, « Indissolubilité », in *Problèmes doctrinaux*, 106 ; souligné dans le texte. Dans son enquête sur l'évolution heurtée de la théologie contemporaine du couple, P. de Lochu souligne souvent cette logique argumentative. La réalité de la conjugalité vécue est presque toujours occultée par le souci de défendre et de maintenir la continuité de la doctrine officielle. L'auteur cite entre autres un rapport du P. de Riedmatten, secrétaire d'une commission théologique vaticane, lors d'une session plénière (6 juin 1966) : les partisans du *status quo* insistent sur « l'importance de la continuité et de la solennité d'un enseignement dont il paraît impossible d'admettre qu'en le dispensant, le

argumentation qui nous paraît comporter passablement de traits idéologiques. Le mariage est un sacrement parce que l'Église l'a décrété et qu'elle ne peut pas se tromper. Herméneutique justificatrice recourant à une lecture archéologique qui bloque, ou en tout cas freine considérablement, une réévaluation du problème.

C) Pour aller plus loin

La notion de mariage-sacrement est fortement interpellée par des théologiens catholiques romains insatisfaits de la doctrine classique. Ils sont en quelque sorte stimulés par le malaise que rencontrent nombre de prêtres appelés à « bénir » des mariages. Le théologien protestant suit ces tentatives de réinterprétation avec intérêt car il ne considère pas que cette problématique soit uniquement confessionnelle. En effet, l'enseignement traditionnel sur le mariage a fortement déterminé une morale conjugale encore fortement intériorisée, et un déblocage de la théorie de la sacramentalité et de l'indissolubilité du lien conjugal contribuerait certainement à libérer le mariage d'un cadre trop statique et juridique, et à le replacer dans une perspective de responsabilité éthique.

1. Interrogations catholiques romaines

A une époque où il était encore reconnu comme théologien catholique, ouvrant un cahier sur les sacrements, H. Küng écrivait : « C'est justement l'abondance des questions, la multiplicité des problèmes demeurés ouverts, l'unanimité des Églises dans leur recherche commune de la vérité, qui nous incitent à revenir au seul fondement capable de porter toute la bâtisse, *dussions-nous la démonter pour la reconstruire entièrement*, ce fondement unique qui est le témoignage originaire de la révélation divine en Jésus-Christ : l'Écriture sainte... Redouterions-nous les questions ? Établir sa foi sur la base d'un système quelconque d'école, étriqué et fixe, au lieu de la fonder sur la

magistère ait pu errer, tant l'enjeu était formidable » (*Les Couples et l'Église*, 209 ; voir encore 131, 143, 166, 202). En fait, au centre de toute cette problématique de la sexualité et du mariage se trouve la question de l'autorité de l'Église, du magistère en particulier (150, 165, 175 ss, 186, 200, 222, 228 ss, 252).

révélation divine, c'est s'exposer à devoir craindre les questions... Autant dire qu'il ne convient pas de partir de la notion douteuse de sacrement, mais qu'il faut examiner le témoignage univoque contenu dans les écrits du Nouveau Testament, c'est-à-dire partir des divers "sacrements" pris dans leur réalité propre¹²⁵. » Première opération donc : renoncer à solliciter des références bibliques pour accréditer le concept de sacrement. Celui-ci est le produit d'une élaboration théologique tardive, il n'est pas de révélation divine. Il n'est pas non plus possible de prétendre qu'il serait contenu *implicitement* ou *explicitement* dans le Nouveau Testament. Ainsi K. Rahner : « Essayons à présent de trouver un énoncé explicite sur la sacramentalité du mariage, dans ce qui a été *explicitement* dit au cours des quatre premiers siècles sur ce sacrement (la délimitation est quelque peu arbitraire : on pourrait encore remonter beaucoup plus haut dans le temps). Vain effort. On trouvera maintes déclarations sur l'importance, l'institution divine, la sainteté du mariage, sur la nécessité de la grâce pour mener une vie conjugale chrétienne, sur la référence au rapport entre le Christ et l'Église. Mais tout cela ne constitue pas des énoncés explicites sur la sacramentalité du mariage. C'est donc qu'il n'en existait pas¹²⁶. » Il n'est plus possible non plus d'évoquer Ep 5, 32 pour légitimer le sacrement de mariage¹²⁷. L'exégète F. Prat : « Quand on sait d'avance que le mariage est un sacrement, on peut bien trouver dans ce texte une allusion plus ou moins claire au rite sacramentel ; autrement, on ne s'aviserait peut-être pas de l'y chercher¹²⁸. » De même J. Moingt : « On s'exposerait à de graves désillusions si l'on voulait trouver dans les Évangiles ou les écrits des apôtres les preuves d'une institution en bonne et due forme du sacrement de mariage par le Christ¹²⁹. » On ne

125. Editorial de *Concilium*, 24/1967, 7-9 ; dans le même numéro, voir encore p. 36, 93, 97 ; nous avons souligné. De même K. RAHNER, « Die Ehe als Sakrament », *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zurich, 1967, 519-540.

126. *Église et sacrements*, Bruges, 1970, 65. Il faut lire la critique que mène ce théologien du sacrement de mariage, 57 ss.

127. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1968, 252 ss, 263 ; — K. RAHNER, *Église et sacrements*, 66 ss, 153 ss ; — E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, 249. On sait que le concile de Trente n'a pas pris position sur ce point, comme le fera l'apologétique ultérieure. Dans le préambule qui ouvre les canons sur le mariage, on déclare simplement, en citant Ep 5, 32, que l'apôtre a laissé entendre (*innuit*) que le mariage était un sacrement.

128. *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1961, t. II, 330.

129. « Le mariage des chrétiens », 220 ; de même R. SCHNACKENBURG, « Die Ehe nach dem Neuen Testament », in *Theologie der Ehe*, Göttingen, 1969, 31.

tentera pas non plus de défendre ce sacrement par analogie aux autres du septénaire, comme le fit la scolastique du XIII^e siècle¹³⁰. On soulignera au contraire sa spécificité, sa forte densité anthropologique, son caractère social. Si l'on veut encore parler de sacrement, il est vraiment à part¹³¹. Des théologiens non suspects de modernisme parlent de la crise de la théologie sacramentaire. Elle est provoquée aussi bien par les discussions œcuméniques que par l'existence de baptisés non croyants. Ils déplorent « l'étonnant anti-sacramentalisme » qui s'est donné libre cours après Vatican II¹³². W. Ernst résume ainsi les objections que l'on fait aujourd'hui au sacrement de mariage : l'identification du contrat et du sacrement relève d'une pensée institutionnaliste qui ne tient pas suffisamment compte des éléments personnels des époux ; la foi est insuffisamment prise en considération puisque le seul fait d'être baptisé crée pour les deux conjoints le sacrement ; l'objectivité de l'argumentation ne tient pas compte de l'amour ; lorsqu'il fait défaut, il ne peut plus être question de sacramentalité, en conséquence, il devrait être possible de divorcer et de se remarier (extension du privilège paulin qui est motivé par l'exigence de paix entre les époux) ; on interroge aussi sur la nécessité d'une réglementation ecclésiastique aussi extensive et totalitaire, sur la compétence de l'Église à légiférer en ces matières. Bref, « dans le monde sécularisé d'aujourd'hui, l'Église devrait se dessaisir de ce pouvoir usurpé, le restituer à l'autorité séculière et se limiter à une discipline ecclésiastique, inspirée uniquement de motivations éthiques et religieuses. L'Église, ainsi, ne serait plus une institution de

130. Voir les discussions subtiles relatives à la forme et à la matière du sacrement du mariage, *DTC*, IX/2/2, 2 202 ss ; — Y. CONGAR, « L'idée de sacrements majeurs ou principaux », *Concilium*, 31/1968, 25-34.

131. L.-M. CHAUVET, « Le mariage, un sacrement pas comme les autres », art. cit. ; — E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage est un sacrement*, Bruxelles, 1961, 20 s. ; — H. VOLK, *Das Sakrament der Ehe*, Münster, 1962, 24 ; — R. SIMON, « Questions débattues en France », 50 s. « Voilà la grande pitié de notre théologie sacramentaire courante : parce qu'il y a sept sacrements, elle les traite tous de la même façon, aussi bien en ce qui concerne la preuve de leur existence que l'examen de leur essence », in K. RAHNER, *Église et sacrements*, 72). L. de Naurois pense aussi que les difficultés proviennent surtout du fait que les théologiens ont insuffisamment souligné la singularité du sacrement de mariage (« Le mariage des baptisés qui n'ont pas la foi, aspects canoniques et sous-bassements théologiques du problème », in *Foi et sacrement du mariage. Recherches et perplexités*, ouvrage collectif, Lyon 1974, 88.

132. Ph. DELHAYE, « Sacramentalité », in *Problèmes doctrinaux*, 73.

droit, mais de foi et de vie de foi»¹³³. Ajoutons encore que l'affirmation doctrinale qui fonde l'indissolubilité sacramentelle du lien conjugal sur la première relation sexuelle (consommation) est fortement contestée et qu'historiquement, le fait d'avoir « élevé » le mariage au rang de sacrement n'a rien changé à son contenu et à sa spiritualité. On peut parler du mariage « avec sens et intelligence sans qu'il soit question d'une communication de grâce. Du mariage en effet, de son sens et de ses devoirs, de ses dangers et de ses autres caractères propres, on peut parler (et Jésus l'a fait) sans penser qu'il est un signe de grâce *ex opere operato*, un sacrement¹³⁴ ».

Bref, le questionnement est radical et souligne bien la précarité de la théorie sacramentaire en général, du sacrement de mariage en particulier. En fait, si nous voyons bien, les théologiens catholiques s'orientent vers une conceptualisation plus ouverte où le dynamisme relationnel aurait priorité sur l'automatisme baptismal. « Le sens n'est pas antérieur à la relation ou hors d'elle, il vient de la relation... Le registre de la symbolisation peut seul nous retenir, et nous retiendrons que le peuple (chrétien, réd.) est sacrement de Dieu, en tant que Dieu se donne à connaître en relation. Dans une telle perspective le couple ne reçoit pas le sacrement comme une chose, mais il est invité à entrer dans un peuple pour témoigner, avec ce peuple, de son Dieu auquel il croit. La vie conjointe devient sacramentelle, de par le service qu'elle rend, en manifestant le Dieu d'amour¹³⁵. » On reprendra aussi le concept d'*alliance*, mais moins envisagé comme un contrat que comme un rapport historique, une communication, un échange. C'est pourquoi il « n'est pas transposable ni universalisable en tant que contenu contractuel¹³⁶ ». Cette logique de la réciprocité n'est pas immuable, « sinon il y a risque de passer d'un système symbolique ouvert (en quoi consiste toute alliance) en une totalité constituée, fermée ». Il importe donc de ne pas considérer

133. « Institution et mariage », in *Problèmes doctrinaux*, 157; souligné dans le texte.

134. K. RAHNER, *Église et sacrements*, 60; nous avons souligné. De même E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, 287 s. « Une doctrine catholique critique des sacrements ne se laissera plus figer à l'avenir sur une notion des sacrements compris comme moyens de grâce, efficaces en eux-mêmes et ayant pouvoir de transformer le réel — ceci pas plus en ce qui concerne sa grande tradition du passé qu'en ce qui concerne sa situation actuelle » (*Nouveau Livre de la foi*, 582).

135. A. DESSERPRIT, *Le Mariage, un sacrement*, 15.

136. Id., *ibid.*, 64.

l'alliance « comme un contenu idéologique, *mais comme un mouvement, une parole, une libération* »¹³⁷. On fera également remarquer que la symbolique d'Ep 5, 32 (union du Christ et de l'Église) n'est pas *immédiatement* représentée par le couple. Il importe en effet de maintenir ici la distance irréductible qui sépare le signifié du signifiant¹³⁸. En effet, la relation Christ-Église n'est pas univoque. Si nous pouvons et devons parler de la fidélité, de l'histoire indissoluble de Jésus-Christ pour l'Église, il n'en va pas de même de celle de l'Église pour son Seigneur. Celle-ci demeure pécheresse, adultère (voir l'origine de la symbolique conjugale chez le prophète Osée !). Le couple ne représente pas le Christ, mais l'Église, non pas idéale, mais celle que nous connaissons et formons. Bref, il conviendrait de revoir la notion classique de sacrement de mariage, de se distancier d'une philosophie de type essentialiste pour adopter une réflexion théologique plus existentielle, plus historique, c'est-à-dire qui ménage la distance et la différence entre Dieu et l'homme, le Christ et l'Église, l'exhortation à la sainteté et sa concrétisation toujours imparfaite. Ce qui n'est pas sans conséquence sur la compréhension de l'« indissolubilité » du lien conjugal, de l'échec d'un mariage et du remariage des divorcés.

Mais ce n'est pas tout. A ce questionnement herméneutique fondamental s'ajoutent encore les difficultés et le malaise des pasteurs qui doivent négocier cet héritage sacramentaire dans leur pastorale du mariage.

2. Malaise pastoral

Un malaise grandissant envahit les pasteurs sollicités pour l'administration du sacrement de mariage ou d'une célébration religieuse nuptiale par des couples très souvent indifférents, voire incrédules. Dans le contexte critique et sécularisé qui est

137. Citations de la p. 64 ; nous avons souligné.

138. Nous renvoyons à notre étude *Ce qu'aimeur veut dire*, 154 ss. Sur l'équivocité de la lecture symbolique d'Ep 5, voir aussi H. de LAVALETTE, « Sexualité et politique au regard de la morale chrétienne », in *Mariage et divorce* (Rech. Sc. Rel.), Paris, 1974, 212-213 ; — G. SCHIWY, *Structuralisme et christianisme*, Tours, 1973, 111 s ; — P. RÉMY, « Le mariage signe de l'union du Christ et de l'Église. Les ambiguïtés d'une référence symbolique », *Rev. Sc. ph. th.*, 66 (1982), 404 ss. Faisant état des difficultés d'interprétation de la doctrine traditionnelle, P. RÉMY propose une compréhension renouvelée du sacrement du mariage en faisant du couple chrétien une prophétie de la réconciliation des sexes et des générations (art. cit., 407 ss).

le nôtre, l'Église ne peut plus continuer à patronner des cérémonies *comme si* la foi était un présupposé évident. « On ne supporte plus que l'Église continue à poser des gestes sacramentels qu'elle sait souvent inefficaces lorsqu'il y a un manque évident de foi chez les deux fiancés », écrit M. Legrain¹³⁹. Et l'on avoue lucidement : « Trop de pasteurs se trouvent mal à l'aise dans un agir pastoral qui semble ne pas respecter les fiancés ni le sacrement de mariage et donc compromettre le visage authentique de l'Église sacrement de salut¹⁴⁰. » Les argumentations traditionnelles deviennent insupportables et seraient responsables de la démission de nombreux ministres. « Il leur devient physiquement impossible de consacrer leur vie à des baptêmes, mariages et enterrements qu'ils ressentent comme la célébration du non-sens¹⁴¹. » Mais alors, que répondre à ces hommes et à ces femmes qui déclarent expressément n'avoir plus aucun lien avec l'Église institutionnelle et qui désirent pourtant que leur mariage soit souligné par un acte liturgique ? Faut-il opter pour la solution du « tout ou rien » ? Ne serait-ce pas alors méconnaître l'importance des rites religieux, leur fonction sociale d'intégration, de sécurisation et d'identification ? N'est-ce pas pour cela que des couples indifférents les demandent quand même ? Les théologiens catholiques proposent ici trois pistes de réflexion : une célébration religieuse mais non sacramentelle ; une célébration sacramentelle par étapes (le sacrement viendrait couronner la maturité de l'engagement) ; la reconnaissance par l'Église de la légitimité du seul mariage civil¹⁴². Mais faut-il encore parler de sacrement, de sacramentalité, de cérémonie chrétienne ? Ne faudrait-il pas plutôt abandonner cette rhétorique ? Certains le demandent : « Il nous est devenu peu à peu impossible de nous passionner pour le renouveau de la pastorale sacramentelle dans la mesure où cet effort apparaîtrait — en intention et en temps exigés — comme l'effort essentiel que l'Église aurait à faire actuellement. Ceci dit, nous tenons — en

139. « Essai de diagnostic », in *Foi et sacrement de mariage*, 17.

140. *Foi et sacrement de mariage*, préface, 10. Sur l'analyse de la situation actuelle et sur la diversité des modes d'appartenance à l'Église, cf. PH. BÉGUERIE, R. BÉRAUDY, « Problèmes actuels dans la pastorale du mariage en France », *La Maison-Dieu*, 127/1976, 7-33.

141. B. BESRET, *Clefs pour une Église*, Paris, 1971, 17.

142. PH. BÉGUERIE, *ibid.*, 21 ss.

intention et en temps exigés — à accueillir au mieux les fiancés et à célébrer au mieux leur mariage, dans le maximum possible de cohérence avec la priorité que nous nous sommes donnée : un effort persévérant pour l'évangélisation proprement dite¹⁴³. »

Ce malaise, ces questions et ces incertitudes ne sont-elles pas autant d'invitations adressées aux théologiens pour qu'ils élaborent une théologie du mariage simple et claire, libérée de l'hypothèque de l'héritage doctrinal, disciplinaire et liturgique que nous nous efforçons, avec mauvaise conscience, de gérer aujourd'hui ?

3. Pour une conceptualisation libérée et pluraliste

L'enquête historique, l'analyse doctrinale, les interrogations protestantes mais aussi catholiques romaines paraissent bien attester la fragilité de la théorie du mariage-sacrement. Nous avons vu qu'il était très difficile d'employer le concept même de « sacrement » en général, de « sacrement de mariage » en particulier, passibles de multiples contenus et interprétations¹⁴⁴. Au niveau de la recherche œcuménique, des divergences confessionnelles fondamentales subsistent que nous n'avons pas le droit de minimiser¹⁴⁵. L'habileté spéculative ne peut remplacer ici l'exigence de vérité. Il en va de même pour l'emploi du terme « sacrement ». Pouvons-nous l'utiliser comme tel alors qu'il est tellement hypothéqué et que chacun lui donne un contenu différent ? Est-il véridique de garder des formulations traditionnelles tout en *modifiant leur compréhension* ? Dans le cas particulier qui nous occupe, est-il possible de conserver des énoncés doctrinaux de transition dans le cadre d'une structure théologique qui se voudrait immuable et universelle ? Les Églises pourront-elles accepter de voir leur héritage confession-

143. A. TURCK, « Une pastorale concertée », in *Foi et sacrement de mariage*. Voir encore P. de LOCHT, *Les Couples et l'Église*, 213 ss.

144. Parmi d'autres, cette appréciation notée dans le *Nouveau Livre de la foi*. « Eu égard à cette histoire, on ne peut guère faire fond sur le concept "sacrement" comme tel, encore moins l'utiliser avec succès dans une controverse théologique », 365.

145. NLF, 545, 575-577. Voir aussi le document cité *La Théologie du mariage et les problèmes des mariages mixtes* (dialogue entre réformés, luthériens et catholiques romains).

nel problématisé, voire suspecté ? Ne serait-il pas opportun de rappeler ici le caractère historique et conditionné de toutes les conceptualisations et formulations théologiques ?

Qu'on nous comprenne bien. Les élaborations doctrinales et éthiques du passé — tant catholiques romaines que protestantes — ont pu être nécessaires et utiles en leur temps. Mais convient-il de les *répéter* dans d'autres contextes qui ne les rendent plus aussi impératives ? Il faudrait alors pour le moins s'interroger sur la légitimité d'une interprétation *analogique* pour notre temps.

L'analyse critique rappelée plus haut semble bien montrer que la rhétorique classique du mariage-sacrement ne fonctionne plus, et devient incompréhensible et embarrassante. S'il en est ainsi, pourquoi ne prendrions-nous pas la *liberté de parler du mariage de manière plurielle et diverse*, selon nos héritages confessionnels et nos sensibilités éthiques ? Appelons le mariage des chrétiens une alliance, un signe, un témoignage, un sacrement, une parabole, une vocation... peu importe, pourvu qu'il soit vécu en référence à l'Évangile de Jésus-Christ ! N'est-ce pas le service que pourrait rendre ici une *réflexion fondamentale* qui, refusant de se laisser enfermer dans des schémas dogmatiques historiques, échapperait au durcissement des polarités et ouvrirait un nouveau champ de liberté théologique ? Mais on voit bien qu'il faudra pour cela que les théologiens et les éthiciens abandonnent cette épistémologie idéaliste, unitaire et totalitaire dont nous avons montré qu'elle relevait davantage de l'idéologie que de l'Évangile. C'est bien le problème de la *légitimité de la différence dans l'Église chrétienne* qui est posée ici à partir de la question particulière du sacrement de mariage. Notons d'ailleurs que la problématique dépasse aujourd'hui de loin les frontières confessionnelles et que cette polarisation se manifeste à l'intérieur de chaque Église¹⁴⁶. Cette diversité — qui comporte certainement des limites proposées par la confession de Jésus-Christ — nous paraît moins être un péché qu'une occasion de confrontation créatrice pour aller plus loin. « Ce n'est pas la diversité qui est mauvaise, mais la diversité qui se

146. Nous renvoyons aux études du cahier *Concilium* 88/1973 titré *Nécessité et limites du pluralisme dans l'Église*.

durcit en exclusivisme, qui refuse de s'ouvrir à la communion plénière. Un diamant s'enrichit de ses multiples facettes : une même lumière s'y fragmente, une multiple splendeur s'y épanouit. En Dieu, la diversité est aussi suprême que l'unité¹⁴⁷. » On ne taxera donc pas d'emblée d'individualistes, de subjectivistes ou d'hérétiques des propositions doctrinales qui s'écarteraient de l'opinion reçue.

Ainsi les théologiens catholiques qui le désireraient continueraient à parler du mariage des chrétiens comme d'un sacrement, les protestants n'emploieraient pas ce terme. Mais cette différence de terminologie ne serait plus considérée comme une cause de division ou de déviationnisme théologique : elle serait acceptée comme l'expression d'une compréhension spirituelle complémentaire d'un même mariage, objet de la grâce et de l'interpellation de Dieu. Nous accepterions que les catholiques parlent ici de sacrement, mais nous prendrions aussi la liberté d'employer d'autres termes pour dire sa réalité et sa signification chrétiennes. Nous ne serions plus séparés par une *formulation technique* d'ailleurs très ambiguë, qui fait difficulté aussi bien pour les catholiques (voire les discussions actuelles évoquées plus haut) que pour les protestants (impression qu'ils ne prennent pas le mariage au sérieux, besoin de se justifier sans cesse vis-à-vis de la théologie romaine). On ne ferait que reprendre la richesse des interprétations de la tradition théologique tout entière... et l'on tiendrait mieux compte des acquisitions de l'épistémologie contemporaine qui rappelle opportunément l'inadéquation du signifiant et du signifié. Au lieu de séparer, la multiplicité des termes employés dirait même davantage et mieux le *mystère* inobjectivable de l'amour humain et divin, la plasticité et l'équivocité des discours qui veulent en rendre compte.

D'ailleurs, lorsqu'on considère la *spiritualité du mariage* telle qu'elle s'exprime par exemple dans les liturgies matrimoniales protestantes et catholiques romaines, on constate avec un certain étonnement qu'elles disent pratiquement la même chose et que le terme de sacrement pourrait très bien être mis entre

¹⁴⁷ L.-J. SUENENS, « Comment surmonter les polarisations inutiles dans l'Église », *Concilium*, 88/1973, 117.

parenthèses sans affecter la compréhension chrétienne du mariage. F. Böckle peut écrire : « C'est exactement la même volonté concrète de fidélité et d'amour exclusif jusqu'à la mort envers un partenaire donné qui est sujet d'exhortation et d'interrogation dans toutes les liturgies du mariage des Églises protestantes ¹⁴⁸. »

Pour notre part, et jusqu'à plus ample informé, nous n'emploierons pas les termes de sacrement et de sacramentalité pour signifier le mariage des croyants chrétiens. Ces concepts et les représentations qu'ils suscitent sont par trop piégés et équivoques. Ils n'apportent rien de vital à la théologie du mariage ; ils la durcissent au contraire, la compliquent et la rendent opaque. En faisant du mariage un sacrement, la théologie scolastique n'a rien ajouté à la réalité et au sens du lien conjugal. La spécificité chrétienne du mariage n'est ni dans un sacrement ni dans une institution, mais dans le couple qui s'efforce de vivre son amour devant Dieu ¹⁴⁹.

On demandera peut-être en quoi cette réflexion sur le sacrement a un rapport avec l'institution du mariage, objet de cette étude. Si ce ne devait pas être clair, précisons encore pour terminer.

Il n'y a pas de doute pour nous que la sacramentalisation du mariage a contribué à provoquer une survalorisation et une sacralisation de cette institution. Elle a canonisé le matrimonial au détriment du conjugal, faisant du premier le seul cadre légitime des rapports sexuels amoureux et de la procréation. En décrétant l'indissolubilité ontologique du mariage — qui rendait tout divorce impossible — cette position dogmatique absolutisait en quelque sorte le caractère institutionnel de l'amour conjugal. Tout ce qui est vécu hors de cette perspective est considéré comme déviant et immoral. Cette radicalisation de l'institution du mariage par sa sacramentalisation — qui a certes quelque rapport avec une lutte de pouvoirs entre l'État et

148. Du mariage entre des partenaires de confessions chrétiennes différentes, 64 ; souligné dans le texte.

149. « Le mariage porte sa sainteté et sa grâce aussi peu en lui-même que l'Église dans son ensemble. Dieu seul sanctifie l'un et l'autre, malgré toutes les infidélités. Là où des chrétiens, par leurs paroles et leurs actes, témoignent de cette vérité, là ils manifestent aussi par leurs foyers la foi en la bénédiction de Dieu au sein de ce monde » (*Nouveau Livre de la foi*, 582).

l'Église — est aujourd'hui mise en question par une compréhension renouvelée de l'amour, de son expression sexuelle, du mariage et du sacrement lui-même. En bref, l'institution du mariage et sa sacralisation par le sacrement n'ont plus le monopole de la légitimité et de la moralité. Il est possible d'aimer hors mariage et hors Église. On rejoint en quelque sorte la revendication des théologiens qui demandaient la disjonction du contrat et du sacrement d'une part, et celle qui ne veut plus identifier automatiquement amour et mariage, d'autre part. En dénonçant cet amalgame, l'éthique chrétienne ne veut pas sanctionner une quelconque permissivité des mœurs, mais elle voudrait redonner à chaque pôle amour-institution sa fonction et sa spécificité. Nous estimons même que c'est à cette condition seulement que la dimension chrétienne du mariage pourra le mieux s'exprimer, car elle pourra devenir alors vocation et témoignage libres du couple.

IV. ÉVALUATION DU CHAPITRE IV ET DE LA PREMIÈRE SECTION

S'appuyant sur les formalisations du droit naturel, de l'universalité de la conscience morale et de la conjugalité posée comme donnée objective de l'existence humaine, la tradition chrétienne a déduit un certain nombre de propositions doctrinales et éthiques relatives au mariage. Ainsi la polarité sexuelle esquisserait des intentionnalités du seul fait de sa disposition créaturelle, par exemple : exigence du statut monogame, devoir de procréation, indissolubilité du lien. On parle ici d'objectivité parce que ces « évidences » se retrouveraient toujours et partout. En rappelant ces thèses classiques de l'éthique chrétienne, nous les avons en même temps questionnées. On dira pour le moins qu'elles ne vont plus de soi et qu'elles doivent être en tout cas modulées à l'intérieur d'une épistémologie contemporaine dont les présupposés sont différents : accent mis sur l'historicité et le conditionnement des valeurs, des doctrines et des normes, prise en considération des données des sciences humaines, mise en évidence de la responsabilité du sujet. Nous avons illustré ces déplacements en étudiant la problématique du

mariage-sacrement, dont on conteste aujourd'hui non seulement le fondement scripturaire et doctrinal, mais encore la visée idéaliste et objectiviste.

Au terme de cette première section dédiée au pôle objectif de la morale, nous ferons les deux remarques suivantes.

Nous avons commencé par élucider la référence *objective*. Nous déclarons ainsi notre présupposé épistémologique : l'objectivité — au sens général d'un monde, d'une humanité, de conditions et de nécessités qui nous précèdent et nous informent — ne peut être récusée ni oubliée au nom de l'éminente dignité du sujet. Que nous le voulions ou non, nous venons au monde et vivons à l'intérieur de structures (linguistiques, psychologiques, socio-économiques, religieuses) qui sont *posées avant et devant nous*. C'est dans cet environnement et ces déterminations incontournables que se constitue notre subjectivité. D'où la résurgence constante des éthiques de type « droit naturel », « ordres de création », de théologies dites « métaphysiques », nous invitant à ne pas oublier nos racines ontologiques. Du point de vue théologique on soulignera donc l'importance des notions de création et de loi, lieu et mode de notre existence et de notre vocation. D'où aussi la justification, du moins partielle, de la pensée sacramentaire. Le devoir d'interprétation, sur lequel nous avons insisté, n'est possible et compréhensible que parce qu'il y a quelque chose à comprendre et à interpréter. Au plan de la foi, cette quête de l'objectivité pourrait se manifester dans la confession de la précedence, de l'altérité et de la transcendance de Dieu.

Les remarques critiques et les amendements que nous avons faits à cette position ne devraient pas nous faire escamoter la part de vérité qu'elle contient.

Deuxième remarque. En rappelant l'importance du versant objectif de l'existence humaine, nous avons d'emblée signalé les dangers d'objectivation, de totalisation et d'absolutisation qui lui sont inhérents et dont témoignent les histoires de la philosophie, de la théologie ou de la morale. Par notre questionnement, nous indiquions déjà que nous n'acceptons pas ce point de vue réducteur. Comme nous l'écrivions au début de cette étude, nous proposons au contraire une approche corrélatrice et dialectique de la réalité humaine en générale, de l'institution du mariage en particulier, et nous pensons que cette méthode d'approche nous a été donnée par la considération et l'appréhension de cette

réalité même. C'est pourquoi, présenter la thèse implique immédiatement l'évocation de l'antithèse. Non pour imposer une synthèse totalisante, mais pour maintenir au contraire une vision ouverte et dynamique de l'existence.

C'est ce deuxième moment de la perception que nous voulons maintenant analyser dans une section consacrée au pôle subjectif de la morale.

DEUXIÈME SECTION

LE PÔLE SUBJECTIF DE LA MORALE

La subjectivité a constamment fait problème pour la réflexion éthique et théologique. Ses exigences s'opposent en effet aux prétentions de rationalité, d'universalité et de normativité qu'impose tout système doctrinal. Les procès d'hérésie ont toujours visé des personnes et des opinions déviantes par rapport à ce qui était objectivement admis. Ainsi, tout spécialement en éthique sexuelle et conjugale. Et pourtant, il n'est pas possible d'éliminer cette dimension vitale de l'existence humaine. Le moment est donc venu de réfléchir sur le deuxième pôle, subjectif, de la morale.

Dans cette section, nous aurons à nouveau deux chapitres consacrés à l'approche formelle de la problématique et à ses incidences éthico-dogmatiques. Nous relèverons d'abord quelques-unes des notions qui dynamisent ce point de vue : priorité accordée au particulier, à la liberté et à l'objection de conscience (chap. V) ; nous dirons ensuite les choix éthiques et doctrinaux qu'elles conditionnent : le droit au plaisir, la libération sexuelle et la remise en cause des critères traditionnels de validité du mariage (chap. VI).

CHAPITRE V

PRIORITÉ A L'EXIGENCE SUBJECTIVE DE L'HOMME

En présentant l'argumentation des défenseurs de l'objectivité de la morale, nous annonçons déjà les questionnements que lui adressaient l'éthique et la théologie de notre temps. L'examen de quelques alternatives, qui ouvraient précisément notre étude et qui a imposé le traitement méthodologique de notre thème, montrait également que la sensibilité éthique contemporaine privilégiait — en morale conjugale particulièrement — les notions d'historicité, de singularité, d'authenticité, bref, de subjectivité. Ce qui est vrai et juste, c'est ce qui est librement accepté et vécu. Tout ce qui est imposé de l'extérieur est considéré comme répressif.

Ce genre de discours signale certainement une compréhension différente — par rapport à l'enseignement traditionnel — de l'amour et du mariage. Il est sous-jacent et explicitement thématiqué dans les discussions contemporaines sur l'institution du mariage. Cette manière d'appréhender la réalité amoureuse et conjugale n'est pas qu'une mode passagère qui n'aurait ni référence ni justification sérieuses, et l'on ne peut simplement la rejeter en la taxant de dérapage éthique ou de laxisme moral. Elle exprime une *autre* manière de considérer la vie qui peut d'ailleurs *aussi* se réclamer d'une tradition philosophique et théologique typique. C'est ce que nous voulons maintenant brièvement rappeler.

I. UNE CERTAINE MANIÈRE DE CONSIDÉRER LA VIE

Nous évoquons maintenant cette tendance générale qui se manifeste par un parti pris anti-métaphysique, anti-institutionnel et anti-normatif. Préparée et stimulée par les « philosophies de l'existence » — dont l'existentialisme français et le personnalisme en sont des épisodes —, cette manière de considérer la vie veut réagir « contre l'Absolu de l'idéalisme transcendantal, qui ne laisse guère de place à l'historicité et à la contingence humaines »¹. Le point de départ de la réflexion n'est plus ici la nature de l'homme ou les impératifs d'un droit naturel, mais la singularité d'un sujet créateur².

Nous décrivons brièvement cette manière de sentir et de thématiser la vie humaine (A), son impact sur la théologie (B) et sur l'éthique (C).

A) Un point de départ caractérisé

1. *Au commencement est le particulier*

La thèse générale est ici la suivante : l'homme, l'existant est le point de départ de la réflexion sur la vie humaine, laquelle n'est jamais donnée et structurée à l'avance. « La recherche de l'Être ne passe pas par les détachements des êtres concrets mais par une attention à ce que chacun de ces êtres a d'unique, d'irremplaçable. L'accès à la vérité ne se fait pas directement par un chemin extérieur aux individus, mais par les sujets en tant que lieu de manifestation de la vérité, voire lieu d'un faire vrai³ ».

1. A. DONDEYNE, « Les philosophies existentialistes », in *Bilan de la théologie au XX^e siècle*, t. 1, 294.

2. E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1947 ; — R. MEHL, « Le problème éthique dans l'existentialisme français », *Foi et Vie*, 4/1954, 289-313.

3. A. DESSERPRIT, *Le Mariage, un sacrement*, 29.

Dans ce contexte, on privilégiera les notions d'inachèvement et d'altérité. L'homme, et non une idée abstraite, constitue le monde et lui donne signification. Ce que l'existentialisme veut dire, écrit J.-P. Sartre, c'est « que l'homme existe d'abord, c'est-à-dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir... rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être »⁴. Bref, « il appartient à chacun de réaliser son existence comme absolu »⁵. L'homme n'est rien en dehors de ce qu'il fait. C'est pourquoi l'existence humaine est fondamentalement inobjectivable ; on ne peut « l'évoquer qu'en termes de jaillissement »⁶. Ce courant de pensée, fortement réactivé en notre temps apparaît donc comme une critique et un rejet des conceptions idéalistes, naturalistes et ontologiques que nous avons repérées dans le pôle antagoniste de l'objectivité. N. Berdiaeff a bien décrit l'opposition des deux points de vues. « Exister, c'est être intérieurement à soi. Plus profond que le général, est le particulier, car l'existence ne réside pas dans la pensée éternelle, elle se trouve dans la nostalgie, le désespoir, le frémissement, l'insatisfaction, à l'encontre de ce qu'enseigne la tradition platonicienne. La contradiction est plus riche que l'identité. Nul mystère dans la pensée objective, il remplit la pensée subjective. C'est dans le devenir qu'est l'existence. Il peut y avoir un système logique ; mais un système de l'être n'est pas possible⁷. » On jouera l'homme contre l'idée, la vie contre le principe, la créativité contre l'institution. L'ontologie classique est alors considérée comme « le prolongement métaphysique d'une sociologie de la cité, d'une sociologie de l'ordre bourgeois. Il faut donc commencer par se libérer du mythe selon lequel le sens du monde nous serait donné d'une façon préalable, de sorte que nous n'aurions plus à le déchiffrer »⁸. Bref, le péché origi-

4. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, 23.

5. S. DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté* (coll. Idées), Paris, 1962, 229.

6. E. MOUNIER, *op. cit.*, 25.

7. *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, 1936, 58 s ; nous soulignons. Sur le refus de l'objectivité ontologique, voir H.J. STIKER, « Ce douloureux renoncement que je me dis à moi-même m'est comme imposé par cette seule considération que loin de reposer sur un socle enfoui, nous naviguons sur l'indistinct, l'incertain, l'imprévisible et l'in-oui » (*Culture brisée, culture à naître*, Paris, 1979, 51).

8. R. MEHL, art. cit., 290 ; nous soulignons.

nel, c'est l'objectivité. L'idée d'une Vérité générale est récusée ; il n'existe que des points de vues partiels et temporaires. L'homme n'est pas au service de la Vérité, mais de sa vérité. La vie humaine est fondamentalement risque et responsabilité. On a souvent critiqué cette option philosophique amoraliste. C'est vrai qu'elle ne propose pas de système éthique — cela est impensable à l'intérieur de cette pensée —, mais elle inspire néanmoins une attitude éthique caractérisée que, pour notre part, nous estimons plus radicale encore que celle proposée par l'enseignement traditionnel, car elle nous paraît accentuer bien davantage le sens personnel de la responsabilité morale. L'homme est projet, écrit J.-P. Sartre, il « est l'être par qui les valeurs existent », il est une passion⁹.

Nous n'avons pas produit ce bref rappel pour faire littérature. On aura compris que nous avons décrit en fait les lignes de force de la sensibilité éthique contemporaine qui spécifie bien la compréhension moderne de l'amour et du mariage. Ce n'est pas un hasard si le qualificatif « existentialiste » revient souvent dans les critiques adressées à cette conception de la conjugalité.

2. Un héritage du nominalisme

Non nova, sed nove! Il n'y a rien de nouveau sous le soleil... Nous voulons dire que cette réaction anti-objectiviste et anti-idéaliste s'inscrit dans la droite ligne du nominalisme qui, rappelons-le, a fortement influencé Luther. L'association nominalisme-existentialisme-protestantisme, souvent employée par des éthiciens catholiques critiquant la pensée protestante, n'est pas fortuite. Dans cette optique, il n'est pas sans intérêt de noter cette parenté entre les thèses existentialistes et celles du nominalisme. Dans son *Enquête sur le nominalisme*, J. Largeault le montre bien. « Les nominalistes contestent tout ordre indépendant qui n'aurait pas pour base les existants concrets et eux

9. *L'Être et le Néant*, 722. Les trois dernières pages de cet ouvrage sont intitulées « Perspectives morales ». « Ainsi sous couvert d'une ontologie on réintroduit une éthique très spécifique. Il est vain de se demander alors pourquoi Sartre n'a pas écrit le traité de morale qu'il annonce à la fin de *L'Être et le Néant*, car cet ouvrage est un traité de morale » (N. HERPIN, « Les existentialismes », in *La philosophie* (Dico. Marabout), Verviers, 1972, t. 1, 218.

seuls»¹⁰. Ainsi la référence n'est plus une connaissance métaphysique de type platonicien, un ordre naturel et social sacralisé, un universel partout repérable. Sorte de scepticisme qui conduira vers une théologie positiviste des faits. «D'un autre côté, le nominalisme marque une crise de croissance nécessaire de l'intelligence chrétienne du monde au terme du Moyen Âge : la question du caractère unique des événements historiques, la préoccupation du sujet, la méthode inductive des sciences moderne et de la nature et la morale existentielle s'annoncent ainsi pour la première fois clairement et ouvrent opportunément le chemin qui permettra de sortir du Moyen Âge et d'approcher davantage, en profondeur, une intelligence authentique de l'existence chrétienne¹¹». Cette citation d'un dictionnaire théologique récent montre bien les enjeux et la modernité de ce courant philosophique ancien que nous redécouvrons aujourd'hui. En politique, en droit, en économie, en théologie, en science surtout, notre pensée s'exprime en fait dans des catégories nominalistes¹².

Ce rappel non seulement nous situe dans l'histoire des idées, mais encore nous montre que ce pôle de la subjectivité et de la singularité est bien présent dans notre culture occidentale et que la conception nominaliste-«existentialiste», sur laquelle nous réfléchissons ici, n'est pas qu'un simple épiphénomène. Sa reprise théologique et éthique en est une preuve.

En effet, ce point de vue «existentialiste» marque fortement la théologie contemporaine et conditionnera longtemps encore la pensée et l'éthique chrétienne¹³. Dégageons-en quelques thèmes.

10. *Op. cit.*, 256.

11. *Petit dictionnaire de théologie catholique* (K. RAHNER, H. VORGRIMLER), Paris, 1970, 315, art. «nominalisme»; nous avons souligné.

12. En exergue d'un chapitre intitulé «Nominalisme et technique logique à l'époque contemporaine», J. LARGEAULT cite J.L. BORGES : «Le nominalisme, jadis invention de quelques-uns, embrasse aujourd'hui tout le monde; sa victoire est si vaste et si fondamentale que son nom est devenu inutile. Personne ne se déclare nominaliste parce que personne n'est autre chose» (287).

Ici encore KIERKEGAARD demeure le maître à penser plus ou moins avoué de tous ceux qui considèrent ainsi l'existence. Il a sans cesse défendu la thèse que la vérité est dans la réflexion subjective de l'intériorité (la passion de l'infini) et non dans un système spéculatif de paragraphes fermés sur eux-mêmes. Il a surtout développé ce point de vue philosophique dans son ouvrage *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, OC, 10, Paris, 1977.

13. K.E. LØGSTRUP, art. «Existenztheologie», RGG, 11, 823-828. Nous mettons *existentialiste* entre parenthèses car ce qualificatif reste imprécis. De plus, en

B) Reprise théologique

1. *Il n'y a pas de système de l'existence*

La « théologie dialectique », du moins en ses débuts, s'est inspirée de cette épistémologie qui privilégie la singularité de la personne et de Dieu, le caractère événementiel de la révélation et de la foi, l'appel à la décision responsable¹⁴. On sait par exemple que R. Bultmann s'est explicitement rattaché à la « philosophie de l'existence », dont il pense qu'elle « peut offrir des représentations appropriées pour l'interprétation de la Bible, puisque celle-ci s'intéresse à la compréhension de l'existence »¹⁵. Ainsi, le théologien de Marbourg reprendra les thèses principales de M. Heidegger en particulier, sans oublier de citer Kierkegaard. Ce n'est pas l'existence générale qui importe, mais celle qui est assumée *maintenant* dans l'instant d'une libre décision. « Il est évidemment clair que la philosophie de l'existence prend son point de départ dans la question personnelle et existentielle de l'existence et de ses possibilités. Comment pourrait-elle savoir quelque chose de l'existence, autrement que grâce à sa propre prise de conscience existentielle, à condition bien sûr que l'on n'identifie pas la philosophie de l'existence à l'anthropologie traditionnelle¹⁶ ? »

Les idées « existentialistes » exposées plus haut sont bien présentes dans ce programme théologique. C'est évident, on prend ici le contre-pied de l'enseignement classique de l'Église catholique romaine pour lequel, nous l'avons vu, l'essence précède l'action. Conséquences théologiques : les médiations, les contenus normatifs, les critères généraux sont récusés ou minimisés. C'est devant Dieu seul que le croyant est responsable (*sola fide*) ; quant à l'ecclésiologie, elle est soit fortement

contexte francophone, il est trop souvent rattaché à la seule philosophie sartrienne. En fait, c'est « existentiel » qu'il faudrait employer, ce que nous ferons plus loin lorsque nous précisons notre idée d'*éthique existentielle* comme présupposé de la légitimité de l'institution.

14. Même si K. BARTH va critiquer plus tard la position de K. JASPERS (*D.*, III/2*, 44.2, 119 ss), de Heidegger et de Sartre (*D.*, III/3**, 50.3, 47 ss) et surtout de Bultmann. Voir surtout « Rudolf Bultmann, un essai pour le comprendre », in *Comprendre Bultmann. Un dossier*, Paris, 1970, 133-190.

15. « L'interprétation moderne de la Bible et la philosophie de l'existence », in *Jésus*, 221.

16. *Ibid.*

relativisée (Bultmann), soit absorbée par la christologie (Barth)¹⁷.

G. Ebeling insiste aussi sur l'importance de la catégorie du singulier¹⁸, de l'intériorité et de la conscience en théologie. Certes, l'interpellation de la Parole retentit toujours dans un univers socio-culturel qui entre aussi en compte pour le discernement du sens (c'est la situation de parole), mais tous ces phénomènes ne peuvent remplacer la catégorie du personnel et de l'altérité qui demeure décisive. Car c'est sur ce registre que se fait le rapport de l'homme à Dieu et qui permet une attitude responsable, appelée aussi à transformer le monde¹⁹.

Les théologiens catholiques ont donc quelques raisons d'attribuer une paternité protestante à ce courant théologique « existentialiste » qui donne priorité à l'existant sur l'étant. Ainsi K. Rahner estime que les chrétiens évangéliques sont, « de par leur origine historique, toujours enclins à protester contre le légalisme et contre un attachement trop nettement matériel aux normes immédiates d'action²⁰ ». Même diagnostic chez M.J. Le Guillou : « La dévalorisation luthérienne des œuvres humaines comme "orgueil de la chair" entraîne la *disqualification de l'ensemble des structures de collaboration*, de "synergie" humano-divine, caractéristique de la sacramentalité de l'Église. Sacrements, sacerdoce ministériel, magistère hiérarchique, confession de foi infaillible des conciles et du pape, sur tout cela pèse un soupçon indélébile : celui de porter atteinte à la liberté souveraine de Dieu, qui seul justifie les pécheurs moyennant la foi ; celui de substituer à la grâce une justification ecclésiastique conçue comme une garantie humaine »²¹. Cet auteur, qui met en garde contre la protestantisation de son Église — qui ne serait « plus une structure mais une effervescence » —, décrit bien ce clivage qui sépare encore les théologies de type protestant et catholique²². L'avertissement n'est pas gratuit, tant il est

17. « L'Église n'est ni l'auteur, ni la dispensatrice, ni la médiatrice de la grâce et de sa révélation... S'il est indéniable que la Parole de Jésus-Christ appelle à faire partie de l'Église, il est non moins indéniable que, dans l'Église, elle appelle aussitôt et directement à lui, le Seigneur de l'Église... » (D., IV/4, 34).

18. *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen, 1971, 55 s.

19. *Ibid.*, 61. L'Évangile s'adresse prioritairement au sujet, cf. R. MEHL, *Vie intérieure*, 154.

20. « Point de vue œcuménique sur "l'éthique de situation" », *Écrits théol.*, t. XII, 74.

21. *Le Mystère du Père*, Paris, 1973, 27 ; nous avons souligné.

22. *Op. cit.*, 2. Le remède proposé : revenir à l'ontologie grecque contemporaine des premiers conciles.

vrai que bon nombre de théologiens catholiques défendent maintenant ces thèses « existentialistes, en éthique surtout. Notre appareil critique l'a déjà montré et le montrera encore. Bref, dans un contexte théologico-culturel où les théologiens cherchent à comprendre la révélation à partir de l'existence humaine et l'homme comme liberté et décision, nous comprenons que nous ne pouvons plus transmettre sans autre la catéchèse dogmatique et éthique reçue. Ce qu'il importe de noter pour le moment, c'est l'influence indéniable des philosophies de l'existence sur le nouveau discours théologique. « Les notions d'existence, de subjectivité, de liberté, d'historicité et d'avenir sont aujourd'hui fréquemment employées dans les travaux de recherche qui font autorité, car elles correspondent bien au nouvel horizon culturel. De surcroît, leur usage contribue à rendre possible une traduction de la conception biblique de l'homme en langage moderne »²³. On peut discuter de la légitimité de ces options, mais on ne saurait penser ni proposer des normes doctrinales et morales sans en tenir compte. L'existentialisme est peut-être devenu notre classicisme, mais c'est avec lui et contre lui que longtemps encore nous devons chercher notre chemin. Nous verrons plus loin comment la phénoménologie l'a d'ailleurs repris et amendé.

2. *La vérité se fait dans l'histoire*

Cette thèse commande également en grande partie l'épistémologie et l'éthique contemporaines. Elle était aussi sous-jacente à l'exposé de notre méthode d'interaction dialectique entre les questions existentielles et les réponses théologiques²⁴. Nous avons alors conclu en disant que la méthode est chemin parce que l'objet qu'elle approche fait partie de la vie humaine qui est toujours en devenir. Nous précisons maintenant ce point.

Kierkegaard a consacré tout un livre pour défendre ce point de

23. A. GANOCZY, « Les nouvelles tâches de l'anthropologie chrétienne », 70. C. GEFRE, parle d'un « certain triomphe de la subjectivité de l'homme (*Un nouvel âge de la théologie*, 77). L'auteur signale les réactions de J. MOLTSMANN et surtout de W. PANNENBERG qui s'opposent à cette subjectivité transcendantale de l'homme en revalorisant l'objectivité des données historiques.

24. *Supra*, chap. II, III C « Interaction dialectique entre le vécu et la réflexion ».

vue qu'il applique notamment à la connaissance chrétienne²⁵. Pour ce philosophe-théologien en effet, « le problème n'est pas celui de la vérité du christianisme, mais du rapport de l'individu avec le christianisme... Le problème ne concerne que moi, et moi seul : parce que, s'il est bien posé, il concerne semblablement chacun »²⁶. Contre Hegel en particulier, il note que « notre époque a oublié ce qu'il en est d'exister et ce qu'est l'intériorité²⁷. » Le thème revient constamment comme un leitmotiv : « La subjectivité, l'intériorité est la vérité : telle est ma thèse »²⁸. Ainsi, parce que la vérité résulte d'un rapport — à l'existence, à Dieu —, elle ne réside pas dans un système. Kierkegaard pose ainsi l'alternative : « Pour la réflexion objective, la vérité devient une chose objective et il s'agit alors de faire abstraction du sujet ; pour la réflexion subjective, la vérité devient l'appropriation, l'intériorité, la subjectivité, et il s'agit alors de s'ancrer de façon existentielle dans la subjectivité »²⁹. Ainsi, objectivement parlant, il ne peut y avoir qu'*incertitude objective* ; il n'y a jamais de garantie, la vie est risquée. La foi aussi³⁰. On pourrait citer longtemps encore.

Si nous nous arrêtons quelque peu à Kierkegaard c'est, encore une fois, parce qu'il est le père philosophique et théologique de beaucoup aujourd'hui, et qu'il est opportun non seulement de rappeler la source, mais encore l'impératif de cette notion vivante de vérité dans une époque fascinée par la croyance en une connaissance et une programmation objectives³¹.

Mais cette pensée polémique centrée sur l'homme intérieur risque de se délier par trop des solidarités de l'être-au-monde. Ainsi D. Bonhoeffer, parmi d'autres, mettra la vérité non seulement en rapport avec le sujet, l'au-dedans de lui, mais

25. *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*. OC, 10 et 11.

26. *Op. cit.*, 14 et 16. « Le christianisme est esprit, l'esprit est intériorité, l'intériorité est subjectivité, la subjectivité est en son essence passion et à son maximum passion personnelle infiniment intéressée à sa félicité éternelle » (30).

27. 267.

28. 259.

29. 178.

30. « Objectivement, l'existant n'a donc que l'incertitude, mais cela justement donne toute sa tension à la passion infinie de l'intériorité, et la vérité est précisément ce coup audacieux où, avec la passion de l'infini, on choisit ce qui est objectivement incertain » (189 s).

31. Sur la problématique et la crise contemporaine de l'intériorité, cf. E. BORNE, art. « Intériorité et subjectivité », *EU*, IX, 8-11.

encore avec son extérieur, la réalité du monde. La vérité se fait dans l'histoire. Dire la vérité, écrit le théologien, ce n'est « pas seulement une manière de penser, mais une connaissance juste et une prise en considération sérieuse des données réelles... La parole véridique n'est pas une parole constante en soi, elle est aussi vivante que la vie elle-même. Lorsqu'elle se détache de la vie et de la relation concrète avec autrui, lorsqu'on "dit la vérité" sans tenir compte de celui à qui on la dit, la parole n'a que l'apparence de la vérité³². » Ainsi, on réagira contre une sorte de formalisme de la vérité, indifférent aux situations existentielles vécues par l'homme concret.

On ajoutera aussi que la vérité résulte toujours d'une interprétation, c'est-à-dire qu'elle est cherchée à partir d'un donné, d'un *traditum* dont elle est tributaire. « Personne ne commence jamais à zéro ; la tradition nous découvre toujours déjà un certain champ de vérité. Cependant, la tradition qui découvre la vérité et amène à s'interroger sur elle, la cache en même temps³³. » C'est pourquoi la quête de la vérité exige que l'on scrute les signes des temps et que l'on maintienne ouvertes les possibilités nouvelles d'intelligence de la vérité et de la foi. Le statut de la vérité s'est donc considérablement modifié par rapport au courant majeur de l'épistémologie classique. La compréhension historique que l'homme a de lui-même devient un facteur constitutif de la connaissance et de l'appropriation de la vérité. Bref, dire et faire la vérité sont devenus une tâche herméneutique. Conséquence pour la lecture de l'Écriture : elle sera comprise en regard des questions émergées de l'existence humaine. Ici encore révélation chrétienne et existence personnelle forment un tout dialectique impossible à partager. « C'est toujours du sein de l'existence chrétienne (humaine) actuelle, que structure déjà la parole de Dieu, que je remonte à l'Écriture et la réinterprète. Mais à son tour, l'Écriture revient à mon expérience pour en déchiffrer le sens et la structurer, pour autant qu'elle constitue, par la libre démarche révélatrice et salvatrice de Dieu, le sens et la structure ultimes de l'existence humaine », écrit l'éthicien R. Simon³⁴. On comprendra que cette façon

32. *Éthique*, 309 et 310.

33. W. KASPER, *Renouveau de la méthode théologique*, Paris, 1968, 12.

34. *Fonder la morale*, 52. Nous aurons reconnu la méthode de corrélation élaborée par P. TILICH.

d'appréhender la vérité, liée à une vision intérieure et subjective de l'existence, va provoquer une révision de la manière de comprendre et de proposer les normes éthiques.

C) Incidence éthique

Nous pouvons être bref ici car nous proposerons plus loin notre conception d'une éthique existentielle, sorte de prolongement de l'humanisme moral proposé par l'existentialisme. Il importe donc de le caractériser, ne serait-ce que sommairement, pour mieux saisir la sensibilité éthique contemporaine.

La pensée « existentialiste » n'a pas produit de *système* moral. Cela était impossible dans *cette* compréhension anthropocentrique de l'existence. En effet, il n'existe pas un projet pour l'homme, mais il est lui-même projet. Cet humanisme radical centré sur l'expérience que l'homme fait de son existence va mettre en évidence les notions caractéristiques de contingence, de choix, de risque, de scepticisme par rapport à la raison, de finitude, de solitude, mais aussi d'engagement et de responsabilité. Renversement complet du point de vue traditionnel qui parlait de l'étant, non de l'existant, de l'ontologie, non de l'histoire. Morale de créativité et non de répétition, de liberté et non d'objectivité. Cette rhétorique nous est désormais bien connue. En 1968, le concile Vatican II décrit bien cette profonde mutation : « Bref, le genre humain *passé d'une notion plutôt statique de l'ordre des choses à une conception plus dynamique et évolutive* : de là naît, immense, une *problématique nouvelle* qui provoque à de nouvelles analyses et à de nouvelles synthèses³⁵. » A la même époque, l'épiscopat français diagnostique explicitement ce point de départ existentialiste. « L'existentialisme sartrien a le mieux exprimé cette conception plus ou moins sous-jacente aux fréquentes attitudes actuelles de révolte contre l'idée d'obligation morale... Une telle conception, à l'état plus ou moins diffus dans notre société, fait que l'homme moderne comprend difficilement qu'il puisse être soumis intérieurement

35. Constitution *Gaudium et Spes*, n° 5.3; nous avons souligné. Sur les changements psychologiques, moraux et religieux de la modernité, voir n° 7.1-3.

à une obligation légale quelconque, qui s'imposerait à lui de l'extérieur et prétendrait lier sa conscience, obligation plus ou moins synonyme d'ordre naturel des choses s'imposant à l'homme comme un donné³⁶. » B. Häring sera un des premiers moralistes catholiques à mettre en œuvre cette nouvelle perspective où la personne, et non le système, occupera la première place. « Il s'agit de mettre l'accent sur la maturité, le discernement, la spontanéité, la créativité et l'*individualité de chaque personne unique*. Un même déplacement d'accent s'impose lorsqu'on s'efforce de repenser et de récrire les traités théologiques sur la loi naturelle, de même que sur les commandements et les sacrements³⁷. » On aura noté cette proximité des termes et des notions avec les thèses générales de la pensée existentialiste.

La théologie protestante était mieux préparée, historiquement et dogmatiquement, pour intégrer cette nouvelle tendance éthique. Malgré ses critiques des positions existentialistes, K. Barth flirte avec cette philosophie notamment lorsqu'il affirme le *primat de l'événement sur l'institution*. Il est en effet possible de présenter l'éthique barthienne comme une casuistique de l'événement du commandement de Dieu et de sa liberté souveraine. « La théologie éthique doit commencer par montrer comment le commandement de Dieu est un événement : tout le reste en découlera³⁸. » Il s'agit bien du commandement de Dieu d'abord, mais comment cette imprévisibilité et cette inobjectivation de sa volonté ne retentiraient-elles pas sur la compréhension de l'obéissance que l'homme lui doit ? Est-ce un hasard si les notions de reconnaissance, de liberté de conscience, d'éthique pérégrinante, de morale de situation, de responsabilité et d'herméneutique ont été d'abord typiquement protestantes ? Ici il n'existe pas de commandement de Dieu en soi, mais le Seigneur de l'homme *donne* sa Parole à écouter dans chaque situation particulière. Dans le volume qui traite de l'éthique dans le cadre de la doctrine de la création, K. Barth affirme qu'il existe « une casuistique pratique, une "casuistique de l'événement" : celle de l'ethos prophétique. Elle tient à l'audace, que

36. « Morale de la loi ou morale de la liberté », in *Documentation catholique* du 5.1. 1969, 14.

37. *Une morale pour la personne*. 30 s.

38. *D.*, II/2**, 36.2, 41.

l'homme doit prendre sur lui et dont Dieu seul reste juge, de comprendre *hic et nunc* de telle ou telle manière le commandement de Dieu dans ce qu'il a de plus concret et de plus particulier, pour se décider soi-même et inviter les autres à se décider en conséquence³⁹. » Ailleurs, le théologien bâlois parle du « saut » de la décision pratique dans le cadre du *casus conscientiae* « réel »⁴⁰. On ne peut imaginer vocabulaire plus existentialiste !

La manière de comprendre l'amour et le mariage va naturellement être touchée par cette mutation éthique. Il est significatif que l'expression « couples existentialistes » soit devenue classique. Un article d'encyclopédie les définit ainsi : contestation d'un mariage qui méconnaît la liberté de la femme et qui fait de la fécondité une obligation morale, qui emprisonne l'engagement toujours libre du couple dans un réseau rigide de droits et de devoirs ; revendication de l'autonomie de la vie amoureuse face à l'institution matrimoniale ; enfin, demande que la sexualité puisse « s'affirmer comme rencontre interpersonnelle où le couple affirme son droit d'exister indépendamment de la famille non seulement parentale mais même conjugale »⁴¹.

On n'aura pas de peine à comprendre également combien cette nouvelle conception de la morale va interpeller la catéchèse traditionnelle de la sexualité, de l'amour et du mariage. Ainsi, ces idées « existentialistes apparaissent dans la très officielle constitution *Gaudium et Spes*, et plus particulièrement dans les sections qui traitent précisément du mariage. On y donne maintenant une vision dynamique du couple et non un traité classique de l'état matrimonial »⁴². C'est en fait une véritable révision de l'encyclique *Casti connubii* (1930) ! Les défenseurs des valeurs classiques ne s'y trompent pas, qui dénonceront ce

39. D., III/4*, 52.1, 8. Cependant l'auteur ne comprend pas ici la notion de casuistique au sens où l'impératif éthique serait figé dans un code moral opératoire pour tous.

40. *Ibid.*, 15. C'est dans ce contexte que Barth critique les positions éthiques de E. BRUNNER, D. BONHOEFFER et même N.H. SØE considérées comme trop substantialistes (18 ss).

41. M.O. MÉTRAL, art. « Mariage et couple », *EU*, vol. X, 522, 3. « Si les existentialistes modernes ne veulent pas confondre amour et enchaînement, c'est parce que l'amour n'est pas une limite de la liberté pure et simple. Car la liberté n'est pas l'indépendance, mais la capacité d'être en relation » (*ibid.*).

42. N° 47-52.

parrainage existentialiste. Ainsi J. Ratzinger fait de cette conception de l'amour une des raisons essentielles de la crise du mariage. « Cette rupture s'annonçait déjà dans la philosophie "individualiste" (ou "personnaliste", selon le vocabulaire de certaines écoles philosophiques) proposée au cours de l'entre-deux-guerres. Ce besoin d'autonomie s'impose maintenant sans contrepoids à la conscience générale⁴³. » Reconnaissance officielle, si l'on peut dire, de l'importance des thèses que nous venons de rappeler.

Nous n'avons procédé ici qu'à un bref rappel de cette atmosphère caractérisée, montrant qu'elle pouvait se réclamer de toute une argumentation philosophico-théologique. Quelles que soient les critiques légitimes que l'on peut faire à cette option fondamentale, celle-ci ne peut être simplement taxée de mode ou d'arbitraire. Nous pensons au contraire que nous devons sérieusement compter avec elle. Si l'éthicien chrétien ne veut pas parler dans le vide, il doit prendre en compte ces nouvelles données de la conscience contemporaine qui veulent accorder davantage à la personne singulière qu'à l'objectivité de l'institution.

II. GRANDEUR ET AMBIGUÏTÉ DE LA LIBERTÉ

La notion de liberté est au cœur de cette conception de l'existence que nous venons de rappeler. Elle est sans cesse invoquée comme nécessité et critère de l'engagement et de la responsabilité éthiques. En morale sexuelle et conjugale notamment. Que serait un amour qui ne serait pas librement donné et partagé ?

La liberté — peut-être vaudrait-il mieux employer le terme de libération — est au cœur de la foi chrétienne. Celle-ci libère non seulement l'homme du poids de son péché, mais par sa confes-

43. Introduction à l'ouvrage collectif *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, 9. Sur cette nouvelle « spiritualité » conjugale qui fait particulièrement problème pour l'Église catholique romaine, voir le journal de combat de P. de LOCHT, *Les Couples et l'Église*, Paris, 1979.

sion du seul Seigneur Jésus-Christ, elle relativise pouvoirs et institutions. C'est pourquoi, au cours de leur histoire, les chrétiens ont souvent lutté pour sauvegarder la liberté, que ce soit vis-à-vis de l'État ou à l'intérieur de leur propre Église. S'agissant plus particulièrement de notre problème, la revendication du droit de se marier *librement* constitue un chapitre spécifique de la notion chrétienne du mariage⁴⁴.

Ici encore, les confessions catholique romaine et protestante auront des appréciations différentes face aux exigences de liberté. La première, plus hiérarchisée et plus unitaire, sera généralement réservée, privilégiant les notions d'autorité et d'obéissance; la seconde, de par sa genèse historique notamment, sera plus ouverte à cette valeur⁴⁵. Nous avons déjà noté que les Réformateurs en particulier avaient réagi contre l'Église institutionnelle de leur temps au nom de la liberté dont ils fondent l'impératif dans l'Évangile lui-même.

Mais que n'a-t-on pas dit et fait au nom de la liberté! Ici encore, il existe un idéalisme pernicieux qui sacralise l'idée de liberté en omettant de prendre en compte les conditionnements et les conséquences de son usage. C'est pourquoi une réflexion d'éthique fondamentale devra mettre en garde ici contre une absolutisation du sujet et la tentation toujours présente de chanter une liberté désincarnée. Dans ce contexte, nous rappellerons d'abord l'enjeu de la libération christologique (A); nous indiquerons ensuite qu'elle ne peut exister que sous conditions (B).

44. « Une des caractéristiques essentielles des droits occidentaux est d'affirmer le principe fondamental de la liberté individuelle dans la formation du mariage... Cette liberté s'est cependant affirmée de façon progressive au cours de l'histoire... Rien n'est plus fragile que la liberté et le droit du mariage révèle les conflits auxquels le respect de ce principe a donné lieu » (C. LABRUSSE, art. « Mariage (droit du) », *EU*, X, 510, col. 3).

45. J.M. AUBERT peut parler de la « méfiance séculaire de l'Église envers une liberté spontanément pensée comme complice de l'erreur et du péché » (« Loi et Évangile », in *Loi et Évangile*, Genève, 1981, 224). Nous souscrivons nous-même à ce jugement général que fait P. VALADIER : « On pourrait dire, en d'autres termes, que le fonctionnement idéologique du christianisme est l'ultime rempart pour éviter cette épreuve, redoutable entre toutes : l'accès à la liberté du croyant » (« La liberté du croyant », in *Christus*, t. XXV, 99/1978, 301s).

A) Jésus-Christ, créateur et libérateur de la liberté

La liberté et la libération sont devenus des thèmes majeurs de la théologie et de l'éthique contemporaines. On a même pu écrire qu'elles avaient pris « la place qu'occupait la révélation il y a une trentaine d'années »⁴⁶. Beaucoup de manifestes en appellent à l'idée néotestamentaire de liberté-libération, et surtout à Jésus, homme libre par excellence⁴⁷. Dans le mouvement pendulaire caractéristique de l'histoire des idées, les éthiciens insistent maintenant davantage sur la liberté que sur le devoir. « Si le thème dominant de ces soixante-dix premières années fut la disponibilité au sacrifice, l'obéissance, le renoncement, voici que maintenant il en surgit un autre, que l'on pourrait appeler spontanéité, subjectivité, ou encore liberté »⁴⁸. Tentons de situer le débat.

1. La liberté d'après le Nouveau Testament

Lorsque nous disons que Jésus-Christ est créateur et libérateur de la liberté, nous faisons un énoncé de foi. Car il est évident que le christianisme n'a pas inventé l'idée de liberté ; il ne peut en revendiquer le monopole⁴⁹. Notons que le mot n'apparaît pas dans les synoptiques et que « l'idée de liberté joue, dans le Nouveau Testament, un rôle relativement restreint »⁵⁰. Jésus ne parle pas explicitement de la liberté. Pourtant, malgré cette faiblesse statistique, les théologiens s'accordent à dire que la liberté, mieux : la libération, constitue le thème fondamental de la prédication de Jésus. Quant à Paul et à Jean en particulier, ils interpréteront la vie de Jésus « dans le langage de la liberté bien

46. L. KECK, « Le Fils, créateur de la liberté », *Concilium*, 93/1974, 59.

47. Parmi d'autres, C. DUQUOC, *Jésus, homme libre*, Paris, 1974.

48. D. SÖLLE, *Imagination et obéissance*, 52. Voir aussi : A. PLÉ, *Par devoir ou par plaisir ?*, Paris, 1980 ; J. MOLTMANN, « La fête libératrice », *Concilium*, 92/1974, 71-80.

49. J. NEUNER, « Pas de monopole dans la promotion de la liberté », *Concilium*, 93/1974, 25-34.

50. P. BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Galates* (Commentaire du NT. t. IX). Neuchâtel-Paris, 1953, 110, dans un excursus sur la liberté chrétienne. Voir aussi R. PESCH, « Jésus, homme libre », *Concilium*, 93/1974, 48.

que Jésus n'en ait pas parlé lui-même »⁵¹. Pour la foi chrétienne, l'homme n'est pas naturellement libre. La liberté n'est pas une qualité de l'existence autonome mais le fruit d'une libération effectuée par Jésus-Christ. « Si le Fils vous affranchit, vous serez *réellement* des hommes libres⁵². » La liberté fait ainsi son entrée dans l'existence chrétienne par la prise de conscience que fait l'homme d'avoir été libéré du péché par la grâce du pardon. Le croyant vit donc en même temps l'expérience qu'il n'est pas libre mais qu'il lui est pourtant possible d'entrer dans une vie nouvelle parce que libérée. On comprend dès lors que Jésus-Christ et la doctrine de la justification soient devenus les lieux théologiques par excellence des notions chrétiennes de liberté et de libération. H. Conzelmann décrit ainsi leur contenu : « L'instauration de la liberté à l'égard du monde est une libération de tout souci de moi-même, de mon salut, parce que tout cela m'est déjà accordé, une libération à l'égard de la contrainte exercée par les œuvres et donc la liberté de me tourner vers mon frère, dont je suis solidaire comme pécheur, d'autant plus que le Christ est mort pour lui⁵³. » Bref, cette libération par la grâce christologique ouvre de nouvelles possibilités de vie devant Dieu et avec les autres hommes. L'éthique devient ainsi un chapitre de la justification de l'homme qui met sa confiance dans le Dieu de Jésus-Christ. *La notion néotestamentaire de liberté est donc spécifique*; nous ne pouvons automatiquement l'invoquer pour fonder ou légitimer toutes les requêtes de libération, qu'elles soient sociales, politiques, sexuelles ou conjugales.

2. Portée critique de la libération christologique

Sans nier l'existence d'un rapport entre les différentes notions de liberté, l'éthicien chrétien posera certaines limites face à

51. L. KECK, art. cit., 60. L'enquête statistique révèle que le mot « liberté » apparaît 12 fois dans la Bible, mais que le verbe « libérer » y est lu 137 fois (dont 21 fois dans le NT). Par contre, le terme « péché » est noté 336 fois et le verbe « pécher » 123 fois ! De cette disproportion significative, G. MORRA tirera la conclusion que « le chrétien vit la "liberté" essentiellement et premièrement comme "libération" » (« La liberté du chrétien », in *L'herméneutique de la liberté religieuse*, Paris, 1968, 431 s).

52. Jn 6, 36. « La liberté est une "liberté étrangère" en Christ » (H. CONZELMANN, *Théologie du NT*, 286).

53. *Théologie du NT*, 294.

l'anthropologie contemporaine caractérisée par les idées de spontanéité, d'épanouissement, d'immédiateté, de liberté de conscience, voire d'autonomie. On a justement noté que cette manière de considérer la vie rendait difficile la compréhension chrétienne de la liberté telle que nous l'avons précisée plus haut⁵⁴. A tel point qu'on a pu se demander si elle était opérationnelle pour l'éthique contemporaine.

Devant le renouveau des incantations romantiques de liberté, l'éthicien et le théologien rappelleront opportunément que la liberté n'existe qu'au cœur de conditionnements et de nécessités. Et l'on ajoutera ici qu'elle est inévitablement connotée par le péché, c'est-à-dire la convoitise, l'égoïsme, le désir des sens et des pouvoirs⁵⁵. On précisera que la libération de ce qu'on appelle couramment « liberté » a été acquise par Jésus-Christ *sur la croix* et qu'il nous appartient d'en donner la preuve concrète par une vie libérée, autrement dit, sanctifiée, inspirée par l'Esprit. Pour que cela soit possible, note P. Bonnard, il faut « croire que la vie ancienne a été anéantie (condamnée) par Dieu au Calvaire »⁵⁶. En contexte chrétien, l'idée de liberté comporte donc aussi les corollaires de repentance et de changement de vie. En d'autres termes, parce que nous avons été libérés par le Christ, conduisons-nous en hommes libres, à l'égard de nous-mêmes, d'une loi justificatrice ou asservissante, de l'opinion des autres, du conformisme psycho-social, éthique, religieux ou politique⁵⁷. Nous devons donc employer la notion chrétienne de liberté avec discernement. Elle interpelle de façon radicale nos idées naturelles et philosophiques de liberté sans que nous puissions cependant dire à l'avance la forme et le contenu que donnera ce questionnement.

54. G. MORRA, art. cit., 436 ss. Les défenseurs de la conception traditionnelle du mariage critiquent souvent cette idée moderne de la liberté. Parmi d'autres, cf. C. CAFFARA, « Création et rédemption », 277 ss.

55. En Ga 5, 19-21, Paul exhorte à vivre selon l'Esprit et non selon la chair, c'est-à-dire en suivant le penchant naturel des désirs et des passions égoïstes. Bien que le libertinage soit cité ici en tête de liste, les fautes sociales sont les plus nombreuses (inimitié, querelles, disputes, divisions, sectes, envie).

56. *Comment. aux Galates, ad 5, 24*, p. 116; souligné dans le texte.

57. J.-F. COLLANGE, *De Jésus à Paul*, 99 s.

3. Une liberté toujours liée

Nous avons précisé la spécificité de la libération christologique. Elle aura certes des incidences concrètes sur nos comportements amoureux et conjugaux. Mais dans le présent contexte de notre argumentation, nous voulons encore rappeler cette vérité souvent oubliée : *la liberté n'existe que sous conditions, toujours limitée par des nécessités*. Dans quelle mesure ai-je été vraiment libre lorsque, par exemple, j'ai choisi mon conjoint ? Le suis-je vraiment en restant légalement marié ou en demandant un divorce ? Nous savons bien aujourd'hui (trop ?) comment et combien nous sommes conditionnés par notre être-au-monde. C'est-à-dire par toutes ces programmations complexes qui en réalité déterminent nos choix et nos engagements⁵⁸. Que nous le voulions ou non, conscients ou inconscients, nous demeurons tributaires d'un monde que nous n'avons ni choisi ni construit, nous sommes précédés par des valeurs et des normes qui influencent nos options. Ce fait, qui nous paraît irrécusable, doit nous rendre modestes lorsque nous parlons de liberté ! De liberté chrétienne y compris. Car le fait de croire en Jésus-Christ ne modifie pas notre statut de créature. C'est pourquoi la confession chrétienne de la libération christologique a toujours aussi un aspect eschatologique et qu'elle ne saurait justifier un illuminisme désincarné ou un antinomisme naïf. On sait que le christianisme naissant a dû constamment combattre cette double hérésie.

Nous dirons même que l'aveu de cette finitude, de ces limites, constitue un moment important et obligé d'une juste compréhension de la liberté⁵⁹. Nous touchons là le côté pathétique, voire tragique de la liberté.

Par ces remarques, nous nous distancions d'une notion idéaliste et docète de la liberté, qui ne veut tenir compte ni des relais, ni des médiations, ni des lois, ni des institutions.

58. L. ROUSSEL, *Le mariage dans la société française*, 57 ss.

59. Nous renvoyons aux analyses de M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, 517-520 ; — P. RICCEUR, *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1949, 319 ss, 346 ss ; — J. DOMENACH, *Le retour du tragique*, Paris, 1967, 32-45 ; — PH. HODARD, *Le Je et les dessous du Je. Essai d'introduction à la problématique du sujet*, Paris, 1981.

Grandeur et ambiguïté de la liberté ! C'est pourquoi elle demeurera toujours de l'ordre de l'espérance et de la résurrection, nous obligeant à lutter à la fois contre elle et avec elle.

On aura compris que ces notations ne sont pas sans lien avec notre réflexion sur l'institution du mariage, car celle-ci pourrait être décrite comme étant l'expression d'une liberté qui prend précisément en compte cette dimension réaliste, incarnée de l'amour. Nous y reviendrons dans notre troisième partie.

B) La conjugalité libre

Nous abordons ici ce phénomène relativement nouveau des couples non légalisés, car ils expriment à notre sens une forte revendication de liberté ainsi qu'une mise en question significative de l'institution du mariage⁶⁰. Leur nombre croît sensiblement ; la société les intègre progressivement, et le droit est obligé de les prendre sérieusement en considération⁶¹. Des théologiens et revues d'inspiration chrétienne leur consacrent études et dossiers⁶².

1. Le désordre amoureux

L'éventail des couples « informels » va des jeunes qui vivent ensemble pour expérimenter sexualité et érotisme et apprendre à mieux se connaître, aux personnes plus âgées qui cohabitent pour des raisons sentimentales, mais aussi financières. Les motifs généralement invoqués sont les suivants : essais d'expérience de vie de couple, recherche d'épanouissement affectif, revendication de la libre expression sentimentale et sexuelle de

60. Ainsi le document catholique *Sexualité et vie chrétienne* : « Chez la plupart, c'est l'absolutisation de la liberté individuelle... A leurs yeux, les engagements et l'institution sont de nature à la réduire » (70).

61. G. CORNU, « Note sur les perspectives de la législation du mariage en France », in *La Maison-Dieu*, 127/1976, 146-160 ; — G. PEYRARD, « Les couples non mariés », in *Mariage et famille en question*, Paris, 1978, t. I, 211-238 ; — L. ROUSSEL, *Le Mariage dans la société française*, 343 ss.

62. Parmi d'autres : *Couples d'aujourd'hui. Réflexion protestante* (ouvrage collectif), Paris, 1983 ; — *Dossier cohabitation juvénile* (collectif), Paris, 1979 ; — P. MOITEL, C. LUKASIEWICZ, *Les jeunes réinventent-ils le couple aujourd'hui ?*, Paris, 1982.

l'amour, contestation ou refus des contraintes sociales et familiales, des images stéréotypées sociales du mariage, affirmation de la priorité accordée à la personne sur la société. Mais encore : dénégation de l'image du mariage que les parents ont laissée à leurs enfants, des rôles masculins et féminins, des dépendances considérées comme aliénantes, du formalisme du mariage civil⁶³. Bref, tous ces facteurs — et bien d'autres encore — contribuent à questionner et à mettre en procès le modèle traditionnel « couple marié ».

Ce fait de société, qui a toutes les apparences d'un désordre amoureux — mais qui fonctionne de plus en plus comme un système idéologique (ces différents éléments s'appellent, se conjuguent, réagissent les uns sur les autres) — s'insère dans un contexte critique stimulé par les argumentations philosophiques, voire théologiques caractérisées que nous avons rappelées plus haut : exigence d'authenticité, affirmation passionnée de la liberté, refus d'une certaine morale traditionnelle chrétienne. Nous n'avons pas à entrer ici dans la discussion de la légitimité des raisons invoquées. Pour notre part, nous considérons qu'elles sont sérieuses et qu'elles doivent être prises en compte par la catéchèse contemporaine.

Ce n'est d'ailleurs pas la manière dont vivent ces couples ni les justifications qu'ils donnent qui nous intéressent présentement, mais la portée *symbolique*, significative de leur existence. Nous y voyons en effet l'expression d'une éthique centrée sur le sujet avec, comme conséquence, des tendances nettement anti-institutionnelles et anti-normatives. La vie de couple relève ici essentiellement de la libre expérimentation de l'affectivité amoureuse et non de l'ordre social et juridique. Les statistiques montrent que ce phénomène n'est pas qu'une mode passagère mais que la vie de couple informelle se développe de manière accélérée. « Non seulement on se mariera plus tard, mais encore on se mariera moins⁶⁴. » Bref, dans une société

63. « Dans l'union libre vécue comme refus il faut reconnaître cette volonté transgressante et cette jouissance par rupture des interdits et retournement des ordres ». (R. GÉRAUD, *Le Mariage et la crise du couple*, Verviers, 1973, 212 ; nous avons souligné).

64. H. LE BRAS, L. ROUSSEL, « Retard ou refus du mariage : l'évolution récente de la première nuptialité en France et sa prévision », in *Population*, 37^e année, 6/1982, 1039.

programmée, aseptisée, technicienne, cette contestation du mariage institutionnel veut conférer droit et légitimité au désir, à l'affectivité et au sentiment. Elle dit à sa manière que l'institution du mariage — ou plus justement la représentation qui nous en a été donnée — n'est plus le seul lieu autorisé et moral de la vie amoureuse.

2. *Résurgence des thèses anarchistes*

Ces revendications pour un amour non légalisé, qui soit libre de tout contrôle, qui ne dépende que des deux partenaires concernés, empruntent, consciemment ou non, aux thèses anarchistes relatives à l'amour et au mariage⁶⁵. Ce rappel a bien sa place ici s'il est vrai, comme le rappelle H. Arvon, que « l'anarchisme est un mouvement d'idées et d'action qui, en rejetant toute contrainte extérieure à l'homme, se propose de reconstruire la vie en commun sur la base de la *volonté individuelle autonome* »⁶⁶. L'auteur note que ce mouvement de la fin du XIX^e siècle a des résonances religieuses, voire chrétiennes. Ainsi, avec Tolstoï qui affirme « que la doctrine de Jésus donne la seule chance de salut possible pour échapper à l'anéantissement inévitable qui menace la vie personnelle »⁶⁷. Certes, dans sa visée politique, l'anarchisme a une forte connotation communautaire, mais s'il veut provoquer le changement et la déstabilisation des institutions, c'est parce qu'elles étouffent le plein épanouissement de l'individu. Le caractère anti-autoritaire, anti-normatif, libertaire des thèses anarchistes les range bien dans le champ des morales de la subjectivité. Car, en dépit des apparences, loin de conduire à la licence, « l'éthique anarchiste développe le sens de la responsabilité individuelle bien plus qu'elle ne prédispose à un relâchement moral où l'individu au lieu de s'affirmer finit par sombrer et disparaître »⁶⁸. Au plan de l'éthique conjugale et familiale, les théoriciens anarchistes récusent la domination de l'homme sur la femme et n'admettent

65. Voir bibliographie : P. BRÉCHON, *La famille. Idées traditionnelles et idées nouvelles*, Paris, 1976, 110 ss.

66. Art. « Anarchisme », *EU*, I, 988, col. 1 ; nous soulignons.

67. *Ibid.*, 988 3.

68. *Ibid.*, 990, 2.

pas l'indissolubilité du contrat conjugal qui ne fait, à leurs yeux, que renforcer l'ordre étatique. « Pour l'anarchiste, l'homme ne peut jamais abdiquer sa liberté et ne saurait donc conclure un contrat définitif, qu'il soit d'ordre politique ou conjugal. L'idéal conjugal des anarchistes sera donc l'union libre », écrit P. Bréchon⁶⁹. La structure hiérarchique de la famille, l'autorité du père en particulier, est remplacée par l'idée de fraternité. Quant à l'amour, il est fondamentalement réfractaire à l'institution matrimoniale. Les anarchistes rejoignent ici paradoxalement les défenseurs du libéralisme capitaliste pour qui amour et institution sont antinomiques. Bref, l'amour doit être libre. C'est pourquoi il faut opposer aux déclarations d'indissolubilité la possibilité et la légitimité du divorce, car il permet à la subjectivité affective et passionnelle de n'être pas étouffée et muselée par l'institution. Ainsi, dans un plaidoyer pour l'union libre, A. Naquet décrivait celle-ci en ces termes : on trouve en elle « un grand calme, une grande intimité, parce que, avec la liberté, l'homme sent la femme libre de se séparer de lui s'il ne reste pas digne d'elle ; parce qu'il prend dès lors plus de souci de sa conduite que celui qui se repose sur les droits que la loi lui attribue... »⁷⁰. Ainsi, c'est au nom de la liberté de l'amour que, dans cette optique, le droit au divorce est revendiqué. Cette thèse, permanente en humanité, réactivée par les anarchistes du XIX^e siècle, est souvent reprise aujourd'hui⁷¹.

Voici, par exemple, comment s'exprime une jeune femme. « Nous ne vivons plus le temps du sacrifice et du devoir, mots si souvent lancés par nos aînés. Nous sommes au temps du libre choix où la fidélité prend enfin son sens véritable, hors des concepts de possession et de droit acquis... Ce que nous voulons, ce que nous désirons essentiellement c'est la vie libérée des cages de la dépendance, de la possessivité, de la jalousie, si longtemps associées et souvent confondues au concept d'amour même. Nous exigeons d'aimer et d'être aimés pour ce que nous sommes fondamentalement et selon les modes qui nous conviennent...

69. *Op. cit.*, 112 ; nous soulignons. Parmi les représentants de l'éthique conjugale anarchiste l'auteur cite entre autres : Proudhon, Ch. Fourier, E. Henry, W. Reich, H. Marcuse.

70. *Religion, propriété et famille*, 1869, p. 232 ; cité par P. BRÉCHON, *op. cit.*, 121. A. NAQUET fit voter en France la loi de 1884 sur le divorce. Il fut condamné à 4 mois de prison pour la publication de son livre.

71. Notre étude *Ce qu'aimer veut dire*, 91-103 sur amour et liberté.

Toute une jeunesse vit quotidiennement cette liberté qui rejoint, dans son extrémisme, toutes les libertés d'union » (S. Lamarch, « Demain ne nous appartient pas », in *Échanges*, 111/1974, 24 et 25).

E.R. Géraud : « L'essentiel est dans l'intériorité de ce jeune couple novateur qui a repoussé les sécurités lénifiantes de l'indissolubilité assorties de la perspective des transgressions pour choisir le risque, le dialogue, la question, l'échéance, et la possibilité s'il n'a pas su s'aimer de se dire non dans dix ans » (*Le mariage et la crise du couple*, 159).

Véritable exaltation de la liberté, dont la portée socio-politique est évidente ! Car ce modèle de conjugalité amoureuse est très souvent vécu comme un refus et une transgression des valeurs et des normes d'une société dite bourgeoise, et plus particulièrement du système de type patriarcal et capitaliste qui fait du mariage et de la famille l'instrument de stabilisation d'un ordre socio-économique de plus en plus suspecté. C'est en effet un trait caractéristique de la modernité d'intégrer la critique des valeurs morales objectives au contexte plus large de la contestation des institutions⁷². L'union conjugale n'est plus un moyen mais le lieu privilégié d'une rencontre affective libérée et libérante dont la fonction sociale et économique est secondaire. Le mariage est devenu une association libre, le prêt et l'échange de deux libertés qui cherchent pour elles-mêmes et ensemble la meilleure forme de conjugalité. Car les nouvelles générations ne désirent plus faire du mariage une sorte de marchandage où « la femme troque son charme et ses services domestiques contre la protection et la dépendance économique à l'égard du mari »⁷³. C'est pourquoi un nombre croissant de jeunes, de moins jeunes aussi, souvent chrétiens, prennent le droit de s'aimer librement et de vivre en couples hors institution⁷⁴. Personnellement, nous estimons que les questions posées par les couples non légalisés sont de bonnes questions qui

72. « Ce n'est pas un hasard, écrit C. DUQUOC, si la libération sexuelle et la relativisation du mariage et du couple sont actuellement des moments fondamentaux de la lutte révolutionnaire hors et dans l'Église » (« Réflexion théologique sur la sexualité », *LV*, 97/1970, 92).

73. A. MICHEL, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, 1972, 189. C'est ainsi, écrivait F. Engels, que « deux prostitutions valent une vertu », (*L'Origine de la famille*, 74).

74. On trouvera des statistiques in A. ZWILLING, « Le mariage en France actuellement. Notes démographiques et sociologiques sur la conjugalité », in *Couples d'aujourd'hui* 9-35.

doivent être prises au sérieux par la catéchèse chrétienne du mariage. Il se pourrait que cette contestation du modèle ancien — et des présupposés philosophiques théologiques et éthiques par lesquels il se justifiait — contribue à renouveler et à revitaliser la compréhension et la pratique de l'institution du mariage. Celle-ci ne peut devenir chance, aventure sérieuse et significative que si elle sait intégrer cette valeur à la fois subversive et responsable de la liberté. « Le grand changement, note A. Dumas, est que le mariage reprend du prix dans la mesure même où il redevient publiquement une éventualité libre⁷⁵. »

Ceci dit, il conviendra d'aller voir ce qui peut se cacher derrière ce discours et cette pratique non conformiste. Ne relèveraient-ils pas finalement de cet indéracinable idéalisme qu'impose l'imaginaire désirant de l'homme, en amour tout particulièrement? Nous le ferons plus loin, dans la partie éthique de cette section, en explicitant notamment la fonction, le sens et la positivité de l'institution. Mais avant de faire une évaluation et de juger, il fallait prendre le temps et se donner la peine de voir et d'écouter.

III. L'IMPÉRATIF DE LA CONSCIENCE

Dans le cadre de notre réflexion sur le pôle objectif de la morale, nous avons déjà abordé le concept de conscience morale envisagé alors comme instance de décision travaillant à partir de valeurs et de normes déjà instituées et reconnues. Il existe un cadre anthropologique, culturel à l'intérieur duquel la conscience élabore et dicte certains choix éthiques⁷⁶. C'est le

75. « Le mariage change de visage ; qu'en pensent les Églises ? » in *Couples d'aujourd'hui*, 79. — C. ROGERS estime que nous devrions « protéger ce laboratoire infiniment précieux, ces pionniers de l'espace des relations humaines, en commençant par les soulager de ces reproches moraux et de ces condamnations légales dont nous les accablons sans cesse » (*Réinventer le couple*, Paris, 1972, 309).

76. *Supra*, chap. III, II. A « La notion de conscience morale ».

mérite des morales dites objectives de rappeler le caractère transsubjectif de la conscience morale. En tournant le sujet vers son objet, elle fonde en quelque sorte la notion centrale de responsabilité et permet de circonscrire un bien commun à visée universelle. Nous avons indiqué que ce n'était là qu'une face de l'analyse et que l'idée de conscience pouvait et devait être reprise dans une perspective qui prenne maintenant mieux en considération la singularité du sujet lui-même. Ce que nous faisons ici. A cet effet, nous précisons la nouvelle position du problème (A), et analyserons l'exigence d'unité mais aussi le risque inhérents à la décision de conscience (B).

A) La conscience comme lieu de réflexion éthique

1. *Le primat de la conscience morale*

La notion de conscience a toujours joué un rôle important en éthique, même en tradition chrétienne. Citant Rm 14, 23 b : tout ce qui ne procède pas d'une conviction de foi est péché, R. Schnackenburg remarque : « C'est là une sentence classique de la théologie morale, qui fait de la conscience, même erronée, le critère dernier et décisif de la moralité⁷⁷. » Mais le plus souvent, l'Église ne la faisait fonctionner qu'à l'intérieur d'un cadre normatif prédonné, présupposé, voire imposé. Elle demeurait captive du système. Luther, et avec lui, généralement, l'éthique protestante, réagirent fortement contre cette manière de voir et de faire. Ils vont en effet davantage insister sur le primat de la foi, de la personne, de la libre obéissance à Jésus-Christ que sur la priorité donnée aux sacrements, à l'institution, à la soumission à l'Église et au magistère. On connaît la finale du discours de Luther à la diète de Worms (1521) : « Je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr ni honnête d'agir

77. *Le message moral du NT*, 266 ; nous avons souligné. « C'est pourquoi on ne peut faire de pression sur personne, encore moins le contraindre à agir contre le jugement de sa conscience clairement connu. Cette liberté de la conscience et de la conviction sincère fait partie des droits fondamentaux de l'homme » (NLF, 453). Sur les droits reconnus à la conscience erronée, cf. O. du Roy, *La réciprocité*, 159 ss.

contre sa propre conscience⁷⁸. » Ailleurs : « Les lois des papes et leurs doctrines humaines enlacent misérablement les consciences des fidèles, elles les tourmentent et les torturent...⁷⁹. » C'est au nom de cette même liberté de conscience que le Réformateur réagira contre le célibat obligatoire des prêtres, la sacramentalité du mariage (considérée comme une « captivité ») et le juridisme de l'Église d'alors. On trouve ici le point de départ de la tendance antinomiste, antijuridique et anti-institutionnelle de la tradition éthique protestante. Il vaut la peine de citer encore : « On trouve maint bon prêtre auquel on ne saurait adresser aucune reproche si ce n'est que "sa chair est faible" et qu'il a failli avec une femme, alors que tous deux, au fond de leur cœur, seraient tout disposés à demeurer toujours l'un auprès de l'autre et à garder la véritable fidélité conjugale, s'ils pouvaient seulement le faire, la conscience tranquille, quand bien même ils devraient supporter l'opprobre publique ; ces deux-là sont certainement mariés devant Dieu ! Et voici ce que je dis : s'ils sont dans de telles dispositions et unissent ainsi leurs vies, qu'ils libèrent hardiment leur conscience... sans se préoccuper de savoir si le pape est ou non consentant et si cela est contraire aux lois spirituelles ou charnelles⁸⁰. » Dans une acception plus théologique, la « santé de la conscience », c'est de regarder à l'œuvre de Jésus-Christ et non aux œuvres humaines⁸¹.

L'éthique chrétienne contemporaine retrouve cette ligne personaliste. La conscience est « l'instance ultime de la décision morale »⁸², elle est son cœur, son centre profond⁸³. Elle est le lieu où s'organise sa vie personnelle et réfléchie, « cette modalité de l'être par quoi il s'institue comme sujet de sa connaissance et

78. Le discours de Martin Luther devant la diète de Worms, in *OC*, II, 316. Même si ces paroles sont considérées comme inauthentiques, elles expriment bien la position du Réformateur.

79. *Ibid.*, 314.

80. *A la noblesse chrétienne de la nation allemande* (1520), in *OC*, II, 124 ; nous avons souligné.

81. LUTHER, *Le jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques* (1521), in *OC*, III, 134 dans un chap. III intitulé « Les vœux opposés à la liberté évangélique ». Sur ce point, voir E. FUCHS, *Le désir...*, 134-137.

82. R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, 265.

83. Il est intéressant de noter que l'AT décrit souvent la conscience morale avec les termes « cœur », « reins », voire « raison ». Cf. J.W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, 52 ss ; de même chez Paul, R. SCHNACKENBURG, 260 s ;

— PH. DELHAYE, *La Conscience morale du chrétien*, Tournai, 1964, 30 s.

auteur de son propre monde »⁸⁴. On pourrait même dire que l'éthique sexuelle et conjugale est devenue une morale de la conscience, de la responsabilité personnelle. L'objection de conscience est reconnue comme un droit inaliénable — bien que ses conséquences puissent être pénalisées — surtout lorsqu'elle se forge dans ce débat intérieur où se forme le jugement moral. Qu'elle soit condamnée par des lois ne lui enlève pas cette légitimité.

2. Renouveau de la notion de conscience

Il ne s'agit pas de reprendre ici ce que l'on vient d'accorder au primat de la conscience comme instance dernière de la décision morale. Mais il faut préciser que la conscience ne peut se réduire au seul lieu où pourrait s'élaborer le choix éthique, ce qui en ferait finalement un acte subjectiviste et arbitraire. Comme structure anthropologique, elle est conditionnée, comme tout l'homme, par les contextes socio-culturels dans lesquels elle s'exerce. Elle se manipule, s'éduque, se forme. Elle est le produit d'une genèse progressive complexe dont les sciences psychologiques en particulier nous dévoilent le processus⁸⁵. Elle peut s'affiner, mais aussi être faussée. Il n'existe pas de conscience naïve et innocente et il n'est plus possible, après Freud et Marx, de parler des données objectives et immédiates de la conscience. Elle peut être aveugle sur ses motivations réelles, voire même destructrice⁸⁶. C'est dire qu'elle ne peut prétendre édicter des normes contraignantes universellement valables et être une fonction autonome de jugement. Elle est plutôt « le lieu où se décide qui est l'homme, à qui il appartient, le lieu où il se tient et où il a sa demeure »⁸⁷. Dans cette perspective, la conscience est moins instance que *distance*. Par elle, l'homme réfléchit sur ce qu'il est, sur son rapport avec les autres, avec le monde et avec

84. H. EY, art. « Conscience », *EU*, IV, 922, col. 1.

85. O. DU ROY, *op. cit.* 121 ss. La conscience se forme notamment par l'expérience de la dialectique désirs-interdits et par la découverte du monde des autres.

86. Sur les illusions de la conscience éclairée, voir P. VALADIER, *Des repères pour agir*, 13 ss.

87. G. EBELING, « Glaube und Unglaube in Streit um die Wirklichkeit », in *WG*, I.404.

Dieu. Il a moins une conscience qu'il n'est *conscience de*, c'est-à-dire capacité de comprendre, de personnaliser, d'intérioriser un jugement⁸⁸. Bref, la conscience permet à l'homme de s'affirmer comme personne singulière et de prendre connaissance de son propre comportement au sein du monde⁸⁹. On dira donc qu'elle a une *visée relationnelle*.

La conscience opère donc toujours dans un champ déjà constitué et occupé. L'étymologie du terme suggère d'ailleurs un rapport entre le sujet et l'objet, une référence de celui-ci à celui-là, les mettant en tension dialectique. Nous nous distancions donc d'une compréhension idéaliste et subjectiviste de la conscience. Sans nier sa forte détermination personnelle, elle s'exerce toujours dans un milieu de connaissance, signalant que l'homme est toujours un rapport, en rapport avec l'extérieur et l'extériorité, qu'il est bien par conséquent un être intentionnel et relationnel⁹⁰.

Ainsi précisé, le jugement de conscience devrait permettre de comprendre la totalité non seulement du champ d'existence, mais encore du champ éthique⁹¹. Nous sommes invités à penser, à aimer et à agir en solidarité humaine, c'est-à-dire dans le monde que nous connaissons, avec ses limites, ses résistances et ses ambiguïtés.

On le voit, dans le débat contemporain sur le mariage, notre argumentation pourra prendre place dans une défense de l'institution conjugale ! Mais avant d'en arriver là, nous devons encore faire l'analyse de la décision de conscience.

88. R. BULTMANN dira que la conscience vise le *dass* plutôt que le *was* (*Théologie des Nt*, 214).

89. H. EY, art. cit., 923, col. 2-3.

90. « Le moi pur, isolé de ses corrélats n'est rien. Ainsi le moi psychologique (qui est le même que le moi pur) est-il constamment et par essence jeté au monde, engagé dans des situations » (F.-J. LYOTARD, *La Phénoménologie*, coll. Que sais-je ? 625, Paris, 1967, 54 s.).

91. J. MOLTSMANN, a réagi ici contre ce qu'il appelle « la théologie de la subjectivité transcendantale de l'homme » chez R. Bultmann, et celle de « la théologie de la subjectivité transcendantale de Dieu » chez K. Barth. Face à ces réductionnismes, l'auteur veut maintenir la corrélation et l'interaction d'une triple herméneutique : la compréhension de soi-même, du monde et de Dieu ; cf. *Théologie de l'espérance*, 44-72.

**B) La décision de conscience :
une exigence d'unité et un risque**

La conscience est non seulement le lieu d'élaboration de la décision éthique, l'instance qui me fait prendre conscience que je ne suis pas seul au monde, elle exerce aussi une fonction unificatrice et pacificatrice. Mais elle est toujours également un acte éminemment risqué.

1. *Faire l'unité avec soi-même*

Si la décision de conscience exprime au plus haut degré le jugement moral de l'homme, il est alors ruineux d'agir contre sa conscience. Une objection de conscience, même erronée, est toujours respectable. Lorsqu'un sujet, faisant état d'une conviction profonde, objecte, c'est qu'il veut sauvegarder l'unité et la cohérence de sa personne. Dans le champ diversifié des valeurs, pris dans les conflits des interprétations et des devoirs, un homme ne devient pacifié et heureux que lorsqu'il reçoit la certitude de ne pouvoir agir autrement. Lorsque ce n'est pas le cas, la « mauvaise conscience » signale alors la scission malheureuse de son être.

Un choix et un engagement éthique ne devraient jamais se faire au prix d'une dissociation ou d'un sacrifice du moi. L'amour et l'unité de soi sont des exigences éthiques fondamentales. Même les impératifs légitimes du bien commun ne sauraient l'emporter en dernier ressort sur le droit à la décision personnelle.

Nous avons déjà dit combien les notions de sincérité et de conviction étaient privilégiées dans l'éthique contemporaine, par les jeunes générations notamment. Les objections de conscience de différents types témoignent justement du caractère irréductible de la responsabilité personnelle et de la sauvegarde de l'unité de la personne.

Le légalisme, ce déviationnisme moral, est précisément une conséquence de la scission introduite entre une conscience personnelle instituante et des lois instituées. Il rend la conscience malheureuse, qui ne peut plus reconnaître les normes imposées... mais qui le fait tout de même, par faiblesse ou pour obtenir des avantages secondaires. En termes théologiques, il y a

légalisme toutes les fois que la loi est coupée de l'Évangile ; en termes de morale conjugale : toutes les fois que l'amour ne légitime plus l'institution du mariage. « Un mariage réussi est un amour qui dure. Y est perçu comme hypocrite tout ce qui n'est pas ratifié dans l'immédiat de la conscience ; y est ressenti comme frelaté ce qui ne jaillit pas de la spontanéité », note L. Roussel⁹². Ce primat accordé à la conscience comme exigence d'unité de soi et justification de l'agir moral a provoqué un questionnement radical de la morale sexuelle et conjugale traditionnelle, en christianisme notamment. En effet, des couples de plus en plus nombreux revendiquent le droit de prendre des décisions personnelles hors de toute contrainte juridique, légale, morale ou sociologique⁹³. En contexte catholique romain, P. de Lochet a souvent souligné cette revendication des couples contemporains. Il commente : « Loin d'être un temps de facilité, cette transition peut constituer une occasion particulièrement favorable de maturation morale. A la condition de tableur sur la responsabilité de tous... Les clarifications ultérieures ne viendront d'ailleurs pas d'abord de la réflexion des théologiens, mais de l'expérience vécue par les couples. C'est la vie qui dévoile progressivement les vraies valeurs⁹⁴. » Bref, il convient d'éduquer non au légalisme, mais au risque de la responsabilité.

2. Le risque de la décision

Le jugement moral, élaboré par l'homme-conscience, apparaît en dernier ressort comme une décision fondamentale, inobjectivable, donc toujours risquée. Son enracinement dans la singularité de la personne lui confère en effet un caractère

92. *Le Mariage dans la société française*, 354.

93. Le concile Vatican II n'a-t-il pas reconnu cette primauté ? « A l'époque contemporaine, les êtres humains deviennent de plus en plus *conscients* de leur propre dignité de personnes et le nombre est croissant de ceux qui demandent à agir de leur *propre initiative* en exerçant leur *propre liberté responsable*... Le même Dieu qui appelle les êtres humains à son service en esprit et en vérité, les tient en *conscience de répondre* à leur vocation, mais non par force. En fait, il respecte lui-même la *dignité de la personne humaine* qu'il a créée, *qui doit jouir de la liberté et agir de manière responsable* » (Déclaration *Dignitatis humanae*, n° 1 et 11 ; nous avons souligné).

94. *Les Couples et l'Église*, 171.

unique et précaire. Nous pouvons décrire l'acte de décision, essayer de le comprendre, mais il nous est impossible de le prévoir infailliblement et de le maîtriser totalement.

Notons d'abord que la décision introduit un arrêt dans la réflexion et l'analyse ; elle clôt le temps de l'information, elle met fin à la spéculation, à l'irrésolution, à la patience ou au doute⁹⁵. Au cœur des déterminismes et des nécessités qui m'enveloppent toujours, je fais acte de liberté, je choisis et me décide⁹⁶. La décision « est le signe que je veux trouver une solution à une situation donnée, que je n'accepte pas qu'elle se transforme en une impasse », note R. Mehl⁹⁷. En me décidant ainsi, ma volonté fait en quelque sorte un coup de force ! L'acte de décision est presque toujours douloureux et frustrant car il élimine radicalement d'autres possibilités de choix. La décision est d'autant plus irréversible que mon choix est fondateur : je choisis tel métier, tel conjoint, telle foi⁹⁸. La décision constitue l'acte éthique par excellence, on a pu dire qu'elle accomplissait l'existence humaine⁹⁹. Elle est toujours une épreuve qui implique des risques. « Les psychanalystes ont raison de remarquer que *décider* veut dire *couper* et que toute décision prolonge celle par laquelle une fois le vivant a coupé le cordon ombilical qui le retenait à la vie reçue, pour s'engager dans la vie aventurée¹⁰⁰. »

La Bible est pleine d'appels à la décision, mais il s'agit ici de se décider pour Dieu¹⁰¹. De tous temps, des croyants ont assumé

95. R. MEHL, *Les Attitudes morales*, 84 ss. « Il s'agit donc de décider en prenant le risque d'un choix et dans la pleine conscience de ce risque, sans s'obnubiler sur une information partielle pour échapper au courage du choix, sans non plus retarder la décision sous prétexte d'information complète, généralement impossible » (O. DU ROY, *La Réciprocité*, 201).

96. J. FOURASTIÉ a montré que plus notre vie était déterminée par l'esprit scientifique expérimental, plus l'homme était acculé à choisir et à prendre des décisions éthiques (*Essais de morale prospective. Vers une nouvelle morale*, Paris, 1966, 143 s.).

97. *Op. cit.*, 84. L'auteur emploie ici le mot *résolution*.

98. « Quand on épouse cette femme, on renonce à l'époque joyeuse et exaltante où toute femme était une femme "possible" » (J. LE DU, *Jusqu'ou ironi-ils ? 22*). Nos choix fondateurs sont sans cesse attaqués par la renaissance des désirs réactivés par les jeunes que nous voyons vivre devant nous.

99. Art. « décision », in *Encyclopédie de la foi*, Paris, 1965, 327.

100. E. MOUNIER, *Traité du caractère. Œuvres*, t. II, Paris, 1947, 422. Souligné dans le texte.

101. Voir en particulier tout un groupe de paraboles qui insistent sur les exigences de l'heure : Mt 5, 25 s ; Lc 16, 1-8 ; Mt 25, 1-13 ; Lc 17, 7-10, etc. J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus* (Livre de vie, 85-86), Le Puy, 1962, 239-267.

ce risque qui souvent les a conduits dans des situations difficiles et douloureuses. Ils ont fait appel au jugement de leur conscience, éclairée par la foi, confirmée par le don de la paix intérieure ; une parole biblique — reçue *hic et nunc* — a pu s'imposer de manière indubitable ; ils ont cru exécuter un ordre du Saint-Esprit, ont été conduits par la prière à une décision de foi qui leur faisait dire : Je ne puis autrement¹⁰². Mais la décision de conscience, même éclairée par la foi, est-elle à coup sûr infaillible ? Nous savons bien que non. Il en va d'ailleurs de même pour le recours à une référence scripturaire¹⁰³. Nous sommes d'accord avec K. Barth lorsqu'il affirme qu'il ne saurait y avoir « des statuts extérieurs qui détermineraient et délimiteraient absolument l'obéissance chrétienne »¹⁰⁴. Car, pour citer maintenant D. Bonhoeffer, « la Bible ne dit nulle part que la volonté de Dieu s'impose sans plus au cœur humain, sous la forme d'une possibilité unique, qu'elle est claire comme le jour et identique à la pensée du cœur. Elle peut être profondément dissimulée sous de multiples possibilités »¹⁰⁵. Nous ne pouvons sauter hors de notre finitude. Le compromis colle à notre peau et nos décisions sont toutes frappées d'équivocité¹⁰⁶. Il n'existe pas d'éthique divine, mais seulement une éthique *existentielle* qui, même élaborée dans la foi, demeure humaine, ambiguë et relative. C'est le beau risque de la décision, sans lequel il n'y a pas d'attitude responsable. Ainsi en est-il également de notre décision d'entrer en institution de mariage. Nous ne pouvons jamais dire théoriquement qu'elle correspond certainement à la volonté de Dieu¹⁰⁷. Dans la foi, nous ne pouvons que l'espérer et

102. Même si l'attribution de cette parole à Luther est douteuse, le Réformateur apparaît bien comme un homme de foi décidé. Face au relativisme d'Erasmus, il aime les affirmations claires, le « parler assuré, fermement articulé, fort de la force de Dieu » (R. MARLÉ, *Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de G. Ebeling*, Paris, 1975, 93). Mais la tentation est grande alors de tomber dans une sorte de logique convictionnelle totalitaire. Pour K. BARTH, la décision éthique de la foi procède de l'action du Saint-Esprit « qui est le seul maître du chrétien » (D., III/3*, 49.4, 241) ; l'auteur précise qu'il est donné dans l'Église.

103. Notre étude *Ce qu'aimer...*, 174-181.

104. D., III/3*, 241.

105. *Éthique*, 19 s.

106. L'obéissance du croyant « se déroule entièrement dans la sphère de la relativité, dans le demi-jour dont la situation historique entoure le bien et le mal, au milieu des aspects innombrables dont se revêt chaque donnée » (*Ibid.*, 203).

107. Cf. notre étude *Ce qu'aimer...* chap. IV, 4 « Le risque d'aimer », 164 ss.

créer existentiellement cette certitude en aimant... comme Dieu nous aime.

IV. ÉVALUATION DU CHAPITRE V

Dans cette section consacrée aux références éthiques subjectives, nous avons rappelé que notre temps vivait une réaction anti-dogmatique, anti-morale et anti-institutionnelle qui interpellait non seulement l'ordre éthique reçu, mais encore une morale chrétienne traditionnelle construite sur le pôle de l'objectivité des valeurs et des normes. Pour illustrer cette sensibilité « existentialiste », nous avons retenu les deux thèmes centraux de liberté et de conscience qui caractérisent cette nouvelle manière de considérer la vie.

Les tenants de cette « nouvelle morale » en appellent souvent à la liberté évangélique pour justifier leurs positions. Il est pour nous incontestable que la prédication du Dieu de Jésus-Christ autorise cette référence. Mais il s'agit alors de bien comprendre que la libération christologique ne peut être automatiquement identifiée à la notion moderne de liberté — qui affirme l'autonomie et la suffisance du sujet — et qu'elle peut même lui être opposée. A ce premier correctif critique, visant un emploi immodéré et incontrôlé de l'idée de liberté en éthique, s'en ajoute un second : l'acte libre ne peut se réduire à la seule décision subjective. Il est toujours vécu dans l'épaisseur du monde et la complexité des relations intersubjectives. La liberté ne s'éprouve qu'engagée, elle n'existe qu'environnée de lois et de nécessités. Dans ce contexte, nous avons évoqué le phénomène des couples non légalisés. Dans leur exigence de liberté, ils nous disent quelque chose d'important pour l'amour, mais il convient d'examiner sérieusement les raisons fondamentales de ce refus d'institutionnalisation. Un antinomisme anarchique peut être tout aussi problématique, voire néfaste, qu'un légalisme volontariste.

On tiendra un raisonnement analogue pour l'idée de conscience morale. Son jugement, aussi net et convaincu soit-il, n'est jamais parfaitement objectif, universellement contraignant et représentatif à coup sûr de la volonté de Dieu. La

conscience signale davantage une distance qu'une coïncidence. Cette non-immédiateté est existentiellement attestée par des contraintes et des interdits qui tissent notre humanité. L'objection de conscience, qui peut conduire parfois à les transgresser, peut être considérée comme signe de liberté et de courage éthiques. Nous pensons que la morale chrétienne devrait savoir mieux les négocier.

Vision plus esthétique et plus affective de l'existence, reprise des idées de liberté et de conscience en particulier, tel est le cadre formel renouvelé dans lequel se pose aujourd'hui la question de l'institution du mariage. Deux conséquences éthique et dogmatique de cette perspective morale : une réévaluation du plaisir et une reprise des critères traditionnels de validité du lien conjugal.

CHAPITRE VI

DÉDUCTIONS ÉTHIQUES ET DOGMATIQUES

Dans ce chapitre, nous examinerons une double problématique : celle de la place et de la compréhension du plaisir en éthique, celle des critères de validité du mariage en perspective théologique. Les réévaluations considérables que nous allons enregistrer auront nécessairement une incidence sur la notion contemporaine de l'institution matrimoniale.

I. LE DROIT AU PLAISIR

Les déplacements déjà signalés vers une redécouverte de la spontanéité, de l'affectivité, du corps hédonique, du droit à vivre sa vie ont conduit à reconsidérer l'idée et la pratique du plaisir en général, du plaisir érotique en particulier. Sont en effet privilégiés aujourd'hui la liberté pulsionnelle et la vie sentimentale, la quête de l'épanouissement personnel et le droit à jouir de l'instant donné. « Or, notre perception actuelle, même quand on lutte de façon déterminée dans l'Église, l'entreprise, l'État ou le parti, est que "vivre sa vie", prendre du plaisir, profiter dès maintenant de ce que l'on annonce pour demain, recueillir les fruits de la moisson que l'on accomplit, ne saurait être pervertissant de l'action militante, ni éthiquement inférieur. Introduire le jeu dans le trop grand sérieux de l'action constitue à la fois une saine rectification de cette action et une nouvelle manière d'agir efficacement¹. » Voilà bien décrit ce

1. H.-K. J. STIKER, *Culture brisée...*, 120.

changement caractéristique de mentalité. Tendence reprise, exploitée, manipulée par une société, une publicité, des médias qui trouvent ici de nouveaux et rentables débouchés. Le tout étayé, rationalisé par les sciences psychologiques et psychanalytiques. Il n'est pas nécessaire d'insister : nous vivons en pleine idéologie du plaisir². Le dossier est important, complexe, et la morale chrétienne est particulièrement concernée. N'a-t-elle pas jusqu'à ces tout derniers temps suspecté le plaisir, et tout spécialement celui qui était lié à la sexualité ?

Mais de quoi parle-t-on exactement ? Pourquoi ce procès du plaisir en christianisme ?

A) Approche philosophique

Les hommes et les femmes n'ont pas attendu les ruptures épistémologiques et morales de la modernité pour parler et faire l'expérience du plaisir. Car il fait partie de la vie humaine, il en est un des dynamismes fondamentaux. Mais à cause de son lien avec la sexualité, de son aspect ludique, gratuit et esthétique, il a d'emblée été ressenti comme une menace par ceux qui voulaient construire une société fondée sur la raison, le devoir et l'efficacité³.

1. *Plaisir et raison*

Les revendications du droit au plaisir sont vraisemblablement aussi anciennes que l'humanité. Elles sont inscrites dans notre corps même, activées par le désir sexuel en particulier, mais aussi par la quête du bon, du juste, du bien ou encore de la contemplation du beau. « La question du plaisir touche à ce

2. F. LAPLANTINE, « Les idéologies contemporaines du plaisir », *LV*, 114/1973, 41-64 ; voir aussi *Le Plaisir* (Centre théologique de Meylan) Paris 1980.

3. A. PLÉ réagit passionnément contre cette schizophrénie occidentale qui, pour mieux défendre sécurité et ordre, a coupé l'intelligence de l'affectivité. Ceci a produit « la morale d'un sujet mutilé, coupé en son être relationnel, la morale d'un sujet schizophrénique qui trouve un apaisement illusoire à son angoisse et à ses doutes dans la rigidité et la sévérité des lois » (*Par devoir ou par plaisir ?* 17 s).

qu'il y a de plus profond dans l'homme », écrit D. Vasse⁴. Il n'y a pas que les épicuriens et les hédonistes qui l'affirment. Que Montaigne pense que le « dernier but de notre visée, c'est la volupté », c'est dans l'ordre de sa perspective⁵. Ça l'est peut-être moins lorsque Pascal écrit : « Tous les hommes recherchent d'être heureux : cela est sans exception ; quelque différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but... C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre⁶. » Depuis Aristippe, qui enseigna que le plaisir est le bien suprême, jusqu'aux représentants de l'hédonisme contemporain, la revendication est à tel point constante qu'elle doit bien toucher à quelque chose d'essentiel en l'homme⁷. Mais cette thèse radicale et subversive fut d'emblée contrée au nom de la raison, de la religion et des nécessités de la vie sociale⁸. Aucune société ni aucune Église ne peuvent tolérer à la longue le ferment anarchique des exigences du plaisir. « Les philosophes grecs ne s'y sont pas trompés pour qui le scandale hédoniste met à nu les soupçons qui pèsent sur le logos dès lors qu'il se réserve le privilège d'une juridiction inassignable et se présente comme le meilleur moyen d'atteindre le souverain bien... Somme toute, l'hédonisme radical, seul digne de ce nom, suggère que l'amoralité a partie liée avec l'impensable et l'irrationnel, et les discours et le savoir avec le pouvoir et les institutions⁹. » Bref, en contexte occidental surtout, le plaisir dérange, il fait peur. On tentera

4. « Le plaisir et la joie », *LV*, 114/1973, 83 ; ce numéro est consacré au plaisir.

5. *Essais*, 1, chap. 20.

6. *Pensées*, 370, in *OC* (Pléiade), 1184 s. Mais déjà le penseur a opéré un glissement de sens. En réalité, c'est du bonheur qu'il veut parler, non du plaisir immédiat. Et le bonheur, seule la foi peut le donner.

7. Aristippe, élève de Socrate, philosophe grec du V^e s. av. J.-C., enseigne que le plaisir est une donnée immédiate, non spéculative. Il ne « comporte donc aucun préalable et ne satisfait qu'au seul impératif de la pure jouissance présente, actuelle, sans mémoire ni avenir, se suffisant dans le mouvement de s'assouvir » (H. WETZEL, art. « hédonisme », *EU*, VIII/274, col. 3). Parmi les penseurs de l'hédonisme contemporain : Sade, Fourier, Nietzsche, Freud, Marcuse, Deleuze, etc.

8. Déjà Platon, Aristote, Epicure qui « ont en commun d'effacer et d'estomper la portée réelle de la thèse d'Aristippe » (H. WETZEL, art. cit., 275, 2). Epicure demandera à la raison de fixer les limites du plaisir ; de même H. Marcuse.

9. H. WETZEL, art. cit., 274, 3 et 275, 2. — M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. I La volonté de savoir*. Paris, 1976, défend aussi cette thèse.

alors de le maîtriser, soit en le discréditant (ce que fit la morale chrétienne traditionnelle), soit en le rationalisant.

Deux mots sur cette seconde parade. Si l'homme est un être-pour-le-plaisir, si toujours et partout il le cherche, l'assimilant d'ailleurs trop rapidement au bonheur, on a bien vite compris que cette dimension « actualiste » de la vie humaine n'en était qu'un aspect et que, pour reprendre la terminologie freudienne, à côté du principe du plaisir, existait aussi le principe de réalité. On sait que Freud a plaidé pour que ce dernier soit privilégié, car « le fait que le développement du moi se laisse distancer par le développement libidinal est à nos yeux la cause essentielle des névroses¹⁰. »

Le principe du plaisir se situe au plan du processus primaire d'évolution et se manifeste particulièrement chez le jeune enfant qui veut tout tout de suite et n'importe comment. « Il faut que l'énergie pulsionnelle mise en œuvre par l'excitation s'écoule librement, en totalité, et sur-le-champ, sous une forme ou sous une autre, fût-ce une hallucination¹¹. » En ce sens, il est régulateur de la tension psychique et apparaît essentiellement comme « un processus économique qui maintient en état de marche satisfaisant l'ensemble de l'appareil psychique »¹². On pourrait dire aussi qu'il est de l'ordre de la nécessité et de la subjectivité.

Le principe de réalité prend en considération l'extériorité et l'objectivité du monde et des autres. C'est un processus secondaire qui fait appel à la réflexion et à la maturité du sujet ; il se concrétise notamment par la maîtrise des instincts¹³. Le principe de réalité est aussi une condition nécessaire d'existence.

Pour Freud — nous pensons de même — le passage de l'un à l'autre représente un progrès. On voit que la psychanalyse retrouve ici formellement la prédication religieuse lorsque celle-ci affirme que le plaisir n'est pas tout et que l'épreuve du manque, de la souffrance, du renoncement est un des facteurs importants de maturation et de créativité¹⁴.

10. *Abrégé de psychanalyse*, Paris, 1952, 76.

11. J. BERGERET, « La notion de plaisir », *LV*, 114/1973, 9.

12. D. VASSE « Le plaisir et la joie », *art. cit.*, 85.

13. Sur le principe de réalité, A. PLÉ, *Freud et la morale*, Paris, 1969, 81-86 ; *Par devoir ou par plaisir ?* 175 ss.

14. C'est notamment le thème central du livre de P. TOURNIER, *Face à la souffrance*, Genève, 1981.

On pourrait parler d'un troisième principe, celui de l'épreuve de la réalité, de l'amour de la vérité ou encore de la découverte de l'Autre. A. Plé résume bien cette évolution maturante : « Vivre le plaisir comme un tout fermé sur lui-même, sans "débouché", c'est l'utiliser comme un tranquillisant de l'angoisse, c'est le dénaturer par le jeu de l'illusion qui fait croire qu'il se suffit à lui-même et ne mène à rien qu'au désir sans cesse renaissant. Démasquer cet usage trompeur est une tâche difficile mais décisive pour accéder à la vérité de la vie humaine, c'est-à-dire de la morale¹⁵. » Certes, cette vérité des limites et de la finitude de notre humaine condition n'est pas une découverte des sciences psychologiques contemporaines, mais celles-ci lui donnent une rationalisation renouvelée. Qu'est-ce à dire sinon que nous retrouvons la dialectique, qui sous-tend notre réflexion, entre la personne et la société, l'amour et la loi. Si le pôle objectivité-loi-institution a prévalu jusque vers le milieu de ce siècle, celui de la subjectivité et de la liberté prédomine aujourd'hui. Cette bipolarité, souvent conflictuelle, ne peut être apprivoisée, nous semble-t-il, que par un effort réflexif, une sagesse, qui tentent de tenir ensemble le plaisir et la raison.

2. *Le cadrage philosophique de la dialectique plaisir-bonheur*

Nous rappelons ici que la philosophie classique a considéré le plaisir et le bonheur comme des antinomies. Ils constituent en effet « deux espèces de *terminaisons* des mouvements affectifs : l'une achève et parfait des actes ou des processus isolés, partiels, finis : c'est le plaisir ; à l'autre reviendrait de parfaire l'œuvre totale de l'homme ; ce serait la terminaison d'une destinée, d'une destination, d'un projet existentiel ; ce serait le bonheur... », écrit P. Ricœur¹⁶. Le *plaisir* est limité, il peut s'achever dans l'instant, s'accomplir en une totalité. Il « met le sceau de sa perfection sur la vie corporelle »¹⁷. Cette perfection au cœur même de la vie (l'orgasme sexuel) exprime le bonheur

15. *Par devoir...*, 182.

16. *Philosophie de la volonté** Finitude et culpabilité*, t. I *L'Homme faillible*, Paris 1960, 109 ; souligné dans le texte.

17. *Ibid.*, 110.

dans l'instant. Or, c'est précisément cette proximité et cette confusion possible entre le plaisir et le bonheur qui vont rendre suspect le premier, en contexte chrétien tout particulièrement. En effet, le pas sera vite franchi, qui accordera au plaisir les attributs du bonheur.

Le *bonheur*, lui, est infini et indéfini. Il est « l'horizon à tous égards »¹⁸. Le philosophe poursuit : « L'investigation de l'agir humain et de sa visée la plus vaste et la plus ultime révélerait que le bonheur est une terminaison de destinée et non une terminaison de désirs singuliers ; c'est en ce sens qu'il est un *tout* et non une *somme* ; c'est sur son horizon que se détachent les visées partielles, les désirs égrenés de notre vie¹⁹. »

Dans son analyse, P. Ricœur note encore que « le bonheur n'est donné dans aucune expérience ; il est seulement désigné dans une conscience de direction. Nul acte ne donne le bonheur ; mais les rencontres de notre vie les plus dignes d'être appelées des "événements" indiquent la direction du bonheur... Les événements qui parlent de bonheur sont ceux qui lèvent des obstacles, découvrent un vaste paysage d'existence ; l'excès de sens, le trop, l'immense, voilà le signe que nous sommes "dirigés-vers" le bonheur » (*op. cit.*, 85 et 86).

Il importe donc de ne pas confondre plaisir et bonheur ; leurs visées ne sont pas du même ordre. Le plaisir s'achève dans un instant clôturé, il peut donner l'impression de la plénitude et de la perfection. Le bonheur, au contraire, est une direction, un horizon toujours ouvert ; son accomplissement est de l'ordre de la promesse. Les béatitudes bibliques s'inscrivent dans cette perspective. Il ne faut donc pas réduire le bonheur à certains instants privilégiés ou passionnels de la vie, mais on ne rejettera pas non plus la légitimité des plaisirs. La distinction bonheur-plaisir est certes utile et stimulante, mais elle pourrait être interprétée comme trop « spiritualisante », voire kantienne. A. Plé réagit contre cette dissociation dangereuse : « Considérer bonheur et plaisir comme nécessairement antinomiques me paraît un des traits les plus marqués et les plus regrettables de la mentalité schizophrénique occidentale, son platonisme dans sa concep-

18. *Ibid.*, 82.

19. *Ibid.*, 83 ; souligné dans le texte.

tion du bonheur et son stoïcisme dans celle du plaisir²⁰. » D'ailleurs, si l'homme demeure toujours fasciné par le bonheur, n'est-ce pas parce qu'il reste un être de désir et de plaisir²¹ ?

En Occident notamment, si le plaisir est généralement devenu problématique, c'est qu'il fut essentiellement associé à la libido sexuelle et érotique. Or celle-ci, fortement activée et soutenue par l'imaginaire, peut devenir tellement intense et absolue, dans l'instant orgasmique en particulier, qu'elle fut très souvent assimilée au bonheur lui-même. C'est même devenu un trait idéologique de notre modernité que d'identifier bonheur et « réussite sexuelle ». Avec aussi, en contrecoup, ce sentiment de culpabilité et d'angoisse pour cet homme ou cette femme qui ne peuvent réaliser cette performance érigée en normalité heureuse²².

Mais on notera également que l'idée de bonheur pourra aussi être atteinte par sa proximité avec celle de plaisir. La suspicion portée sur celui-ci contaminera celui-là. D'où aussi la réticence de la morale chrétienne à parler simplement du bonheur humain. Nous tenons certainement, dans cette dialectique mal réglée du plaisir-bonheur, une des raisons importantes de la réserve du christianisme à l'égard du plaisir sexuel, voire du plaisir tout court.

B) Réflexion théologique

Nous ne reprendrons pas ici la description de la peur et de la

20. *Par devoir ou par plaisir ?* 141. L'auteur poursuit : « C'est pour "incarner" le bonheur que je préfère parler de plaisir. Ce choix peut choquer (à la manière de Freud qui, pour parler de l'amour, a choisi le mot *libido*) : je le crois opportun et conforme à la réalité humaine... »

21. E. BLOCH aussi réagira contre un enseignement qui suspecte le plaisir au nom du bonheur, (*Le Principe espérance*, t. I, Paris, 1976, 99 s).

22. « La répression git autant dans l'interdiction d'exercer sensuellement que dans la formation d'un corps de plaisir centré sur le génital » (P. BRUCKNER, A. FINKELKRAUT, *Le Nouveau Désordre amoureux*, 46). La tyrannie de l'« épanouissement sexuel » a remplacé celle de puritanisme. « Quant au modèle de l'orgasme, imposé avec force et une intensité inouïe, il engendre, à son tour, de nouveaux misérables : tous ceux (ou toutes celles) qui ne peuvent reconnaître dans leur sexualité les signes sacrés de la transe, et que cette carence renvoie impitoyablement à leur médiocrité libidinale. La norme orgasmique fabrique l'humanité dégradée dont elle fait sa clientèle » (*Ibid.*, 306).

suspicion que les sociétés, et très particulièrement le christianisme, ont produites à l'égard du plaisir sexuel. Ce travail a été fait depuis longtemps à grand renfort de citations patristiques et autres. On en a donné quelques raisons : dualisme philosophique du corps et de l'esprit, influence du stoïcisme, caractère pécheur de l'acte sexuel, peur de la femme, la procréation fin première du mariage²³. Ce rejet et cette condamnation ont été repris et aggravés dès le XVIII^e siècle, et surtout avec l'avènement du monde industriel et bourgeois au XIX^e²⁴. Nous enregistrons ce fait, dont nous assumons tant bien que mal l'héritage. Inutile de préciser que ce jugement pessimiste a informé l'image que nous avons encore de l'institution du mariage.

Nous aimerions ici esquisser une réflexion théologique qui rende compte de ce phénomène de manière plus fondamentale. La suspicion et la réserve chrétiennes à l'égard du plaisir érotique trouvent une raison non seulement dans le rapport ambigu que le plaisir entretient avec le bonheur, mais encore avec le salut.

En évoquant la dialectique classique bonheur-plaisir, nous avons laissé entendre que la confusion des deux termes pourrait bien constituer un malentendu, cause de l'impasse dans laquelle se trouve l'éthique chrétienne. En fait, l'analyse de l'argumentation traditionnelle fait apparaître une sorte de concurrence entre le sexe et Dieu, le plaisir et la foi²⁵. On a peur de trop accorder à l'amour humain au détriment de l'amour pour Dieu. Il convient donc de mettre un barrage à la tentation de chercher le bonheur et le salut dans l'instant passionnel de la fusion sexuelle.

Car, il semble bien que l'acte sexuel et le plaisir orgastique offrent cette possibilité à l'homme. Qu'elle soit illusion n'a pas d'importance ici. Tout n'est-il pas en effet suspendu et aboli en cet instant fini de jouissance, où le contrôle rationnel est d'ailleurs absent ? Oubli du temps, de l'espace, des contin-

23. R.C. GEREST, «Le christianisme contre nos plaisirs», *LV*, t. XXII, 1973/114, 65-81; — E. FUCHS, *Le Désir et la tendresse*, 101-111.

24. J. SOLÉ, *L'Amour en Occident à l'époque moderne*, Paris, 1976; — J. van USSEL, *Histoire de la répression sexuelle*, Paris, 1972; — N. ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, Paris, 1973; — M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, I La volonté de savoir*, Paris 1976.

25. Voir les écrits patristiques en particulier.

gences ; seul au monde. Que l'on réfute ici en parlant de régression ou de négation de la réalité est impertinent, car le fait est là : l'acte sexuel donne une totalité, même s'il est immédiatement suivi de désillusion et de mélancolie. Or, il se pourrait que dès le début du christianisme, les pasteurs et théologiens aient pressenti — d'autant plus qu'ils étaient célibataires pour la plupart — une opposition possible entre deux exigences tout aussi impératives : le Dieu de Jésus-Christ qui offre le bonheur total et l'acte sexuel qui donne le plaisir absolu. Dès lors le dérapage était facile : le réel du plaisir va passer pour monnaie du bonheur christologique.

Crainte de l'auto-affirmation orgueilleuse aussi. Car l'acte sexuel apparaît comme la manifestation privilégiée de l'affirmation de soi par le plaisir instantané et parfait — parce que ponctuel et fini — qu'il procure. Par son pouvoir d'isoler — le sujet ou le couple — il donne un sentiment de toute-puissance. « Le langage courant témoigne que l'exercice de la sexualité est spontanément considéré comme le premier analogué de la puissance puisque beaucoup de langues n'ajoutent aucune qualification au terme "impuissant" pour désigner celui qui n'en est pas capable », note J.-M. Pohier²⁶. Ce n'est pas non plus un hasard si l'orgasme « a toujours servi de symbole à l'achèvement et à la perfection des activités humaines apparemment les moins liées à la sexualité, comme en témoigne par exemple les langages des mystiques chrétiens les plus classiques »²⁷. Mais en même temps, à cause de son caractère fini précisément et l'expérience de désenchantement qui le suit presque toujours — à cause de l'écart et du manque retrouvés —, l'acte sexuel est accompagné d'un vague sentiment de culpabilité. Or, c'est à cause de tout cela — et il y aurait d'autres choses à creuser encore — que le christianisme a pu se sentir menacé. Ne confesse-t-il pas en effet des réalités antinomiques : justification gratuite, dépendance, renoncement ? La prédication chrétienne ne veut-elle pas mobiliser aussi la totalité des désirs de toute la personne ? Ne relativise-t-elle pas le plaisir au profit d'un bonheur qui ne sera pleinement accordé que dans le royaume de Dieu ? Nous retrou-

26. « Recherche sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne », in *Au nom du Père*, Paris, 1972, 187. Nous nous inspirons ici de cet auteur.

27. *Ibid.*, 188.

vons donc ici la dialectique bonheur-plaisir, mais enracinée dans la sexualité elle-même. Bien sûr, ce n'est qu'une explication. Elle ne supprime pas les autres que nous avons rappelées plus haut, mais elle a pour nous l'avantage de partir du phénomène sexuel lui-même et non simplement d'un discours sur la sexualité.

Certes, le problème n'est pas résolu pour autant, mais par cette localisation de son lieu, il pourrait peut-être l'être plus facilement. Dès lors, on pourrait sortir de l'impasse au moment où le plaisir érotique ne serait plus considéré en concurrence du salut christologique, mais où il serait accepté comme don du Créateur. Dans cette perspective, le théologien chrétien devrait mener une réflexion qui englobe à la fois le plaisir, le bonheur, le péché et le salut. Et non plus, comme la théologie le fit trop souvent, en produisant une argumentation qui crée des antinomies pour pouvoir mieux juger et condamner. Nous n'avons pas à sauvegarder le message évangélique du salut en dénigrant ou en rejetant la sexualité. Celle-ci n'est pas non plus la marque privilégiée du péché. Même si elle peut être le lieu de l'affirmation de soi, d'une certaine agressivité et d'une rivalité nécessaire (complexes narcissique, œdipien, idéal du moi), même si la communion sexuelle peut parfois induire l'illusion du bonheur et l'amour humain donner un épanouissement proche du salut, ce n'est pas une raison pour suspecter la légitimité et la positivité du plaisir érotique.

Ceci dit, on ne prétendra pas que le don et la recherche du plaisir érotique soient sans ambiguïté. L'orgueil, la convoitise et l'égoïsme perturbent irrésistiblement la création bonne de Dieu, donc aussi la pratique du plaisir sexuel, que ce soit dans le cadre du mariage ou en dehors. L'innocence « naturelle » ou paradisiaque est un mythe qui ne fait que souligner son contraire : nous vivons dans le monde de la division, de la compétition, de l'idolâtrie qui conditionnent aussi l'usage du plaisir. D'autre part, comprendre mieux les raisons de la suspicion chrétienne du plaisir — par des influences socio-culturelles ou parce qu'il serait vécu et ressenti en concurrence avec le salut christologique — ne signifie pas encore que nous en faisons un bon usage. Il n'y a pas de continuité automatique entre la connaissance et l'obéissance, entre la prise de conscience critique et la sanctification, bien que la première démarche puisse déjà être considérée comme un acte moral. Il

faut encore volonté et courage, demande persévérante de la conviction attestée par l'Esprit de Dieu, pour en tirer les conséquences pratiques. Pour tous les domaines de notre vie, donc aussi pour l'érotisme. Davantage ici qu'ailleurs ? Nous ne saurions l'affirmer. Il se pourrait que nous soyons en train de refermer la grande parenthèse idéologique qui vit suspecter, voire condamner le plaisir sexuel, libérant ainsi les éthiciens chrétiens pour un jugement moins arbitraire et plus serein.

Pour en terminer provisoirement. Le désir libidinal qui anime notre corps et notre personne sexués reste de l'ordre du pulsionnel, de l'affectif, de l'irrationnel qui ne peut être que difficilement clarifié et maîtrisé. Le plaisir est davantage du registre de la spontanéité, de la liberté, de l'esthétique que de la réflexion, de la loi ou de l'éthique. En ce sens, il relève bien de la subjectivité. C'est-à-dire aussi qu'il est marqué par une fondamentale ambiguïté. La foi chrétienne ne la supprime pas, elle l'assume. Car c'est *tout l'homme* qui est appelé à croire en Dieu. Il en est de même pour Jésus-Christ : s'il fut vraiment un homme, sa vie aussi fut traversée par le désir et le plaisir érotiques. Prenons garde à une apologétique qui procéderait par scission ! Il n'existe pas une réalité et un discours qui seraient « chrétiens » par opposition à d'autres qui seraient « humains ». Mais la foi conduit, ici comme ailleurs, à nous distancier et du mépris et de l'idolâtrie du plaisir. Elle n'exige ni son annulation, ni sa condamnation.

Il est temps que l'éthique chrétienne intègre enfin le plaisir érotique dans sa méditation. « Une place doit être faite à un épicurisme chrétien de plaisirs traversés, non possédés. Cet épicurisme, encore peu appuyé par la tradition — à moins d'y intégrer l'utopie rabelaisienne de l'abbaye de Thélème — reste à construire », écrit justement C. Gerest²⁸. Or, cette construction, c'est à chacun d'en trouver le lieu, l'architecture et les modalités. Qu'on nous permette de conclure par ces mots de K. Gibran : « Le plaisir est un chant de liberté, mais il n'est pas la liberté. Il est l'éclosion de vos désirs, mais il n'est pas leur fruit. Il est une profondeur appelant un sommet, mais il n'est ni l'abîme ni la faite. Il est le prisonnier prenant son essor, mais il n'est pas

28. « Le christianisme contre nos plaisirs », LV, 114, 1973, 81.

l'espace qui l'enveloppe. Oui, en vérité, la plaisir est un chant de liberté²⁹. »

II. LIBÉRATION SEXUELLE ?

En exposant quelques-uns des thèmes formels de la « nouvelle morale », nous avons retenu la notion centrale de liberté. L'amour veut être libre, il n'a que faire des lois, des morales et des institutions. Nous avons alors décrit les revendications des « couples libres », très voisines des thèses anarchistes du XIX^e siècle. Nous les avons accueillies sans nous prononcer alors sur leur légitimité. Nous le ferons maintenant en analysant le discours « libération sexuelle » (A), et en apportant un correctif critique à cette « philosophie » que nous estimons irréaliste (B).

A) Équivocité de l'idée de « libération sexuelle »

Les interdits ont toujours appelé leur transgression. Ainsi pour le domaine sexualité. Sa pratique n'a jamais pu être contenue dans les strictes limites de la monogamie. Hommes et femmes ont toujours pris des libertés à l'égard des régulations sexuelles sociales et morales. Il faut cependant admettre que notre temps a vu un déblocage des défenses, des silences, des normes qui limitaient ou scotomisaient l'usage de la sexualité. Partout, on en parle plus librement, plus sereinement. A l'école, au catéchisme, en d'autres lieux se donnent des cours d'information et d'éducation sexuelles. Cette désacralisation d'un domaine autrefois tabou peut même conduire à rendre la sexualité insignifiante et amoral. Témoins la suppression progressive de la censure pour la pornographie, ou ces théâtres et films de plus en plus nombreux qui montrent organes et actes sexuels³⁰. Tous cela est maintenant bien connu.

29. *Le Prophète*. Tournai, 1956, 70.

30. Pour une critique de la pornographie, de ce voyeurisme génito-centrique. voir P. BRUCKNER, A. FINKIELKRAUT. *Le Nouveau Désordre amoureux*, 53 ss.

Libéralisation des mœurs, société permissive, liberté d'aimer ou encore : révolution et dérégulation sexuelles, sexualité de groupe, etc. ; majorité sexuelle abaissée à quinze ans, relations pré- et extra-conjugales devenues courantes. Autant de slogans, autant de thèmes qui finissent bientôt par lasser. Et déjà s'annonce le déclin de cette inflation sexuelle. Liberté ou dévaluation de la sexualité ? Le jugement de valeur dépendra du point de vue auquel on se place. Sur ce thème difficile, controversé, où les notions de liberté et de libération sont engagées, nous ferons les considérations suivantes.

1. *Un discours de maîtrise*

Démystifier la sexualité en en parlant plus ouvertement, rendre compte de tous ses aspects du point de vue médical, scientifique, psychologique, socio-économique, est-ce vraiment la libérer ? En fait, les analyses des sciences humaines nous apprennent toujours mieux l'étroite relation existant entre le discours sur la sexualité et les normes sociales de l'ordre reçu. Nous disons donc d'emblée que le thème et la pratique « libération sexuelle » ne sont pas innocents mais qu'ils sont produits par une idéologie assez précise que nous qualifierons, pour faire bref, de libérale-capitaliste. Or, c'est précisément cette collusion entre sexualité et système socio-économique qui justifie et provoque les thèses « révolution » et « libération » sexuelles.

La sexualité et le plaisir érotique sont de l'ordre de la subjectivité et de l'anarchie, c'est pourquoi ils doivent absolument être régulés et contrôlés de telle sorte qu'ils ne menacent ni ne dérangent l'ordre économique, voire politique. Or, ce besoin de stabilité institutionnelle pour « faire des affaires » est une raison fondamentale, apparemment paradoxale, de la répression et de la libéralisation de la sexualité. Réprimer l'irrationalité et l'imprévisibilité de la passion amoureuse devient un impératif nécessaire et prioritaire pour assurer l'ordre moral ; de même il faut l'objectiver par l'explication scientifique notamment pour mieux la maîtriser ; on peut aussi la déprivatiser dans une société de production et de consommation qui n'a plus besoin d'elle pour fonctionner. Bref, la « vérité » de la sexualité a sans cesse évolué en fonction des idéologies, des lieux et du temps. Exemples : discours sur la famille nombreuse et

condamnation de l'avortement dans des pays qui ont besoin de main-d'œuvre et de soldats ; censure d'éros au XIX^e siècle parce qu'il pourrait dérégler des structures économiques encore dépendantes de la famille ou bien altérer la productivité et la transmission des héritages ; puritanisme marxiste et communiste : un amoureux ne peut être un bon et sûr révolutionnaire ; revendications du MLF pour détraquer le système patriarcal ; thèses anarchistes de l'amour libre, centrées sur le sujet, comme contestation des normes et des institutions ; normalisation, intégration légale de la prostitution et de la pornographie comme régulation des mœurs ; etc. La démonstration n'est plus à faire. Il a toujours existé un rapport étroit entre le savoir et le pouvoir, entre la morale et les contingences socio-économiques, entre la sexualité et la propriété. Toujours et partout le souci et l'impérieuse nécessité du contrôle de la société sur la sexualité humaine. Que ce soit par le discours et le code répressifs et censurants, ou au contraire par celui de la libéralisation et de la permissivité. Tant il est vrai que société et sexualité sont indissociables. « Le contexte de toute réflexion morale est celui d'une conscience très vive que *la sexualité n'est jamais, et nulle part, sans un langage social qui tout à la fois la contrôle et l'organise, la réprime et la signifie*. Même quand on tente de se libérer des normes sociales imposées, comme c'est partiellement le cas dans notre société occidentale contemporaine, on voit bien que c'est moins pour abolir les normes que pour en proposer d'autres plus acceptables. La question reste de savoir pour qui ces nouvelles normes sont plus acceptables : pour les besoins réels des hommes de ce temps, ou pour les avantages du pouvoir dominant (en l'occurrence aujourd'hui plus économique et technocratique que politique) ? », écrit justement E. Fuchs³¹. Quant à M. Foucault, il va précisément tenter de faire *l'histoire du discours* sur la vérité du sexe en étudiant les mécanismes complexes qui le produisent³². C'est pour mieux la maîtriser et

31. *Le Désir*, 27 : nous avons souligné. Sur cette corrélation entre les idées sur l'amour, la sexualité, et la société, voir P. BRÉCHON, *La Famille*. De même F. CHATELET, art. « répression », *EU*, XIV, 90-92. L'auteur estime que Platon et Hegel sont les grands théoriciens de cette collusion entre la défense de l'ordre (de la propriété privée en particulier) et la répression de la sexualité. A l'arrière-plan du phénomène « répression », il y aurait la foi en l'existence d'un ordre rationnel où l'ontologie, le politique et le moral ont partie liée.

32. Comme si la société suspectait un secret dangereux dans le sexe, elle « a tout fait pour produire sur lui des discours vrais... Comme si elle avait besoin de

la ranger que l'on s'intéresse à la sexualité et que l'on fait tour à tour des discours « puritains » ou permissifs. Il convenait de le rappeler et de le préciser lorsque nous parlons de libéralisation et de libération sexuelles.

2. Une possible manipulation idéologique

Les pouvoirs acceptent aujourd'hui assez facilement le désordre amoureux. Le droit enregistre cette évolution des mœurs plus permissives. Les parents, les pasteurs, les Églises deviennent plus tolérants. Peut-on même encore parler de « révolution » ou de « libération » sexuelles ?

Le discours sur la vérité du sexe a maintenant intégré ces idées contestatrices. L'idéologie a tourné sa veste. Tel un caméléon, elle s'adapte à l'ordre socio-économique présent. Le sexe n'est plus considéré comme dangereux : il est localisé dans le pulsionnel, le génital. Il est scientifiquement neutralisé, objectivement circonscrit, réduit à une technique de jouissance immédiate ; il est aseptisé, programmé, institutionnalisé. Mais qu'on ne se leurre pas, il est toujours minutieusement contrôlé ! Car il est plus facile de maîtriser le sexe biologique que la sexualité sentimentale. Tentons de comprendre ce déplacement.

Le sexe génital est moins menaçant et perturbant pour l'ordre que le sentiment et l'amour sexuel. Le premier est ponctuel, rapide, limité ; mais l'affectivité amoureuse est diffuse, elle prend davantage de temps et d'énergie. Sa démarche est plus complexe et plus profonde. Ainsi les psychothérapeutes nous disent que l'adultère *physique* est mieux toléré que la complicité sentimentale même platonique. Voilà une explication plausible de la tolérance contemporaine à l'égard des thèses « libération sexuelle ». Mais peut-être faudrait-il pousser plus loin l'analyse. La libération des interdits anciens, l'objectivation et la neutralisation scientifique du sexe, la pratique amorale et immédiate de la sexualité génitale pourraient bien cacher un refus de l'aspect dramatique, affectif et passionnel de la condition

cette production de vérité. Comme s'il lui était essentiel que le sexe soit inscrit, non seulement dans une économie de plaisir, mais dans un régime ordonné de savoir » (*Histoire de la sexualité*, t. I, 92 et 93).

humaine. Crainte d'entrer en aventure conjugale sérieuse avec ses complications et ses souffrances, de prendre du temps pour l'appropriation et la conquête de la personne désirée et aimée. Est-ce un hasard si la prostituée refuse radicalement d'ébaucher une relation à ce niveau³³? Les défenseurs de la conjugalité libre devraient ici s'interroger sur les raisons profondes de leur refus de se lier plus objectivement et institutionnellement par un mariage officiel et légal.

N'y aurait-il pas là une peur de se décider pour un choix qui engage deux affectivités, deux vies par-delà les incertitudes que réservent inévitablement le désir et le sentiment? Nous avons dit la grandeur du risque de la décision morale, pourquoi devrait-il ici être suspendu? Il faut donc poursuivre l'analyse critique

3. Une fuite régressive

Il se pourrait bien que derrière le discours et sa manipulation idéologique, le thème « libération sexuelle » cache en fait un refus de la condition humaine. En revendiquant l'abolition de toutes lois, normes et institutions en ce domaine particulier, l'homme, la femme, le couple contemporains ne voudraient-ils pas retrouver cette innocence, cette transparence et cette immédiateté originelles qui sont ancrées en tout être comme une nostalgie profonde? Le philosophe J. Brun a rappelé que cette idéologie sexiste pouvait se réclamer de certains mouvements mystiques médiévaux, comme les Frères du libre Esprit ou les Adamites d'Amsterdam par exemple. Ces divers mouvements révolutionnaires ont en effet en commun le désir de retrouver la nudité originelle par l'abolition des lois et des tabous sexuels et de connaître ainsi « une nouvelle condition d'où tout malheur serait enfin aboli »³⁴. Nous touchons peut-être ici le fond de notre problématique : le refus de nos limites, de la finitude de notre vie humaine. Volonté de retourner à un certain primiti-

33. Le contrat de prostitution libère des complications du sentiment. Dans son métier, la prostituée a un organe génital, non une sexualité amoureuse. C'est pourquoi la passe est rigoureusement codifiée et financièrement estimée; cf. P. BRUCKNER, *Le Nouveau Désordre amoureux*, 87 ss.

34. *La Nudité humaine*, Paris, 1973, 128.

visme de l'instinct pour atteindre une simplicité et une naïveté premières. Il est notoire que ceux qui prônent cette idéologie récusent d'ailleurs tout engagement socio-politique ! Il y aurait ici un apparentement subtil entre les tenants de la libération sexuelle et les idéologies révolutionnaires contemporaines qui désireraient transformer la *condition* humaine en supprimant ses conditionnements. Citons encore J. Brun : « D'où un programme qui comprend exactement les mêmes articulations et des démarches qui passent par les mêmes étapes : mise à nu physique et culturelle, primitivisme et destructivisme, abolition des tabous sexuels et dénonciation de la "morale"... Alors, par-delà le "mien" et le "tien", grâce à la communauté de toutes choses et à l'abolition du couple institutionnel, après l'abandon des vieux habits idéologiques et éthiques, l'homme connaîtra enfin le bonheur et la joie du jeu à l'état pur³⁵. »

Ainsi la notion de libéralisation et de libération sexuelles n'est pas aussi univoque qu'il y paraît d'abord. Par-delà une juste part de revendication de liberté et de droit au plaisir érotique, les tenants de la révolution sexuelle demeurent doublement manipulés : par des intérêts socio-économiques et par une « spiritualité » régressive qui voudrait abolir toute contingence. L'éthicien doit savoir cela. S'il peut approuver le processus de désoccultation et de libération de la sexualité, s'il doit accepter l'importance du plaisir érotique et une certaine part de jeu et de dérégulation créatrice dans le champ de la sexualité amoureuse et conjugale, il restera vigilant et critique. Au nom surtout de cette autre libération, christologique, qui, tout en nous maintenant dans nos structures anthropologiques et mondaines, nous permet de désabsolutiser la sexualité, qu'elle soit génitale ou affective.

Dans ce contexte, il y a lieu de reprendre également de manière critique le défi des couples informels évoqué plus haut, sous le thème « liberté ». Les raisons avancées pour ne pas faire légaliser une vie de couple sont diverses, mais envisagées globalement, elles apparaissent certainement comme une mise en question de l'image et de la fonction du mariage traditionnel³⁶. Cependant, il est également possible de voir dans cette

35. *Ibid.*, 136 s ; nous avons souligné. Le nu devient ainsi symbole de protestation et d'espérance !

36. *Supra*, chap. V, II. B « La conjugalité libre ».

attitude une idéalisation de la liberté ou, en d'autres termes, une méconnaissance de la loi d'incarnation et d'institutionnalisation du sens. En effet, l'amour est ici considéré dans son autosuffisance. Il n'a besoin ni de lois ni de liens. Ceux-ci sont au contraire considérés comme destructeurs de la vérité et de l'authenticité du sentiment amoureux.

Il manque ici, selon nous, une réflexion fondamentale sur l'humanité de l'amour, sur ce que nous appellerons plus loin « l'institutionnalité de l'existence »³⁷. Autrement dit, nous vivons toujours, que nous le voulions ou non, en interrelation, solidaires de communautés multiples. C'est pourquoi les lois et institutions sont corrélatives de la liberté. Elles constituent même la condition nécessaire de sa créativité et de sa signification. Car la liberté s'affirme et prend sens face à l'obstacle et à la limite. Elle est circonscrite par la liberté des autres. C'est pourquoi le droit a réagi immédiatement au phénomène des couples informels, faisant progressivement de la cohabitation amoureuse une institution³⁸ ! Preuve en est également que le couple non légalisé prend encore et toujours le mariage institutionnel comme modèle, même s'il est vécu avec une sensibilité éthique différente (priorité accordée au couple, engagements moraux, même crainte ou chantage face à une rupture possible, même souffrance qu'un divorce légal lorsque la cohabitation ne peut plus durer, mêmes difficultés pour des enfants éventuels, etc.). En termes plus techniques, on dira que l'événement instituant (ici, le désir de former couple) met en question l'institué (le mariage légal), mais tend toujours vers une nouvelle institutionnalisation (création d'un nouvel ordre social)³⁹.

Enfin, les couples hors institution ne demandent-ils pas d'une façon ou d'une autre, la reconnaissance sociale, juridique, voire religieuse, de leur mode de vie ? Tout en récusant l'image traditionnelle du mariage, le couple contemporain ne peut faire l'économie de ce donné fondamental que nous appelons institutionnalité ou, d'une autre manière, vie sociale, solidaire, responsable.

Nous appelons régressive une réflexion et un comportement qui ne veulent pas considérer cet aspect de notre humanité. Il ne

37. *Infra*, chap. VIII. II.

38. Par exemple, la mairie délivrera un certificat de concubinage pour obtenir une réduction pour couple à la SNCF.

39. Voir plus loin chap. VIII. I « Généalogie de l'institution du mariage ».

s'agit donc pas d'abord d'une question de morale, mais d'un juste penser. Les jugements de valeurs, les critiques psychologiques, la problématique de la durée et des engagements ne sont pas oubliés ni récusés, mais ils nous paraissent plus pertinents, présentés sur cet arrière-fond de l'institutionnalité fondamentale de l'existence humaine.

B) Libération de l'homme par une sexualité libérée ?

Le procès mené contre l'institution du mariage a certainement été activé par le discours et la pratique « libération sexuelle ». En morale traditionnelle chrétienne, seul un mariage légal justifiait les relations sexuelles d'un couple. On se mariait donc, par amour certes, mais aussi pour pouvoir coucher ensemble en bonne conscience, devant Dieu. En certaines circonstances, on pouvait contraindre au mariage celui qui « déshonorait » une femme. On comprend que l'institution soit affaiblie au moment où les tabous qui limitaient l'exercice de la sexualité tendent à disparaître. Entrer en mariage légal n'est en effet plus nécessaire pour légitimer et moraliser les rapports sexuels. Le thème s'insère donc bien dans notre réflexion sur l'institution conjugale. Mais le refus d'institutionnaliser une vie de couple signifie-t-il automatiquement que celui-ci est libéré ?

Rappelons les limites critiques que nous avons déjà posées.

D'un point de vue théologique tout d'abord, il importe de ne pas confondre les divers appels à la liberté et à la libération — aussi légitimes soient-ils — avec la vocation libératrice reçue par celui qui donne sa foi à Jésus-Christ. Du point de vue de l'analyse socio-économique ensuite : la libération des mœurs sexuelles suit l'idéologie de notre société de consommation. Si celle-ci est devenue permissive, c'est notamment afin de pouvoir mieux récupérer et exploiter le désir libidinal désentravé. Cette complicité entre l'économie et la morale n'est plus à démontrer. Du point de vue des sciences humaines enfin — et plus particulièrement psychologiques —, la libération sexuelle est souvent dénoncée comme étant l'expression d'un rêve narcissique, d'un refus d'accepter la réalité, d'une régression vers un état sans faille, ni temps, ni médiations. L'anthropologie culturelle semble bien attester qu'une vie sociale sans contraintes ni lois

n'a jamais existé et que toutes les libérations et révolutions se sont rapidement donné des idéologies, souvent plus impérieuses que celles qui étaient combattues. Cela est particulièrement vrai pour le domaine de la sexualité et de la vie conjugale. « Le sexe commence son histoire par la règle la plus perfectionnée, la plus minutieuse ; son chapitre premier ne s'appelle pas "réalité sauvage", mais réalité "réglée", rite et cérémonie », écrit J. Sarano⁴⁰. Nous avons nous-même rappelé comment la liberté sexuelle et l'apologie du plaisir érotique avaient produit une normalité plus totalitaire et nocive que celle qui était imposée par les lois morales et sociales anciennes : il faut être libéré, savoir jouir orgastiquement, ne plus se croire lié par l'alliance conjugale, etc. Bref, une liberté déracinée, sans lieu ni lien a sécrété de nouvelles conventions⁴¹. Des auteurs non suspects de moralisme chrétien concluent à l'échec du mouvement libération sexuelle. « Or, que se passe-t-il maintenant qu'ont été levés les obstacles extérieurs à la réalisation du contrat amoureux, et que la passion, de principe de turbulence est devenue principe d'association ? L'amour libéré ne tient pas la distance. Il s'engage sans cesse au-delà de ce qu'il sait, de ce qu'il peut : le couple contemporain est le désastre engendré par ce pari stupide⁴². » L'affirmation est peut-être péremptoire, mais elle rejoint à sa manière notre propre réflexion critique. Un couple qui se voudrait libéré de toutes limites et devoirs, qui n'aurait comme seuls critères que le plaisir et la libre jouissance, est condamné à l'irréalité, au non-sens.

Il y a donc de bonnes raisons pour demander des comptes à ceux qui défendent la thèse de la cohabitation hors institution et de la libération sexuelle. Encore une fois non en fonction d'un point de vue moral ou religieux, mais simplement en vertu de notre humaine condition.

Nous ne chanterons jamais assez la liberté, en Église aussi et surtout. Peut-être faut-il aussi parfois faire l'apologie du désordre, car un nouvel ordre amoureux et conjugal ne peut

40. *La Sexualité libérée*, 43. « Il n'y a de "sauvage" qu'en référence à une loi, et du point de vue de la loi » (44). Voir aussi F. CHIRPAZ, « Sexualité, morale et poétique : approche philosophique », *LV*, 97/1970, 74 s.

41. H. SCHELSKY, *Sociologie de la sexualité*, Paris, 1966, 193 ss.

42. P. BRUCKNER, *Le Nouveau Désordre amoureux*, 141.

advenir que si l'ancien, les traditions stéréotypées, les catéchèses mortes ont été dés-ordrés. Mais dans cette négociation et cette réinterprétation du renouvellement des représentations et des comportements anciens, il faut savoir raison et humilité garder. Sous peine de demeurer idéales et désincarnées, ces contestations doivent apprendre à composer avec d'autres valeurs, moins ludiques, moins poétiques, moins esthétiques, moins enthousiasmantes que sont les lois, les institutions et les fidélités.

III. RÉINTERPRÉTATION DES CRITÈRES TRADITIONNELS DE VALIDITÉ DU MARIAGE

Les déplacements de valeurs qu'opère une éthique centrée sur le sujet, la priorité accordée aux exigences de liberté, de conscience, d'épanouissement personnel, de plaisir interpellent fortement les critères de validité élaborés par le droit et la tradition chrétienne. Les recherches historiques et bibliques, les travaux des sciences humaines, mais aussi les difficultés rencontrées par la pastorale rendent plus nécessaire encore une réinterprétation des schémas classiques.

Qu'est-ce qui fait un mariage ? L'Église chrétienne a progressivement établi quatre critères. Le mariage est validé par : A) le consentement mutuel ; B) le lien sexuel ; C) l'officialisation de l'union ; D) le rite religieux. Ces théories juridico-religieuses ont leur histoire dont il est important de connaître la genèse, ne fût-ce que sommairement. Elles déterminent en effet l'image que nous nous faisons de l'institution du mariage et les contestations que celle-ci provoque aujourd'hui.

A) Le libre consentement puis le contrat créent le mariage

Le droit occidental chrétien et profane affirme assez unanimement que le libre consentement crée le mariage : *consensus facit nuptias*. Cependant, ce critère fait maintenant question.

1. La thèse classique

La tension existentielle qui marque l'opposition entre l'amour et la loi, la personne et la société a contraint juristes et canonistes à trouver des critères permettant de définir le mariage afin de pouvoir l'insérer dans l'ordre social. Le point de départ de ce processus de juridiction est certainement à chercher dans les tendances anarchiques du désir, l'irrationalité de la passion amoureuse et les revendications d'une volonté qui se voudrait libre. Vaste effort pour tenter d'apprivoiser les données immédiatement inconciliables de l'amour et de l'institution en une synthèse juridique objective⁴³. Bien qu'il paraisse évident que la sexualité joue un rôle déterminant dans la constitution du couple, c'est la théorie du consentement verbal qui fut historiquement choisie comme premier critère de validité, du moins dans le monde occidental latin. Vraisemblablement par crainte d'aborder le mariage par le biais du désir sexuel, ressenti comme menaçant et mauvais.

Pour les Églises chrétiennes latines, le consentement matrimonial est la seule cause effective du mariage. « Le mariage est constitué uniquement par la déclaration du consentement des partenaires et, comme telle, celle-ci ne peut être "ni complétée ni dissoute par une autorité humaine" », écrit F. Böckle⁴⁴. En lui apportant quelques amendements (autorisation des parents, conformité aux lois), les Réformateurs et les théologiens protestants défendront aussi la thèse du *solus consensus*⁴⁵.

Initialement, les théologiens ont voulu défendre la liberté des amants. L'union conjugale est un acte libre, un *matrimonium librum*. L'affirmation est constante et même le décret Tametsi (1563), qui imposera une forme canonique comme condition de

43. C. LABRUSSE, art. « droit du mariage », *EU X*, 509 ss.

44. *Du mariage*, 63. L'auteur cite W. Bertrams, « L'officier d'état civil demande à l'un et à l'autre des fiancés s'ils veulent s'unir par le lien du mariage. Après leur réponse affirmative, il les déclare légalement unis par les liens du mariage, en vertu de leur mutuel consentement » (Code civil suisse, art. 117).

45. P. BELS, *Le Mariage des protestants français...*, 119, 126 s.; — voir les disciplines réformées in W. NIESEL, *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierte Kirche*, Zurich, 1938, 52 s., 281, 324; — D. BONHOEFFER, *Ethique*, 140; — G. DUNSTAN, « Les progrès de la théologie du mariage et son état actuel dans les Églises anglicanes », *Concilium*, 55/1970, 124 ss.

validité, ne réussira pas à entamer cette conviction profonde. Ce ne sont donc pas les rites coutumiers (tradition germanique), ecclésiastiques ou juridiques, ni encore la relation sexuelle, qui constituent un mariage, mais le *libre* consentement des conjoints. Ainsi, le droit occidental faisait de la volonté libre des conjoints la pièce maîtresse de l'institution du mariage. Tout était concentré sur le « oui » échangé, sans que l'on se préoccupe d'ailleurs de la possibilité et de la vérité du sentiment amoureux. On reconnaît bien les droits intangibles du sujet, mais ils doivent être objectivés en un contrat et un sacrement qui rendent le couple stable, constituant sûr de l'ordre social et religieux.

Certes, le droit oriental, qui accordait une grande importance au contrat écrit de mariage, influencera le droit romain et introduira le soupçon dans la théorie du *solus consensus* (surtout sous Justinien au VI^e siècle). Mais l'idée que les formalités extérieures ne sont pas essentielles pour la validité du mariage l'emportera. Témoin la fameuse réponse du pape Nicolas I^{er} aux Bulgares orthodoxes (13 novembre 866). Ceux-ci prétendaient que l'omission des coutumes matrimoniales constituait un péché. A quoi le pape répondit que seul le *consensus nuptialis* était décisif (voir le texte in K. Ritzer, *Le Mariage dans les Églises chrétiennes*, 420; aussi p. 166, 235 s). Cette opinion, qui sera déterminante pour l'évolution du droit matrimonial dans les Églises occidentales, provoquera « une dévaluation des actes juridiques et des formalités se rapportant à la conclusion du mariage » (K. Ritzer, *op. cit.* 377). Elle a aussi contribué à relativiser la nécessité de la bénédiction religieuse.

La thèse du *solus consensus* tentait de concilier la coexistence de deux projets formellement antagonistes : la liberté de la personne et le droit social. La tradition juridique et ecclésiastique résoudra la tension en privilégiant le pôle institutionnel du mariage. Ce choix fut stimulé par la décadence des mœurs, de l'autorité politique et ecclésiastique, qui déclencha un fort mouvement de légalisation et de juridiction dès le IX^e siècle, principalement dans l'Église franque avec la réforme pseudo-isodorienne⁴⁶. S'appuyant sur de fausses décrétales, les réformateurs édictèrent des règles sur les degrés de consanguinité et tentèrent de rendre obligatoires, pour le droit coutumier et

46. E. SCHILLEBEECK. *Le Mariage*. 237 ss; — K. RITZER, *op. cit.*, 340 ss.

national, certaines formalités pour la conclusion du mariage. C'est le début de l'annexion progressive du mariage par la juridiction ecclésiastique. Ces pseudo-décrétales seront reprises dans le décret de Gratien, lequel enseignera que l'observation des formes civiles est *nécessaire* à la licéité de l'union conjugale. La notion de *conjugium legitimum* apparaît, qui sera sanctionnée beaucoup plus tard par le décret Tametsi du concile de Trente. Le mariage, qui avait été initialement de l'ordre de la personne et de la liberté, s'entoure maintenant de prescriptions juridico-religieuses. Il devient un contrat qui agit automatiquement, même indépendamment des sentiments des conjoints.

Les juristes, qui étaient presque tous des clercs, furent amenés à définir l'union conjugale comme étant un *contrat*. « De l'idée de consentement à celle de contrat, il n'y a qu'un faible espace. Peu à peu on arrive à l'idée que le mariage est un contrat consensuel, et on lui applique la théorie des contrats du droit romain », écrit F. Deniau⁴⁷. Cette notion suscita cependant passablement de critiques chez les théologiens et même les canonistes⁴⁸. « La théologie thomiste se montra très réservée à ce sujet⁴⁹. » Enfin, l'Église franchit un pas de plus en décrétant que le contrat matrimonial, passé entre deux baptisés, était automatiquement un sacrement et que par conséquent les époux étaient eux-mêmes les ministres de ce sacrement. Ce principe, qui fait difficulté jusqu'à nos jours fut codifié dans le droit canon n° 1012 : « 1. Notre Seigneur Jésus-Christ a élevé à la dignité de sacrement le contrat matrimonial des baptisés. 2. Ainsi, entre baptisés, il ne peut y avoir de contrat matrimonial valide qui ne soit en même temps sacrement. » Ainsi, pour le catholique, et indépendamment de la foi, il n'existe pas d'autre mode de vie conjugale que le mariage sacramentel⁵⁰.

2. La théorie fait difficulté

La thèse du *solus consensus* fut très tôt discutée. Dès le 19^e

47. « Sur la problématique contrat-sacrement dans le mariage », 99.

48. H. RONDET, *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, 126.

49. E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.* 312, 323 ; — H. RONDET, *op. cit.*, 123 ss.

50. Nous avons déjà évoqué cette problématique, *supra* chap. IV, III « Le mariage est-il un sacrement ? ».

siècle, on lui opposera l'affirmation que c'est le rapport sexuel qui crée le lien conjugal⁵¹. Un autre courant, représenté notamment par Hugues de Saint-Victor, insistera sur la communion de vie, sur l' *affectio matrimonialis* et le *mutuum adiutorum* ⁵². Mais on ne parvint pas à faire la synthèse de ces différentes composantes. Le pape Alexandre III († 1181) proposa bien un compromis faisant du consentement *et* de l'acte sexuel les deux conditions d'un mariage indissoluble, mais il se taisait curieusement sur la nécessité de l'amour. A cette époque, la réflexion était trop hypothéquée par une compréhension trop juridique du mariage, une conception insuffisante de l'anthropologie des sexes et une appréciation négative ou uniquement instrumentale de la sexualité (procréation).

Les recherches récentes rappellent que l'Écriture ne parle pas du consentement mutuel comme seule condition de validité. Certains auteurs pensent que c'est peut-être pour expliquer le mariage de la Vierge Marie que les canonistes ont emprunté cette notion au droit romain⁵³. On souligne également que cette théorie est typiquement romaine, occidentale et relativement tardive.

Juristes et théologiens critiquent la notion de contrat comme étant trop ambiguë, insuffisante et inadéquate⁵⁴. On sait que la constitution *Gaudium et Spes* a évité d'employer le terme « contrat » et l'a remplacé par celui d'« alliance », plus personnelle et plus dynamique⁵⁵. Ainsi, une réflexion plus sensible à la liberté de conscience est obligée de s'orienter vers une conception moins abstraite et moins juridique du lien conjugal. Enfin,

51. H. RONDET, *op. cit.* , 69-78 ; — K. RITZER, *op. cit.* , 354 ss. Nous reprenons plus loin cette thèse.

52. E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage* , 280. On sait que cette tradition plus personaliste fut étouffée par un fort courant objectiviste.

53. J. GAUDEMET, « Le lien matrimonial. Les incertitudes du haut Moyen-Age », in *Le Lien matrimonial* , Strasbourg, 1970, 81 ; de même F. DENIAU, « Sur la problématique contrat-sacrement », 98, 7.

54. Par exemple F. DENIAU, *art. cit.* , 100. Il est intéressant de noter que Hegel aussi conteste que le mariage soit un contrat, car l'union conjugale dépendrait alors de la seule subjectivité des personnes et du bon vouloir des parties. « On ne peut donc subsumer le mariage sous le concept de contrat. Cette subsumption est établie chez Kant, dans toute son horreur, il faut bien le dire » (*Principes de la philosophie du droit* , al. 75).

55. Il s'est trouvé cependant encore 190 Pères pour refuser le terme « alliance » et lui préférer celui de « contrat ». Mais la commission passa outre.

éthologues et psychologues font remarquer qu'un mariage ne se crée pas par un seul acte — juridique, rituel ou sexuel —, mais qu'il se réalise progressivement dans un consentement existentiel qui embrasse la globalité de la vie du couple. Enfin, comment maintenir de façon crédible la thèse formelle du *solus consensus* lorsque très souvent les « fiancés » ont déjà vécu une vie conjugale plus ou moins longue avant de se présenter devant l'état civil ou l'autel ?

On rapporte également que dans certaines régions du globe, on ne comprend pas comment un échange de paroles, même solennel, peut créer ipso facto un mariage. « Dans beaucoup de sociétés le consensus authentique, tant du point de vue social que psychologique, n'est réalisé qu'au travers d'une série d'actions dictées par la coutume, engageant beaucoup plus de gens que les deux personnes immédiatement concernées, sur une longue période de temps, avant qu'intervienne normalement la cérémonie officielle du mariage, et parfois tout aussi bien après qu'elle a eu lieu. Habituellement, il n'est pas du tout clair à quel point exactement, à supposer qu'il existe un moment précis, le consentement mutuel est en fait réalisé », écrit le missionnaire théologien E. Hillman⁵⁶. Dans la préface d'un ouvrage consacré au droit oriental, G. Le Bras fait la même remarque : « Rien de plus instructif pour le sociologue et le juriste que l'échelonnement, dans toutes les Églises orientales, des actes constitutifs du mariage ; l'idée d'une formation spontanée, au dé clic des paroles, fut presque toujours étrangère aux Orientaux, pour qui la fondation d'un ménage s'accomplit par opérations successives⁵⁷. » Ce bref rappel historique fait apparaître à la fois l'intention et la précarité de la thèse. Originellement, elle voulait signifier que le mariage était le résultat d'une association libre et volontaire. Mais ce qui était de l'ordre de l'expérience et de la vérification personnelles s'est progressivement durci en une formule juridique abstraite. C'est pourquoi, aujourd'hui, une compréhension renouvelée de l'amour conjugal, de la sexualité comme langage et expression de l'amour, du mariage comme histoire, oblige à revoir cette notion classique

56. « Le problème de l'évolution des structures du mariage chrétien », *Concilium*, 55/1970, 29.

57. J. DAUVILLIER, C. de CLERQ, *Le Mariage en droit canonique oriental*. Paris, 1936, p. VII.

du *solus consensus*. Il serait alors davantage interprété comme l'aboutissement d'un processus de maturation — psychologique, physique, spirituel —, un oui global à l'humanité de l'amour⁵⁸.

B) Le lien sexuel crée le mariage

Des théologiens anciens et contemporains ont également défendu cette théorie en appuyant leur argumentation sur l'expression biblique « les deux seront pour une seule chair ». Mais que veut-elle dire exactement ? La tradition chrétienne ne l'a-t-elle pas survalorisée ? Peut-on prétendre que la relation sexuelle, la *première* en particulier, crée un lien conjugal indissoluble ?

Nous chercherons d'abord à comprendre le sens de cette formule vétérotestamentaire (1), nous interpellons ensuite son exploitation doctrinale (2).

1. « Les deux seront pour une seule chair »

Cette formule sous-tend les diverses parénèses bibliques relatives au mariage (Gn 2, 24 ; Mc 10, 8 ; Mt 19, 5 ; I Co 6, 16 ; Ep 5, 31). Elle n'est vraisemblablement pas originale et a été reprise de la culture moyen-orientale. Primitivement, elle veut exprimer l'idée de communauté de vie et de parenté qui caractérise la vie du clan⁵⁹. Elle concerne aussi les rapports sexuels, mais cet aspect n'est pas prépondérant.

L'analyse sémantique des notions bibliques de « chair » et de « corps » confirme ce point de vue. Les monographies spécialisées insistent chaque fois sur le fait que ces termes désignent la totalité de l'homme et que leur rapport avec la sexualité n'est

58. On tiendra le même raisonnement pour le sacrement : « Un sacrement prend naissance et croit. De même on ne voit surgir subitement aucune communauté de vie... Ainsi il faut distinguer des phases dans ce développement. » Projet de la commission préparatoire « Mariage et famille » pour « Synode 72 » suisse. On n'a cependant pas encore osé tirer toutes les conséquences de cette compréhension dynamique du mariage et du sacrement.

59. E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, 45 ; — D. LYS, *La Chair dans l'Ancien Testament*. « Basar », Paris, 1967, 30.

mentionné qu'incidemment⁶⁰. L'anthropologie théologique contemporaine ratifie ce point de vue⁶¹.

Pour l'AT, la « chair » indique la totalité de la personne et ici, « une étroite et intime parenté »⁶². Il ne semble pas possible d'invoquer l'expression « les deux seront pour une seule chair » pour en déduire que l'homme était originellement androgyne⁶³. Elle décrit plutôt un projet commun d'avenir et non une sorte de chute provoquée par l'apparition d'un nouveau sexe⁶⁴.

Lorsque le Nouveau Testament reprend l'expression de Gn 2, 24, il traduit : les *deux* seront pour une seule chair⁶⁵, pour un seul corps⁶⁶. Cette façon de parler inclut certainement l'acte sexuel, mais elle vise davantage : le partage et la communauté de vie de cet homme et de cette femme. C'est pourquoi aimer sa femme, c'est aimer son propre corps (Ep 5, 28 s.); bien plus, cette rencontre va créer pour le couple une solidarité jusque dans la faute et la sanctification (1 Co 7, 4-5)! Nous ne pouvons donc pas réduire l'expression « ils seront pour une seule chair » à une unique composante sexuelle. Elle est importante, certes, mais elle ne réussit pas à elle seule à signifier et à créer un mariage⁶⁷. Certes, le désir sexuel et érotique contribue à créer et à dynamiser le lien conjugal, mais nous avons suffisamment dit combien il pouvait être équivoque et ambivalent. C'est pourquoi la thèse qui fait du rapport sexuel une condition de validité du mariage fut de tout temps discutée.

2. Aperçu historique

L'opinion que le rapport sexuel crée le lien conjugal a été

60. F. BAUMGÄRTEL, E. SCHWEIZER, art. « Sarx in AT und NT », *Kittel WB*, VII, 105 ss; — H. MEHL-KOEHNLEIN, *L'Homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel, 1951.

61. K. BARTH, III/2*, al. 46; — H. THIELICKE, *Theol. Ethik*, III, 5 200 ss.

62. D. LYS, *op. cit.*, 30.

63. La Vulgate, le Targum et le NT ajouteront même : les *deux* seront pour une seule chair.

64. D. LYS, 30.

65. Le verbe employé, *kollasthai*, (Mt 19, 5; 1 Co 6, 16), signifie : s'attacher, coller, souder. En 1 Co 6, 16, il désigne l'union avec une prostituée.

66. 1 Co 6, 16; Ep 5, 31.

67. Isolé, autonome, sans amour, l'acte sexuel devient démoniaque, note K. BARTH (*D.*, III/4*, 54.1, 135 ss. C'est pourquoi il convient de renoncer à la notion classique de « consommation », qui localise par trop la relation sexuelle dans le registre biologique.

défendue explicitement dès le IX^e siècle. On se rendait compte en effet que le formalisme juridique du *solus consensus* était insuffisant pour justifier la validité du mariage. On ne pouvait non plus négliger l'importance de l'acte sexuel, d'ailleurs survalorisé par une tradition hostile à la sexualité (on accorde toujours de l'importance à ce que l'on craint !). On interrogeait donc : la première relation sexuelle crée-t-elle le mariage ? Un mariage non consommé peut-il être déclaré nul ? Que devaient répondre les canonistes à ces questions que posaient les chrétiens ?

L'affaire matrimoniale de Lothaire II fut l'occasion donnée à l'archevêque de Reims Hincmar de rédiger en 860 un mémoire sur cette question⁶⁸. La thèse est la suivante : un mariage peut être dissous si l'acte sexuel a été impossible physiquement, interdit ou lié au délit d'inceste. *Concubitus facit nuptias* : le mariage trouve son dernier achèvement dans l'union sexuelle des conjoints. Sans elle, le mariage n'a pas de validité juridique.

Mais alors, comment légitimer le mariage de Marie et de Joseph, ou encore les noces de Jean et d'Étienne ? Hincmar, embarrassé, répond que tout mariage non consommé n'est pas automatiquement dissoluble, qu'une union conclue selon les formes habituelles est indissoluble, même si elle n'a pas été sanctionnée par un rapport sexuel... L'archevêque de Reims tient donc le critère de la formalité comme décisif (*matrimonium ratum*), mais pour que le mariage trouve son plein accomplissement, les conjoints doivent aussi être unis par le lien sexuel. Hincmar fournissait ainsi les éléments de la spéculation dogmatico-juridique ultérieure.

En effet, les canonistes de l'école de Bologne reprendront la thèse du *concupitus facit nuptias* que Gratien codifiera au XII^e siècle⁶⁹. Sans réfuter la théorie du consentement, les théologiens du Moyen Age souligneront l'importance de la relation sexuelle, aussi bien pour sa portée symbolique que pour sa fonction d'affermissement de l'amour conjugal. Le consentement ne suffit

68. K. RITZER, *Le Mariage dans les Églises chrétiennes*, 354-359.

69. DTC, IX/2, col. 2 184-2 187 ; — H. RONDET, *Introduction...*, 69-78 ; — E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, 253 ss ; — P. ADNÈS, *Le Mariage*, 78, 161 s.

pas, il y faut encore la *copula carnalis*⁷⁰. Cependant, on hésite toujours à lui accorder trop. S. Thomas est embarrassé.

Le pape Alexandre III (1159-1181) devra trancher en prenant une décision d'autorité. Il le fera en une formule de compromis : le mariage est valide par seul consentement, mais s'il n'est pas consommé, il reste dissoluble sous certaines conditions ; une union conjugale scellée par relations sexuelles est absolument indissoluble.

Sans abandonner la thèse fondamentale du consensus, Luther et la tradition protestante insisteront aussi sur l'importance de la relation sexuelle⁷¹. Pour les réformés aussi, « l'impossibilité du *concubitus* permet l'annulation du mariage, même si les consentements ont été donnés »⁷². Les rapports sexuels sont considérés comme si importants que les fiancés doivent s'en abstenir avant la célébration liturgique de leur union. Calvin écrira que si les fiancés couchent ensemble avant la bénédiction nuptiale, ils seront « punis par prison de trois jours au pain et à l'eau, et appelés au Consistoire pour leur remontrer leur faute »⁷³. En Allemagne surtout, on considérera que le rapport sexuel est constitutif du mariage.

Quelques théologiens contemporains défendent encore la théorie de la *copula*⁷⁴. J.J. von Allmen semble y souscrire⁷⁵ ainsi que H. Doms⁷⁶. Quant à l'anglican D.S. Bailey, il élabore une véritable théologie des rapports sexuels : le mariage est le produit et l'expression institutionnelle des rapports sexuels⁷⁷.

70. Hugues de SAINT-VICTOR, par exemple, parle du consentement et du lien sexuel comme d'un double symbole correspondant à l'union de l'âme avec Dieu et à celle du Christ et de l'Église ; cf. P. ADNÈS, *op. cit.*, 168 ; — E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, 281 ss. La relation sexuelle peut aussi symboliser l'incarnation (P. ADNÈS, 168 s.).

71. *Weltliche und kirchliche Eheschliessung*, Gladbeck, 1953, 23 ss, 56, 59 s.

72. J.-J. von ALLMEN, « Bénédiction nuptiale et mariage d'après quelques liturgies de l'Église réformée », in *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte OSB*, Louvain, 1972, 6-7.

73. « Les Ordonnances ecclésiastiques de l'Église de Genève de 1561 », n° 104, in W. NIESEL, *Bekenntnisschriften...*, 54, « Confession de Julich und Berg de 1671 » (dans le même recueil), art. 142, p. 324 ; — P. BELS, *Le Mariage des protestants français*, 113, 141 s ; — F. MÉJAN, *Discipline de l'Église réformée de France*, Paris, 1947, art. XXV, p. 285.

74. P. ADNÈS, *Le Mariage*, 130, note 3.

75. *Maris et femmes...*, 25 s ; H. LEENHARDT, *Le Mariage chrétien*, Neuchâtel, 1946, 33.

76. *Dieses Geheimis ist gross*, Köln, 1960, 55 s.

77. *The Man-Woman Relation in Christian Thought*, Londres, 1959. Voir la critique de cette thèse par G. DUNSTAN, « Le progrès de la théologie du mariage », 124 ss.

La thèse du *concubitus facit nuptias* ne nous semble pas pertinente. Si l'éthique chrétienne revalorise aujourd'hui la sexualité et le plaisir érotique, elle ne doit pas tomber dans un point de vue qui jugerait de la vie conjugale à partir de la seule sexualité génitale. C'est pourquoi nous avons pu nous distancier non seulement de la théorie de la « consommation » (théologie de la nuit de noces !), mais encore d'une certaine dramatisation excessive de l'adultère physique⁷⁸.

La vie sexuelle est importante dans le mariage et pour le mariage. Elle exprime l'amour sur un mode inédit, festif, passionnel. Elle apporte une dimension de plaisir et d'imaginaire vitale pour le couple. Mais la relation sexuelle (la première en doctrine classique) ne saurait constituer le critère décisif et définitif de validité d'un mariage⁷⁹. La tradition théologique devait en être consciente puisqu'elle proposa encore deux autres conditions : la publicité du mariage et le rite religieux.

C) La publicité du mariage comme critère de validité

Toujours et partout la société s'est intéressée à la constitution du couple, soit en l'officialisant par des rites religieux, soit en la légalisant par la conclusion d'un mariage civil.

Dans le paganisme, le mariage est sacralisé par des rites nuptiaux. Ce n'est pas le cas pour le judaïsme vétérotestamentaire qui, au contraire, désacralise la sexualité et fait du mariage une affaire purement « civile ». On sait en effet que l'Ancien Testament — comme le Nouveau d'ailleurs — ne fait aucune mention de cérémonie nuptiale religieuse. Il en ira tout autrement dans les civilisations grecque et romaine qui n'avaient pas de mariage civil. « C'était la célébration religieuse qui lui donnait solennité et publicité, et qui servait pratiquement de preuve légale pour établir après coup sa validité et la légitimité de la descendance⁸⁰. »

78. Notre étude *Ce qu'aimer veut dire*, 64 ss.

79. Si une relation sexuelle créait un mariage, l'Église aurait interdit toute union conjugale à celui qui aurait eu des rapports avec une prostituée, ou même avec une autre femme. Or, malgré l'opinion paulinienne (1 Co 6, 16), elle ne l'a pas fait.

80. J. MOINGT, « Le Mariage des chrétiens », 222.

Tout au cours de l'histoire, l'Église et l'État se relaieront pour exiger, contrôler et garantir l'officialité du lien conjugal. La puissance et la permanence des mythes anticonjugaux n'y pourront rien : pas de mariage légitime sans reconnaissance publique du lien. Il convient de rappeler, ne serait-ce que sommairement, cette double volonté de contrôle émise par l'Église et l'État.

1. Le contrôle de l'Église

Les historiens attestent que pendant les trois premiers siècles au moins, les chrétiens se mariaient comme tout le monde, selon les usages et les lois de l'empire⁸¹. Ils savent pourtant que la loi du Christ est différente de celle de César, ils sauront se démarquer des coutumes licencieuses païennes et de leurs sacrifices idolâtriques, mais c'est le droit civil qui est pour eux le critère de validité du mariage⁸². « Que les chrétiens aient eu l'habitude de s'en tenir à la loi civile pour le mariage, cela ressort de l'apologie adressée à l'empereur Hadrien (117-138) par le philosophe chrétien Athénagore, affirmant que les chrétiens se marient selon les lois établies par les empereurs », note K. Ritzer⁸³. Il n'existe donc pas de concurrence à cette époque entre mariage « civil » et mariage « religieux ». Si le prêtre est présent, c'est comme témoin officiel du mariage. Il peut à cette occasion intervenir par des prières notamment. E. Schillebeeckx fait ainsi le point pour les dix premiers siècles : « Les Pères de l'Église ont toujours souligné l'obligation, pour les croyants, d'obéir aux lois. L'Église accepte donc entièrement cette situation de fait : le mariage se conclut au sein de la famille selon les coutumes ancestrales et est finalement protégé par la législation civile... De cela nous pouvons conclure que, pour les premiers siècles de l'ère chrétienne, l'Église a, en pratique, positivement accepté le pouvoir législatif et judiciaire de l'État sur le mariage, et sur celui des baptisés en particulier⁸⁴. »

81. G. LE BRAS, art. « mariage », *DTC*, IX, 2300-2302 ; — P. ADNÈS, *Le Mariage*, 186-199 ; — R.C. GEREST, « Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'Église. Histoire des cinq premiers siècles », *LV*, 82/3-32 ; — P. JOUNEL, « La liturgie romaine du mariage », *La Maison-Dieu*, 50/1957, 30-57.

82. K. RITZER, *op. cit.*, 90 s.

83. Id., *ibid.*, 91.

84. *Le Mariage*, 241 s.

Dès le iv^e siècle cependant, pasteurs et théologiens élaborent peu à peu certains rites propres aux chrétiens⁸⁵. Au ix^e siècle, face à la décadence des mœurs et particulièrement des noces, mais aussi pour suppléer à l'affaiblissement du pouvoir politique et religieux, la réforme carolingienne, puis la production de pseudo-décrétales attribuées au pape Isodore, vont contribuer au renforcement du contrôle des mariages. L'Église va dès lors insister sur la publicité du contrat matrimonial et faire du rite ecclésiastique nuptial une condition de licéité. A cette époque, on commence à distinguer entre mariage valide et légitime, mais tout cela reste encore bien imprécis⁸⁶.

Au xi^e siècle, sous l'influence du droit canon, la présence du prêtre est exigée : il doit s'assurer de la volonté d'union des fiancés. Il remplit cet office devant la porte de l'Église (*in facie ecclesiae*). « Ce rite de la porte pose le commencement d'une célébration réglementée juridiquement, comme, pour la première fois, le iv^e concile de Latran (1215) la déclare obligatoire⁸⁷. » Mais comme la thèse du *solus consensus* est toujours enseignée, les chrétiens peuvent à la rigueur se passer des rites et des formes juridiques, voire religieux⁸⁸. Pour différentes raisons, beaucoup profiteront de cette ambiguïté et vivront en fait des unions libres et clandestines. Au xii^e siècle, S. Thomas reconnaît toujours les deux formes civile et ecclésiastique du mariage ; il ne les oppose pas car le sacramentel présuppose le naturel⁸⁹.

Au xv^e siècle, notamment pour mettre fin aux mariages clandestins, le concile de Trente introduira un contrôle officiel : c'est la forme canonique. Cette décision était particulièrement urgente face aux attaques d'Érasme et de Luther qui accusaient l'Église de tolérer les unions libres. Les Réformateurs insistaient en effet sur l'obligation du consentement des parents, sans lequel

85. K. RITZER, *Le Mariage dans les Églises chrétiennes*, 403.

86. J. GAUDEMET, « Le tien matrimonial. Les incertitudes du haut Moyen-Âge ».

87. K. RICHTER, « La célébration liturgique du mariage : sa problématique face à l'évolution des idées théologiques relatives au mariage », *Concilium*, 87/1973, 76.

88. K. RITZER, *op. cit.*, 334 ss.

89. E. SCHILLEBEECKX pourra citer ce théologien pour proposer une réévaluation positive du mariage civil dans l'Église catholique romaine (298 s).

un mariage pouvait être déclaré nul⁹⁰. Quant à la forme canonique, elle consiste à faire valider une union par un prêtre et deux témoins. Elle n'est pas d'abord une décision dogmatique, mais disciplinaire. Elle n'a été rendue obligatoire pour tous les catholiques qu'en 1918, lors de la promulgation du droit canon. C'était un *novum* pour la tradition chrétienne.

Au début de la Réforme, Luther considère le mariage comme une « affaire profane » (*ein weltlich Geschäft*). Il proposa bien un modèle de bénédiction nuptiale, mais sans l'imposer⁹¹. Calvin aussi recommande de célébrer et de bénir le mariage en l'église, après la publication des bans et « quand les parties le requerront »⁹². Mais la théologie protestante de cette époque demeure hésitante quant à la signification de la bénédiction nuptiale⁹³. Ultérieurement cependant, et malgré l'opposition générale des Églises de la Réforme à la cléricatisation du mariage par l'Église romaine, on défendit la thèse — dans les pays allemands dès 1540 —, que la bénédiction nuptiale faisait le mariage. Celle-ci devenait donc indispensable⁹⁴. On soutiendra même que le pasteur joue un rôle actif dans la constitution du mariage : il ne se contente pas de le ratifier, mais il déclare mariés les fiancés⁹⁵. C'est la *copula sacerdotalis* ! Ainsi, à la fin du xvi^e siècle, l'attitude des protestants et des catholiques est la même : le rite religieux est condition de légitimité du mariage. C'est pourquoi les deux Églises vont s'insurger contre l'imposition du mariage civil exigé par l'État⁹⁶.

90. Cf. CALVIN, « Les Ordonnances ecclésiastiques de l'Église de Genève de 1561 », n° 83 ss, in W. NIESEL, *op. cit.*, 52 ss. Pour d'autres disciplines réformées, 281, 324. Sur la nécessité du consentement des parents, cf P. BELS, *op. cit.*, 163.

91. Sur ces hésitations, voir *Weltliche und kirchliche Eheschliessung*, Gladbeck, 1953 ; — O. LÄHTEEMÄKI, *Sexus und Ehe bei Luther*, 105 ss.

92. « Les Ordonnances ecclésiastiques », art. 80.

93. P. BELS, *op. cit.*, 89, 109 ss.

94. P. BELS, *op. cit.*, 113, 190 s.

95. *Id.*, *ibid.*, 193. C'est pourquoi les disciplines protestantes s'opposent à ce que les fiancés aient des relations sexuelles avant la cérémonie religieuse. Ainsi la discipline de Leipzig (1616) : « *Allein durch die priesterliche Copulation und Einsegnung (wird) die Ehe vollzogen, und ohne derselben (ist) keine eheliche Beiwohnung vor eine rechtmässige Ehe zu halten* », in *Weltliche und kirchliche Eheschliessung*, 59. Même avis chez Calvin : les fiancés ayant eu des relations sexuelles avant la bénédiction religieuse seront punis. Cf. « Les Ordonnances de 1561 », art. 104 in W. NIESEL, *op. cit.*, 54.

96. H. DOMBOIS, art. « Eherecht », *RGG*, 11, 333.

Cependant, pour des raisons ecclésiologiques et dogmatiques (réaction contre une juridiction qui prétend régenter la vie des fidèles, refus du mariage-sacrement et des unions clandestines), les protestants se distancieront assez rapidement de cette position cléricale en affirmant le caractère profane et civil du mariage. Ils s'appuyaient entre autre sur les études des humanistes qui montraient précisément que les premiers chrétiens ne connaissaient pas de mariage religieux.

Au concile de Trente, les Pères vont légiférer pour répondre aux critiques des protestants mais aussi et surtout en vertu de leur théologie du mariage sacrement. Le mariage entre deux baptisés est automatiquement un contrat sacramentel. Plus tard, l'Église catholique affirmera que le mariage est d'essence religieuse et qu'il dépend par conséquent de la seule juridiction de l'Église⁹⁷. En 1851, Pie IX déclare que le mariage civil est un concubinage car l'union conjugale entre deux chrétiens est sacrement, ou alors elle n'est rien. Cette affirmation sera reprise en 1864 par le *Syllabus*. Les canons 1016, 1038 et 1960 sanctionneront ce point de vue en excluant toute compétence du pouvoir séculier à se prononcer sur la validité du mariage (puisque le contrat civil est en même temps sacrement!)⁹⁸. Jean-Paul II rappellera cet enseignement : deux catholiques unis par le seul mariage civil sont concubins, ils ne peuvent être admis aux sacrements⁹⁹. On demeure dans la droite ligne de l'interprétation tridentine.

Quant aux protestants, malgré l'imprécision de leurs liturgies jusqu'à aujourd'hui, ils ne font plus de la cérémonie nuptiale une condition de validité du mariage. K. Barth écrira même que la bénédiction ecclésiastique du mariage est à la limite de ce qu'une Église chrétienne peut admettre¹⁰⁰ ! Nous reviendrons sur ce point lorsque nous étudierons le rapport entre mariage civil et mariage religieux¹⁰¹.

97. Cet enseignement remonte vraisemblablement à Pie VI lors de sa condamnation du synode janséniste de Poie (1794), lequel prétendait séparer contrat et sacrement. Cf. H. RONDET, *op. cit.*, 97-103 ; — E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, 321-327.

98. H. RONDET, *op. cit.*, 112.

99. *Les Tâches de la famille chrétienne*, n° 82, p. 174.

100. *D.*, III/4*, 235.

101. *Infra*, chap. VIII, III.B.

Il nous paraissait opportun de rappeler cet héritage historique, tant il est vrai que l'institution du mariage que nous vivons aujourd'hui est encore connotée et investie, explicitement ou non, par ce point de vue ecclésio-centrique. Mais l'État aussi a voulu contrôler le mariage.

2. Le contrôle de l'État

La société et l'État ont toujours été intéressés par la constitution officielle d'un couple, car cette officialisation et cette légalisation sont un élément d'ordre et de stabilité sociale. Nous avons noté qu'au début du christianisme il n'y avait pas d'opposition entre ce que nous appelons mariage « civil » et mariage « religieux » puisque les chrétiens se mariaient selon les lois en vigueur et que, jusqu'au concile de Trente, les prêtres de l'Église n'exerçaient qu'une fonction d'officialisation, suppléant à l'État¹⁰².

Il faut préciser cependant que jusqu'à la Réforme la notion de mariage civil n'a pas la portée anticléricale et sécularisée qu'elle revêtira ultérieurement. On est encore en climat constantinien et toutes les institutions fondamentales de l'humanité sont considérées comme établies et voulues par Dieu. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'opposer par principe au mariage civil. Selon les recherches récentes, les Pères du concile tridentin n'auraient pas à cette époque contesté la légitimité de l'autorité civile, mais visaient surtout les positions protestantes. « Il n'est pas juste de rattacher à Trente uniquement une théorie postérieure qui affirme l'autorité *exclusive* de l'Église sur le mariage. On peut donc résumer comme suit l'opinion des Pères de Trente en la matière : il n'est pas question de nier le pouvoir de juridiction de l'État, mais aucun théologien, ni aucun Père ne peut définir avec certitude en quoi elle consiste¹⁰³. » Si ce constat historique est exact, les théologiens et canonistes catho-

102. En France, les ordonnances de Villers-Cotterêts (1539) et de Blois (1579) vont rendre obligatoires les registres de mariage et de décès. Cependant, cette législation, de principe laïque, demeure en fait religieuse, car ce sont les ecclésiastiques qui fonctionnent encore comme seuls officiers d'état civil, et cela jusqu'en 1792.

103. E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, 315 s.

liques romains, qui argumentent toujours à partir de ce concile, devraient reconsidérer de manière plus positive les rapports entre mariage civil et mariage religieux.

Provoqué essentiellement par la cohabitation des confessions protestante et catholique dans un même pays, le mariage civil fut introduit en Hollande en 1580, et cela malgré l'opposition des deux Églises. Facultatif jusqu'en 1795, il devint obligatoire à partir de cette date. Le mariage civil fait son apparition en Angleterre en 1653. En France, l'édit de novembre 1787 permet aux non-catholiques de conclure mariage sans forme canonique, mais ce n'est qu'en 1792 que l'état civil sera totalement laïcisé. La Suisse rend le mariage civil obligatoire en 1874 et l'Allemagne en 1876. En Écosse, les prescriptions tridentines ne seront abolies qu'en 1940; jusqu'à cette date, le simple consentement suffisait. Dans certains pays protestants (Angleterre, pays nordiques) et catholiques (Italie) le couple peut choisir ou la forme du mariage religieux ou celle du mariage civil, les deux célébrations engendrant les effets reconnus par le droit civil¹⁰⁴. Aujourd'hui, d'une manière générale, le contrôle de l'État a remplacé celui de l'Église et aucun ecclésiastique ne peut célébrer un mariage religieux *avant* la conclusion du mariage civil.

La résistance et les réserves de l'Église catholique peuvent s'expliquer en partie pour des raisons doctrinales, mais aussi par la montée d'une laïcisation agressive, notamment dès le xviii^e siècle. Ainsi en 1793, Joseph II d'Autriche déclarera que le mariage est uniquement une affaire civile¹⁰⁵. L'Église réagira alors en soutenant la thèse contraire.

Les Églises protestantes ont admis assez tôt la pleine suffisance du mariage civil, situant la bénédiction nuptiale au plan du témoignage plutôt que de lui conférer, comme le fait encore l'Église romaine, un pouvoir causatif d'indissolubilité du lien. Cependant, des théologiens catholiques de plus en plus nombreux demandent le réexamen des significations du mariage civil et du mariage religieux et plaident pour la reconnaissance de la validité du premier¹⁰⁶.

104. W. MÜLLER-FREIENFELS, *Ehe und Recht*, 114 ss.

105. Au xviii^e siècle, régaliens, gallicans et jansénistes attaqueront la thèse de l'inséparabilité du contrat et du sacrement, donnant ainsi des gages à ceux qui voulaient soustraire le mariage de la juridiction ecclésiastique.

106. *Infra*, chap. VIII, III.B «Rapports entre mariage civil et mariage religieux».

Nous estimons pour notre part que la fonction de contrôle est moins impérative pour l'Église que pour l'État, surtout depuis que celui-ci a généralisé l'obligation du mariage civil. D'ailleurs, plus fondamentalement, que peuvent contrôler ici l'Église et l'État ? Il est opportun de rappeler une fois de plus qu'aucune de ces deux instances ne saurait se prononcer définitivement et objectivement sur la validité et la vérité d'un mariage. Ce jugement n'appartient qu'au couple lui-même, et à Dieu. Nous avons d'emblée signalé cette inadéquation foncière entre le juridique et l'éthique¹⁰⁷.

Cette relativisation et cette précarité de la fonction de contrôle par l'officialisation et la légalisation du mariage ne signifie pas pour nous qu'il faudrait l'abolir. Comme nous l'avons noté dans notre critique des couples informels, la liberté — même celle de l'amour — ne peut se réaliser que dans une existence humaine instituée, donc prise dans ces institutions que sont l'État et l'Église. Nous reprendrons plus loin ce point.

Il nous reste encore à examiner l'affirmation que le prêtre et le rite religieux seraient condition de validité d'un mariage entre chrétiens.

D) Le prêtre et la bénédiction religieuse créent le lien conjugal

L'Église orthodoxe et certains théologiens occidentaux ont soutenu que le prêtre ou un acte liturgique validaient le mariage. Ils pensaient ainsi interpréter le mythe ancien selon lequel Dieu lui-même offrait Eve à Adam. Pouvons-nous souscrire à cet enseignement ? Toucherions-nous ici à la spécificité chrétienne du mariage ? Nous rappellerons d'abord quelques points d'histoire, nous verrons ensuite combien cette thèse est incertaine.

1. Le prêtre et le rite constituent le mariage

Ce point de vue est défendu fermement par l'Église orthodoxe. Pour elle, le prêtre est ministre du sacrement et la grâce n'est

107. *Supra*, chap. II, II « Le droit ou l'éthique ? ».

conférée que par le rite accompli. « Le mariage tient sa force de la bénédiction religieuse, de façon que si quelqu'un se marie sans cette bénédiction, ce mariage est nul », écrit P. Evdokimov¹⁰⁸. Des théologiens et canonistes occidentaux ont aussi enseigné cette proposition, mais aucun concile général n'a décrété que le rite nuptial constituait le mariage¹⁰⁹.

On a souvent cité des textes d'Ignace d'Antioche (II^e siècle) et de Tertullien (III^e siècle) qui auraient prouvé l'existence d'une bénédiction obligatoire dès cette époque. Les études historiques ont cependant démontré la fragilité de cette apologétique.

Voici la recommandation de l'évêque d'Antioche : « Il convient aux hommes et aux femmes que se marient de contracter leur union *avec l'avis de l'évêque*, afin que leur mariage se fasse *selon le Seigneur* et non selon la passion¹¹⁰. » Ce vœu a peut-être été observé dans sa communauté, mais il ne s'est pas concrétisé ailleurs. « Au cours des trois premiers siècles, on ne peut trouver aucun document attestant l'existence d'un tel usage¹¹¹ » Il en va de même pour l'exhortation de Tertullien qui invite les fidèles à faire connaître leur intention de se marier à la communauté¹¹². Ici encore, l'historien affirme : « Le précepte de demander le consentement épiscopal ne s'est imposé ni en Orient, ni en Occident¹¹³. »

Nous avons quelque peu insisté car ces documents ont souvent été allégués, jusqu'à ces derniers temps, par des théologiens qui voulaient défendre la légitimité du contrôle de l'Église en matière d'éthique conjugale¹¹⁴.

Ainsi au XVI^e siècle, Melchior Cano affirmera que le prêtre est bien ministre du sacrement et que la bénédiction en est sa

108. *Sacrement de l'amour*, 179 ; — M. JUGIE, « Le mariage dans l'Église gréco-russe », *DTC*, IX/2, 2317 ss. ; — K. RITZER, *Le Mariage dans les Églises chrétiennes*, 172 s.

109. *DTC*, IX/2, 2192, 2205, 2320 s.

110. Lettre à Polycarpe, 5.2. Cité in K. RITZER, *op. cit.*, 81 ; nous avons souligné.

111. K. RITZER, 83. « L'exhortation de saint Ignace d'Antioche : qu'il convient de contracter mariage avec l'assentiment de l'évêque, est resté un souhait qui, autour de l'an 200, n'a plus guère trouvé de réalisation en dehors des communautés montanistes » (*Id.*, 403). Même avis chez W. ERNST, « Institution », in *Problèmes doctrinaux*, 36 s. ; — E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, 219 ss.

112. K. RITZER, *op. cit.*, 84-90 ; — J. MOINGT, « Le mariage des chrétiens », 224-228.

113. K. RITZER, 91.

114. K. RITZER note que ces textes d'Ignace et de Tertullien ont fait tomber « la plupart des auteurs dans l'erreur d'une simplification inadmissible concernant le mariage ecclésiastique au cours des trois premiers siècles » (87, n. 158).

forme. Cependant ce point de vue ne sera pas suivi, car « il marquait une rupture avec la tradition théologique et même avec la pratique de l'Église », écrit H. Rondet¹¹⁵. Il faut aussi évoquer la formule *ego vos conjungo*, très peu employée avant le concile de Trente, mais qui fut introduite à ce moment pour lutter surtout contre les mariages clandestins¹¹⁶. Plus près de nous, le dogmaticien M. Schmaus estime que ce ne sont pas les deux conjoints qui se donnent le sacrement, mais que le prêtre est compris dans cette action, qu'il y participe activement au nom de l'Église¹¹⁷. Les liturgies contemporaines sont perplexes. Ils reconnaissent que « dans la plupart des rituels existants, il est difficile de déceler une liturgie du mariage. Sur certains points, plusieurs opinions théologiques sont possibles. L'Église n'a pas tranché et un rituel ne doit pas non plus trancher : il doit laisser libre ce qui est libre. Liturgie d'une Église, il ne peut être le rituel d'une école »¹¹⁸. On évitera donc de dire si le moment essentiel du rite nuptial est l'échange des consentements ou les paroles du prêtre¹¹⁹.

On ne peut donc se réclamer d'une tradition ancienne pour défendre l'idée que le mariage serait créé par un rite religieux. S'il est vrai qu'une liturgie matrimoniale s'est progressivement constituée dès le IV^e siècle et qu'une forme canonique fut déclarée obligatoire par le concile de Trente pour les raisons que nous avons rappelées, il ne nous paraît pas possible d'affirmer que la cérémonie religieuse nuptiale soit une condition de validité du mariage entre chrétiens. Il convient de le préciser, car cette idée est encore fortement intériorisée aujourd'hui.

115. *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, 97.

116. A. DUVAL, « La formule *Ego vos in matrimonium conjungo* » au concile de Trente, *La Maison-Dieu*, 99/1969, 144-153.

117. *Katholische Dogmatik*, IV/1, München, 1957 (5^e éd.), 707 s. P. ADNÈS soutient aussi que le prêtre peut être appelé ministre du sacrement en tant que témoin autorisé d'un acte social et religieux (*Le Mariage*, 153).

118. R. MOURET, « Le rituel français du mariage », 180.

119. P.M. GY, « Le nouveau rituel romain du mariage », *La Maison-Dieu*, 99/1969, 134. Même constat pour les liturgies protestantes. J.-J. von Allmen écrit par exemple qu'il faut admettre « que la question de savoir ce qui a proprement parlé fait le mariage — le consentement des époux, la bénédiction nuptiale, la cohabitation... — ne trouve pas dans les textes liturgiques, de réponse univoque » (« Bénédiction nuptiale et mariage d'après quelques liturgies de l'Église réformée », 7). Voir encore R. VÖLTZEL, « Le lien matrimonial en climat protestant », in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, 1970, 149-179.

2. Le mariage religieux n'est pas une nécessité théologique

Les textes bibliques ne disent rien quant à une liturgie matrimoniale ou à la présence d'un prêtre comme garant de la validité d'un mariage. En désacralisant la sexualité et l'amour humain, l'*Ancien Testament* a fait du mariage une affaire séculière qui intéresse avant tout les clans des deux fiancés. Le mariage est d'abord l'aboutissement d'une transaction et d'un contrat¹²⁰. La cérémonie n'a pas lieu dans une synagogue, le prêtre n'a rien à y faire et il n'existe pas de rituel liturgique au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Le mariage est une affaire familiale et « il n'est question nulle part d'une participation de prêtres, ni de cérémonies sacrificielles »¹²¹. L'AT n'a d'ailleurs pas de termes techniques pour désigner le mariage, qui est classé parmi les différentes catégories d'alliances¹²². Mais cette « profanité » est vécue, bien entendu, dans la foi au Dieu créateur et fondateur de l'Alliance. Cela suffit. « Ce ne sont donc pas les gestes sacrés accomplis à l'occasion du mariage qui en feront une réalité sainte : le grand rite de consécration, c'est l'acte créateur de Dieu », note E. Schillebeeckx¹²³.

Le *Nouveau Testament* non plus ne fait aucune mention d'une bénédiction nuptiale ou d'une intervention de l'Église. Lorsqu'il parle du mariage, c'est essentiellement dans une perspective de sanctification morale. « Il eût d'ailleurs été étonnant que Jésus ait pris quelque initiative ritualiste en la matière, puisque le mariage juif, à son époque, bien qu'ayant une dimension religieuse marquée par une bénédiction prononcée par le père de la fiancée, n'était sanctionné par aucun acte sacerdotal ni aucun rite sacrificiel¹²⁴. » Ce n'est que vers la fin du II^e siècle qu'une liturgie nuptiale va progressivement prendre forme.

120. R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1958, t. I, 60 ss; — K. RITZER, *op. cit.*, 55-57; — E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, 111 ss.

121. K. RITZER, 56. La raison tient peut-être au fait qu'il n'y a pas de mariage divin auquel le mariage humain pourrait être rattaché par un rite religieux (E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, 42).

122. S.W. BARON, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, Paris, 1956, t. II, 885; — H. BALTENSWELER, *Die Ehe im NT*, 24.

123. *Op. cit.*, 42.

124. L.-M. CHAUVET, « Le mariage, un sacrement pas comme les autres », 90; — K. RITZER, 62.

Ainsi, l'Église « s'est contentée d'approprier les rites pratiqués depuis des temps immémoriaux dans la société environnante. Elle a laissé le mariage se faire là où les gens avaient coutume de le célébrer, dans la sécularité de la maison de famille, avec le caractère d'une fête humaine »¹²⁵.

Par la suite, pour se distancier des fêtes licencieuses païennes, les chrétiens fêteront leur mariage avec plus de discrétion. Quand ils se laisseront aller à lui donner plus d'éclat, ils encourront les remontrances des Pères¹²⁶. Au cours de cette cérémonie, il est vraisemblable qu'une invocation à Dieu ou au Christ devait accompagner l'échange des consentements. Peut-être faisait-on allusion au mythe de la création du premier couple ou à la présence du Christ aux noces de Cana. Mais ces paroles religieuses ne sont pas considérées comme condition de validité du mariage. Jusqu'au xvi^e siècle, on s'en tiendra essentiellement à la thèse du *solus consensus*, renforcée par celle de la « consommation ». Cet aspect juridique du consentement devait d'ailleurs relativiser les coutumes profanes et religieuses de la cérémonie nuptiale.

La cause devrait être entendue. Concluons par deux citations de théologiens catholiques non suspects de déviationisme. L'historien K. Ritzer d'abord : « Une enquête sur la manière et les formes suivant lesquelles l'Église participait au mariage par ses organes durant les trois premiers siècles a montré l'*inexistence d'une institution que l'on pourrait désigner comme mariage proprement ecclésiastique* »¹²⁷. Et le bibliste J. Dupont : « L'intervention d'un ministre de l'Église n'est pas nécessaire pour la constitution d'un mariage chrétien ; le droit canon prévoit expressément des cas où l'on peut se passer de cette intervention »¹²⁸. »

Quelles conclusions tirer de ce rappel historique relatif aux critères traditionnels de validité du mariage ? Nous avons pris conscience de leur caractère formel et problématique.

De la thèse du *consentement*, nous retiendrons cette idée que la vie conjugale résulte avant tout d'un choix et d'une association

125. J. MOINGT, « Le mariage des chrétiens », 233.

126. K. RITZER, 95, 130 ss.

127. *Le Mariage dans les Églises chrétiennes*, 403 ; nous avons souligné.

128. « La question des mariages mixtes », 54. On notera toutefois que l'argumentation se meut toujours à l'intérieur du code juridique.

libres, mais on ne peut cacher son caractère construit et juridique incapable de rendre compte finalement de l'authenticité du lien matrimonial.

La théorie de la *consommation* (*concubitus facit nuptias*) exprime aussi une composante essentielle du mariage. Mais tout dépend de la qualité et du sens que le couple donne à ses rapports sexuels. La notion de « consommation », dont la résonance est par trop naturaliste, n'est plus adéquate en un temps où l'échange sexuel accède au rang de langage, d'aveu de tendresse et de communion.

L'*officialisation* du couple par des rites divers est également utile, voire nécessaire pour objectiver la création de cette nouvelle unité sociale. Mais elle ne dit encore rien sur la réalité et la vérité du couple.

Enfin, la *cérémonie religieuse* ne saurait être invoquée pour valider un mariage. Elle non plus ne crée pas un couple, mais à la demande des conjoints déjà mariés, elle exprime la volonté de placer leur vie conjugale devant Dieu.

Ces critères répondaient à une exigence légitime de clarté et d'ordre moral : quand peut-on dire qu'un mariage existe ? L'Église et l'État, souvent en symbiose, ont tenté de le préciser. Les thèses avancées étaient nécessairement conditionnées par les contextes historiques et théologiques dans lesquels elles furent produites. Mais pouvons-nous les reconduire dans un environnement et une problématique *différents* de ceux des siècles passés ?

Cette élaboration classique peut certes encore nous être utile aujourd'hui, mais il appartient à une éthique et à une jurisprudence vivantes de les repenser et de les négocier en rapport avec les déplacements culturels et théologiques que nous vivons présentement.

On comprendra enfin qu'en provoquant une certaine distanciation, cette réévaluation critique de notre théologie classique nous aide peut-être à mieux envisager et construire notre mariage à venir.

IV. ÉVALUATION DU CHAPITRE VI ET DE LA DEUXIÈME SECTION

Dans cette section consacrée aux déductions tirées du point de vue d'une morale de la subjectivité, nous avons exploré deux thèmes éthiques et un thème dogmatique qui dynamisent aujourd'hui les discussions sur le mariage : le droit au plaisir érotique, la libéralisation sexuelle et les critères de validité de l'union conjugale.

Pour des raisons socio-économiques, culturelles et religieuses, la civilisation occidentale a suspecté et censuré le plaisir. Sans avoir le monopole de cette attitude négative, le christianisme l'a reprise et lui a fourni une argumentation spécifique. Les historiens donnent diverses raisons à cette peur du plaisir et à son rejet par la morale chrétienne traditionnelle : influence de philosophies dualistes et stoïciennes, distinction entre le bonheur et le plaisir, jugement pessimiste sur la sexualité considérée comme lieu privilégié du péché et de la tentation, peur de la femme séductrice et perverse, souci de défendre une vie sainte et sanctifiée face au laxisme des mœurs païennes. Pendant des siècles, l'Église chrétienne a cultivé et conforté cet héritage. Elle s'en distancie maintenant en reconnaissant et en défendant la positivité de la sexualité et du plaisir qu'elle peut donner. Cette réévaluation laisse cependant intacte la fondamentale ambivalence de nos désirs et, conséquemment, l'équivocité de nos discours, de nos justifications et de nos conduites.

Ce constat, qui n'est autre que l'aveu de notre limite, se vérifie de manière plus claire encore dans la revendication « libération sexuelle ». S'il est bon que certains tabous aient été levés et que les relations sexuelles aient été libéralisées et dédramatisées, il n'en reste pas moins que cette libération demeure elle aussi ambiguë. Non seulement parce qu'elle s'effectue en connivence avec une société libérale de consommation, mais surtout parce que cette nouvelle rhétorique voudrait ou pourrait faire croire que l'homme enfin libéré sexuellement deviendrait vraiment libre. Or, c'est ici que doit intervenir l'annonce critique de la libération christologique et une

reprise de la dialectique philosophique plaisir-bonheur, liberté-salut.

Le thème dogmatique traité ici était celui des critères de validité du mariage. La tradition chrétienne en a retenu quatre : consentement, relation sexuelle, publicité du couple et rite religieux. L'analyse historique de leur élaboration a révélé leur relativité. Il ne convient donc ni de les dogmatiser ni d'en faire des normes juridiques absolues. Ils sont utiles, mais finalement non déterminants pour dire la réalité et la vérité d'un mariage.

Au terme de cette deuxième section qui tentait de décrire à l'aide de quelques thèmes clés le pôle subjectif de la morale, nous avons pris conscience d'une certaine manière de considérer la vie en partant du sujet et non de l'ordre institué. Ce renversement épistémologique a nécessairement un retentissement éthique sur la manière dont nous vivons le mariage. Le phénomène des couples « libres » ou informels est significatif à cet égard.

C'est un point de vue qui répond certainement à un versant de notre humanité. Mais en l'exposant et lui accordant crédit, nous avons d'emblée mis en garde contre le danger et l'erreur de ne voir que lui, c'est-à-dire de l'absolutiser. Nous voulons dire que le principe de réalité doit sans cesse venir compléter, corriger, infléchir, humaniser, le principe de subjectivité, de liberté, de plaisir. C'est que la vie — la vie conjugale aussi — est un mélange fait d'événement et d'institution, de désir et de loi, d'élan et de retombées, d'amour et de raison. C'est connu. Mais il faut alors savoir en tirer les conséquences, c'est-à-dire adapter notre intelligence et notre éthique à cette loi de l'incarnation. Laissons la parole au philosophe : « Le retour réflexif à l'expérience vécue congédiera ces imaginations infraphilosophiques qui, sous prétexte de mettre à part l'intériorité, lui donnerait le statut d'une chose. L'homme extérieur et l'homme intérieur font un seul et même homme qui est à la fois et à chaque instant objet dans le monde et sujet pour lui-même. Cette existence, objective et subjective, double et une à la fois, constitue le *paradoxe fondamental* de la condition humaine ¹²⁹. » C'est ce que, à notre

129. E. BORNE, art. « intériorité et subjectivité », *EU*, vol. IX, 9, col. 1 ; nous avons souligné.

manière, nous avons voulu faire voir, sentir et comprendre en présentant tour à tour les deux pôles du champ herméneutique de l'existence humaine.

Il nous reste maintenant à tenter l'articulation paradoxale de notre double analyse et d'ébaucher un chemin qui évite tout à la fois la réduction objectiviste et celle, tout aussi ruineuse, qui ne verrait le fondement de la morale conjugale que dans le seul sujet. Nous consacrerons la troisième partie de cette étude à cette tentative. Car c'est ici que se noue le concept et la réalité de *l'institution* du mariage.

TROISIÈME PARTIE

L'INSTITUTION DU MARIAGE, UNE FORME ÉTHIQUE DE LA LIBERTÉ D'AIMER

Dans les deux premières parties de cette étude, nous avons pris acte de l'existence d'une tension formellement irréductible entre les exigences objectives et subjectives de la morale. La théologie catholique romaine a donné priorité au premier terme de l'alternative, la tradition protestante a privilégié le second. Nous avons laissé entendre que l'expérience de la vie ne pouvait supporter cette schizophrénie.

Nous voulons maintenant essayer de penser ensemble ces contraires en les traitant en corrélation dialectique. En effet, cette option méthodologique devrait permettre de maintenir en éveil les requêtes légitimes qui voudraient conforter et l'ordre social et la singularité de la personne.

Or, nous voyons précisément dans l'institution du mariage un exemple typique où se joue et s'incarne ce couple binaire société-personne, extériorité-subjectivité. Nous montrerons que le mariage est en fait un modèle de compromis qui reflète la structure même de l'existence humaine (chap. VII); l'amour, loin de s'opposer à l'institution conjugale, la constitue plutôt et la justifie (chap. VIII).

CHAPITRE VII

LE COMPROMIS COMME CATÉGORIE ÉTHIQUE

L'étude de la notion de compromis s'inscrit dans la logique de notre argumentation. Nous y voyons en effet un concept qui permet de concrétiser l'appréhension des visées antagonistes qui sont apparues à l'analyse. L'idée de compromis s'enracine dans l'expérience que nous faisons de l'existence. Il convient donc de préciser d'abord ce que nous entendons en employant les notions d'existence et d'expérience, puis de compromis. Nous montrerons ensuite comment la pastorale puis la théologie du mariage ont été amenées à tenir compte de la réalité du divorce, dans lequel nous voyons précisément un exemple typique de compromis. Nous tenterons enfin de situer le compromis devant Dieu.

I. POUR UNE ÉTHIQUE EXISTENTIELLE

Nous proposons de promouvoir une éthique qui tente de comprendre l'existence vécue comme un champ dans lequel coexistent en tension et en corrélation la double exigence des requêtes subjectives et objectives.

A) Le concept d'existence

L'existence est pour nous une notion globale et englobante qui intègre l'être, l'environnement et l'agir de l'homme, c'est-à-dire

tout ce qui lui permet justement d'exister. Contre certains existentialistes, nous ne pensons pas qu'il soit possible de définir l'homme uniquement comme conscience et liberté, mais qu'il est toujours imbriqué dans ce monde-ci avec toutes les limites et les déterminations que cela implique. C'est pourquoi nous estimons que les idéalismes et les matérialismes, mais aussi les métaphysiques et les naturalismes manquent la vie réelle. M. Merleau-Ponty a souligné ce point : « La question est de savoir si, comme dit Sartre, il n'y a que des *hommes* et des *choses*, ou bien aussi cet intermonde que nous appelons histoire, symbolisme, vérité à faire ¹. » Le sujet n'est pas seulement un point de vue sur le monde, il est au monde.

L'idée d'existence devient ainsi un concept polémique visant une compréhension trop subjective et actualiste de l'homme, du monde et de Dieu. Dans la perspective que nous défendons, l'homme ne devient conscience et liberté qu'en se sachant solidaire d'autrui, de l'Autre et des choses. C'est comme être-aumonde que je pense, agis et crois. C'est toujours à travers un champ d'existence et d'expérience que je puis m'affirmer comme sujet responsable. Nous récusons donc l'idée d'une coupure entre la personne et les valeurs culturelles qui la conditionnent. Le concept d'existence ainsi défini nous permet de garder ensemble ce que les points de vues partiels, les préjugés philosophiques et idéologiques nous font toujours séparer ou durcir en antinomies. Cette approche existentielle postule donc une idée de compréhension dans laquelle « l'esprit est comme à l'avance accordé à ce qui enveloppe toute chose » ². Tout acte de connaissance et d'engagement éthique s'inscrit donc dans une sorte de précompréhension qui implique un horizon épistémologique attirant et englobant toute réflexion sur un objet particulier. Une autre manière de dire que vérité et praxis ont partie liée.

1. *Les Aventures de la dialectique*, Paris, 1955, 269 ; souligné dans le texte. « Le rapport (premier) du sujet et de l'objet n'est plus ce rapport de connaissance dont parlait l'idéalisme classique et dans lequel l'objet apparaissait toujours comme construit par le sujet, mais un *rapport d'être* selon lequel paradoxalement le sujet est son corps, son monde et sa situation, et, en quelque sorte, s'échange » (Id., *Sens et Non-Sens*, Paris, 1948, 144).

2. J. LADRIÈRE, « Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension », in *Chemins de la raison. Recherches et débats*, Paris, 1972, 32.

Avec cette notion d'existence, nous nous distançons de toute théorie unidimensionnelle de la connaissance qui ne retiendrait que l'explication de type positiviste (l'homme est uniquement déterminé par sa raison, sa programmation biologique ou psychologique, son contexte socio-économique), de type existentialiste (l'homme est défini par sa seule liberté) ou de type métaphysique (l'homme n'est interpellé que par une transcendance extrinsèque). Ce principe de totalité, déduit de l'analyse de l'existence elle-même, permet de donner une densité et une crédibilité à l'éthique et l'empêche de se figer en une normativité fermée. Car il s'agit ici d'une totalité vivante, existentielle³.

L'éthique que nous proposons voudrait donc recueillir le sens, le jugement et l'engagement moral qui lui correspond, au plus près de la réalité. Celle qui est vécue et comprise ici et maintenant à travers les différentes médiations culturelles, socio-économiques, religieuses, celles que nous expérimentons dans notre quotidienneté.

B) Expérience et doctrine

En réfléchissant sur les rapports entre le principe et la vie, l'orthodoxie et l'orthopraxie, les méthodes déductive et inductive, nous avons indiqué qu'il ne fallait pas durcir ces antinomies formelles, mais qu'il convenait de les comprendre en une totalité dynamique et vivante : en corrélation dialectique. La notion d'expérience nous paraît concrétiser cette thèse épistémologique. En fait, l'expérience humaine — comme l'expérience chrétienne d'ailleurs — a toujours été le lieu d'élaboration du dogme et de l'éthique théorique⁴. Une logique systématique qui

3. Ce n'est pas un hasard si nous employons ici le principe de totalité. Il est souvent invoqué dans les discussions théologiques sur la sexualité et le mariage. Voir, par exemple, *Contrôle des naissances et théologie. Le dossier de Rome*. Paris, 1967, 39, 59, 65, 120.

4. Que fait l'Église sinon rappeler et transmettre une longue histoire d'expériences chrétiennes, c'est-à-dire de perceptions religieuses fondamentales toujours réinterprétées ? « Le christianisme ne peut continuer que par le renouvellement d'une expérience au sein d'une tradition vivante » (E. SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, 1981, 50).

ne trouverait pas son lien avec une « logique » de l'existence deviendrait abstraite, sans intérêt, bien plus, néfaste. C'est un reproche que l'on a fait constamment à l'éthique chrétienne du mariage notamment⁵.

1. *Les questions de la pastorale*

En abordant la problématique du mariage-sacrement, nous avons déjà fait état du malaise pastoral face à une éthique sexuelle et conjugale *principielle* qui ne voulait pas tenir compte de l'évolution des valeurs et des normes, de la nouvelle position des problèmes⁶. Ne convient-il pas alors de réinterpréter les doctrines en fonction de ces nouvelles expériences existentielles? L'historicité des critères moraux ne devrait-elle pas appeler une compréhension plus ouverte et plus libre des questions⁷? Que devient une vérité qui ne trouve plus son rapport avec l'existence concrète des hommes, qui ne peut plus lui proposer un sens? « Il y a crise, note P. de Loch, quand une solution ne parvient plus à intégrer toutes les valeurs nouvelles, ou les valeurs dont la prise de conscience est nouvelle⁸. » Cet écart et cette inadéquation sont particulièrement ressentis par les pasteurs qui sont en prise directe avec les aléas de la vie conjugale. Ils demandent une *réelle* prise en considération des points de vue et non seulement un ajustement de la praxis à la théorie en vertu d'une méthode déductive décrétée seule légitime. « Il devrait assurément y avoir quelque interaction entre les questions théologiques et la praxis. Une nécessité poignante nous force à chercher de nouvelles voies », écrit W. Breuning⁹. Certes, on évitera de tomber dans l'idéologie scientifique de la

5. « Un renouveau de la spiritualité et de la théologie du mariage ne sera pas le fait de clercs ou d'experts (théologiques). Il viendra du vécu des chrétiens mariés qui trouvent dans les petites communautés de foi la nourriture et le stimulant de leur essor spirituel » (P. de LOCH, *Les Couples et l'Église*, 72).

6. Chap. IV, III C. pour aller plus loin.

7. Sur la question de la connaissance existentielle de la vérité, de la vérification réciproque de la dogmatique et de l'éthique, cf. F. BÖCKLE, « Pastoraltheologie der Ehe », in *Ehe in der Diskussion*, Freib. i. Brisgau, 1970, 9-46, 67, 76 ss.

8. *Op. cit.*, 214.

9. « Discussions sur le divorce en Allemagne », in *Mariage et divorce*, Paris, 1974, 72.

normativité des faits : la statistique des mœurs n'est pas le seul critère de l'éthique, mais il n'est pas non plus possible de l'ignorer. La pastorale apparaît ainsi comme un correctif des principes théologiques et oblige à une révision de ceux-ci. Sinon il se produit une crise de crédibilité¹⁰.

Mais ici se pose toute une série de questions. Comment éviter des pastorales sauvages, incohérentes avec les idéaux théologiques ? Comment inviter à une sanctification qui ne soit ni perfectionnisme docète ni démagogie à bon marché ? J.-J. von Allmen exprime cette crainte de voir la pastorale dicter sa loi à la théologie : « Où se trouvent les limites au-delà desquelles l'Évangile perd sa saveur ? Jusqu'où est-il permis d'édulcorer, de sentimentaliser ou de séculariser la foi et la vie de l'Église quand on se sait engagé, à la fois et tout autant, dans la recherche de ce qui dans le monde était perdu et dans la présentation à Dieu d'offrandes purifiées¹¹ ? » Enfin, quelle fonction attribuer à la discipline ecclésiastique : se conformer à une morale reçue ou indiquer, sur tel point, la spécificité éthique de l'Évangile ? Ces questions, et d'autres connexes, reviennent constamment dans les études d'éthique conjugale¹². Nous ne pouvons pas les recevoir avec un haussement d'épaules seulement, mais l'éthicien contemporain doit sérieusement les prendre en compte. Il faudrait vraisemblablement faire valoir ici les déplacements épistémologiques déjà signalés et rappeler notamment le statut

10. « Inductive, partant des situations concrètes, elle (la pastorale) rend manifeste l'abstraction de ces principes qui perdent de leur sérieux en étant coupés des "modèles" de comportement » (H. de LAVALETTE, « Sexualité et politique », 215). De même R. SIMON : « L'impression qu'il n'existe pas de solution ferme et définitive à ces problèmes et que la pastorale "officielle" est incapable d'y répondre entraîne l'éclosion ou la diffusion de pratiques pastorales "sauvages" et "clandestines", qui tentent de faire face empiriquement aux besoins réels d'une fraction importante de la communauté catholique » (« Questions débattues en France au sujet du divorce », 24).

11. « Bénédiction nuptiale et mariage », 16.

12. Par exemple J. CARBONNIER à propos d'un document de la Fédération protestante de France sur la sexualité, qui regrette un texte trop adapté aux mœurs ambiantes : « La Réforme ne s'est pas faite, n'a pas à se faire pour aménager aux hommes un chemin de velours. Il y a plus d'une manière de vendre des indulgences, et c'en serait une que d'échanger la justification divine contre des justifications humaines, fussent-elles les meilleures... Par la magie des interprétations, allons-nous rayer deux ou trois commandements du Décalogue ? Couper l'épître aux Ephésiens ? transformer en permission le pardon accordé à la femme adultère ? A force d'adoucir, le péril est de dissoudre » (*La Sexualité*, 97 et 98).

historique de la vérité¹³. Bref, une affirmation dogmatique ou morale doit pouvoir être comprise et le croyant doit pouvoir y adhérer avec sa personne tout entière. Même adapté, le principe scientifique de vérification est maintenant partie intégrée de l'assertion théologique et morale.

Nous sommes donc invités à ne pas séparer la connaissance théorique et son expérience pratique. Mais nous devons apprendre à penser l'action *et* à expérimenter la pensée. La réflexion, qui comporte toujours un aspect formel et spéculatif, doit conduire à un engagement éthique en lui donnant de bonnes raisons; l'engagement existentiel doit vérifier la justesse, le sérieux et la pertinence de la thèse formelle. Les questions et difficultés rencontrées par la pastorale — notamment en matière de sexualité et de mariage — renvoient impérieusement à l'obligation d'établir un rapport cohérent entre la doctrine et la praxis. La notion d'expérience peut nous aider à penser cette corrélation.

2. *Le sérieux et la densité de l'expérience morale*

Les recherches éthiques insistent aujourd'hui sur l'expérience morale comme condition du sérieux de la reconnaissance et de l'acceptation des valeurs et des normes. Si l'on s'est fourvoyé souvent dans la double impasse de l'absolutisation ou du refus de l'exigence morale, c'est que l'on a oublié cette dimension de l'expérience humaine, creuset de l'élaboration de la décision éthique. L'expérience engage en même temps affectivité, réalité, rationalité et liberté¹⁴. Vivre moralement, de manière responsable, c'est rechercher une cohérence entre ces diverses instances, en bref, entre le sujet et les objectivités. Les valeurs doivent pouvoir être découvertes et expérimentées dans la vie, la vérité être praticable et transformatrice des conduites, la

13. W. KASPER demande par exemple une réflexion plus exigeante sur le rapport dogmatique-praxis. « une étude théorique et scientifique sur l'emploi de la pastorale dans la théologie, sur l'élément actif et pragmatique, dans le meilleur sens du terme, qui fait partie de la vérité elle-même » (*Renouveau de la méthode théologique*, Paris 1968, 9). Ainsi l'expérience des couples chrétiens (*sensus fidelium*) est aussi constitutive de la doctrine du mariage.

14. C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, « Lieux et enjeux de l'expérience morale aujourd'hui », in *Le Supplément*, 129/1979, 173-197.

normativité s'enraciner aussi dans l'existence vécue. Ainsi un mariage n'est moral que lorsque les conjoints adhèrent toujours à nouveau aux raisons qui l'ont fait conclure. Authenticité, autonomie, vérification du sens, responsabilité sont des mots clés sans cesse proposés pour dire les conditions d'une éthique existentielle. Mais comment devons-nous comprendre la notion d'expérience¹⁵? N'est-elle pas devenue une sorte de « slogan militant », un « bassin collecteur pour des oppositions extrêmes »¹⁶? A quel niveau la saisir : celui de la sensation, des impressions, du pré-rationnel, de la réflexion? Nos expériences ne sont-elles pas toujours conditionnées, historiquement médiatisées? Ne sont-elles pas multiples, infinies? Quelle normativité peuvent-elles donc avoir? Leur répétition est-elle créatrice de vérité (aspect quantitatif) ou serait-ce leur intensité qui serait décisive (aspect qualitatif)? Est-il possible de donner quelques critères qui permettraient d'établir la pertinence d'une expérience et de lui conférer une fonction opératoire? Donnons quelques points de repère.

Nous dirons d'abord que l'expérience doit être *sérieuse*. Cela signifie que celui qui la propose doit connaître ses déterminations psycho-sociale, économique, politique, idéologique. Le sujet devra donc être au clair sur les *limites* de son expérience, les expliciter et si possible s'en distancier. Nous appellerons *autonomie* cet effort critique de distanciation. Pour assumer la responsabilité d'une expérience, il faut pouvoir prendre conscience non seulement de son conditionnement, mais de ses conséquences. L'expérience doit également pouvoir être *communicable*. Car toute expérience profonde comporte une visée universelle : le sujet voudrait la faire partager à d'autres. On proposera ici une « éthique narrative »¹⁷.

L'expérience sérieuse sera donc revêtue d'un certain degré d'*objectivité*, sinon elle serait arbitraire, non opératoire. Elle est objective lorsqu'elle fait apparaître une certaine cohérence

15. Nous empruntons ici à deux études de D. Mieth : « Le sens de l'expérience humaine. Plaidoyer pour un modèle éthique », *Concilium*, 120/1976, 25-47 ; « Vers une définition du concept d'"expérience" : qu'est-ce que l'expérience ? » *Concilium*, 133/1978, 55-71.

16. D. MIETH, « Vers une définition... », 69.

17. « Seul le langage narratif peut laisser deviner toute la richesse et tout le dynamisme d'une expérience » (Ibid., « Le sens de l'expérience... », 31).

entre les valeurs qu'elle met en jeu et les normes qu'elle propose. L'objectivité des valeurs morales se fonde sur l'expérience, pour autant qu'une convergence intentionnelle des valeurs puisse se repérer au niveau des expériences¹⁸. » La nécessité d'interpréter l'expérience signale également ce caractère objectif. De même sa possibilité d'être acceptée et intégrée par la société. Enfin l'expérience doit pouvoir passer par l'épreuve des confrontations et des contradictions (avec d'autres expériences).

L'expérience peut être qualifiée d'éthique lorsqu'elle met consciemment en jeu les valeurs de bien et de mal, c'est-à-dire lorsqu'elle reconnaît des contrastes¹⁹. Cette confrontation permet alors l'expérience du *sens*. « On ne pourra jamais parvenir à expérimenter le sens des choses si l'on ne passe pas par une certaine perception des tensions et des contradictions qui surgissent du contraste²⁰. » C'est dire que le sujet éprouvera les motivations profondes qui animent son expérience. Les notions d'intensité et d'étrangeté seront ici significatives²¹. Enfin, toute expérience sérieuse appelle un *changement*. Elle est donc vraiment instauratrice d'une morale de la responsabilité.

Par ces précisions, nous avons voulu dégager la notion d'expérience d'une définition uniquement subjective, individualiste et empirique. Elle appelle une réflexion sur son statut, ses critères de sérieux et d'interprétation; elle ne peut donc être reçue à l'état brut et naïf. Les expériences que nous pouvons faire ne sont pas seulement subjectives et spontanées, elles ont aussi un fort coefficient d'objectivité.

D. Mieth reprend cette description de H. Rombach : « L'expérience est l'espèce de connaissance qui se rapporte à des faits et à des contenus objectifs donnés d'avance et représente ceux-ci comme appartenant à un ensemble et comme apparaissant objectivement à partir de cet ensemble... (L'expérience) s'enracine dans la perception sensible (connaissance immédiate), mais ne s'y limite jamais, elle tire des

18. Id. « Le sens de l'expérience... », 32.

19. « Il est sûr en tout cas que les expériences fondamentales, qu'elles soient positives ou négatives, dessinent d'emblée les grandes lignes du contraste » (D. MIETH, « Le sens de l'expérience... », 35).

20. Id., *ibid.*

21. Ainsi le jeune homme riche de la parabole a fait l'expérience de l'échec d'une motivation dont il n'a pu supporter l'intensité et l'étrangeté. On pourra faire la même constatation pour l'exigence de fidélité conjugale.

conclusions, découvre des lois, ramène à des causes ou insère de quelque manière des interprétations dans un matériel de données qui lui-même a été antérieurement acquis sous la domination de certaines interprétations » (*Vers une définition...*, 57).

Ces considérations sont importantes pour notre thème. Elles s'insèrent d'ailleurs dans notre visée méthodologique, à savoir : la prise en considération de tout le matériel expérimental (ici pour nous : nouvelle sensibilité éthique, déplacements de la théologie, conceptions renouvelées de la sexualité, de l'amour conjugal et du mariage, pratiques transgressives, etc.), qui appelle ensuite la réflexion critique et théologique. La société ne pourra intégrer et institutionnaliser ces nouvelles expériences que si elles comportent ces critères de sérieux, de communicabilité, d'ouverture, bref, d'objectivité, que nous avons brièvement décrits. Nous insistons donc sur la densité et l'épaisseur anthropologique de l'expérience. N'est-ce pas elle qui fera le contenu des institutions et qui permettra de proposer, précisément, une morale de la responsabilité ?

II. SIGNIFICATION ÉTHIQUE DU COMPROMIS

Le repérage des tensions qui traversent le champ éthique (requêtes objectives et subjectives), la nécessité de les comprendre en une totalité existentielle, donnée et exigée par l'expérience même que nous en faisons, nous conduit à réfléchir sur la notion de compromis.

Certes, nous savons que le compromis a souvent une résonance péjorative, qu'il peut devenir synonyme d'obéissance au rabais et de relativisme éthique. Nous ne l'oublions pas²². Mais le

22. A notre connaissance, il existe relativement peu d'études sur le compromis. Voir entre autres : H. THIELICKE, *Theologische Ethik*, t. II/1, 56 ss, 190 ss ; — H. van OYEN, art. « Kompromiss », *RGG*, 111, 1745-46 ; — H. STEUBING, *Der Kompromiss als ethisches problem*, Gütersloh, 1955 ; — O. du ROY, *La Réciprocité*, 209-223 ; — R. MEHL, *Les Attitudes morales*, 84 ss ; — D. BONHEFFER, *Éthique*, 95 ss ; — V. JANKÉLÉVITCH, *Le Paradoxe de la morale*, Paris, 1981.

En matière de mariage précisément, on opposera souvent une pastorale du cheminement à une morale du « tout ou rien ». Ce thème revient constamment dans un ouvrage tel que *Foi et sacrement de mariage*, Lyon, 1974, par exemple ; voir encore P. de LOCHT, *Les Couples et l'Église*.

compromis peut aussi représenter un effort qui permet à la vérité d'habiter l'histoire, à l'homme de gérer au plus juste des situations conflictuelles. Il représente alors une certaine modestie, un acte d'attention et de miséricorde qui peuvent lui redonner une positivité éthique. C'est cet aspect qui nous intéresse ici. Ce faisant, nous cernons d'un peu plus près encore la compréhension et la légitimation de l'institution du mariage.

Nous commençons par examiner ici le compromis comme condition d'existence aux différents plans épistémologique, éthique et théologique.

A) Plan épistémologique

Nous avons déjà noté plusieurs fois que la connaissance pure et immédiate n'existe pas. Nous ne percevons et comprenons les êtres et les choses — Dieu aussi — que de manière indirecte. Cela tient à notre anthropologie et à notre finitude. C'est dire qu'il y aura toujours inadéquation entre la réalité et notre perception de celle-ci, entre le signifié et le signifiant. La vérité se donne toujours à connaître à travers et dans des médiations historiques, culturelles, religieuses et idéologiques.

Les témoignages bibliques n'infirmant pas cette loi de l'expressivité du sens. Nous ne connaissons pas le Christ nu, mais vêtu de toutes les confessions de foi des chrétiens. Son message n'est pas immédiatement reçu et compris, mais à travers des hésitations, des tâtonnements et des échecs. Les rédacteurs néotestamentaires font état de progressions, de maturations par expériences ultérieures, d'explicitations plus décisives par l'Esprit Saint. Ainsi, l'évangéliste Jean fait dire à Jésus : « J'ai encore bien des choses à vous dire mais, actuellement, vous n'êtes pas à même de les supporter ; lorsque viendra l'Esprit de vérité, il vous fera accéder à la vérité tout entière... » (16, 12-13). L'apôtre Paul dit de même aux Romains : « J'emploie des mots tout humains adaptés à votre faiblesse » (6, 19 ; voir aussi 1 Co 3, 1 ; 13, 12). Aussi parfait soit-il, le chrétien n'a pas encore atteint le but (Ph 3, 12), il ne voit encore que confusément, et sa connaissance des mystères de Dieu reste limitée. Nous critiquons donc ici un rapport absolutisant, naïf et simplificateur à Dieu et à l'Écriture. Le refus systématique de la notion de compromis relève finalement d'un préjugé idéaliste

qui méconnaît l'existence concrète et l'ambiguïté qui la marque inévitablement. « L'Absolu n'est pas de ce monde, écrit E. Mounier, et n'est pas commensurable à ce monde. Nous ne nous engageons jamais que dans des combats discutables sur des causes imparfaites »²³. Il n'existe ni révélation ni connaissance sacrées, qui devraient être soustraites au labeur et aux risques de l'interprétation. Nous ne pouvons gérer que des écarts et des distances, c'est-à-dire chercher la solution la meilleure pour telle situation. Telle est la connaissance sérieuse, existentielle, celle qui fait suivre le milieu du chemin, qui est juste opinion (*orthèdoxa*). « Qui croit ouvrir toutes les serrures avec une seule clé, s'arroge la place de Dieu, ment et n'a aucun avenir authentique », affirme K. Rahner²⁴. Seule l'acceptation de cette relativité permet l'engagement vrai et évite le relativisme, car devant la radicalité d'une Vérité constituée il ne peut y avoir qu'orgueil de la posséder, désespoir de ne pouvoir la comprendre, héroïsme ou démission. La créativité et l'obéissance éthiques ne sont possibles qu'à l'intérieur d'une connaissance désacralisée et devant un impératif désabsolutisé qui autorisent l'homme à s'assumer de manière responsable devant les autres, Dieu et lui-même. Le compromis apparaît ainsi comme un « signe d'authenticité et d'humanité authentique »²⁵, un « pacte avec le réel »²⁶. Il fait partie intégrante d'une méditation sur l'existence concrète.

« La plus haute spéculation autour de la Vérité absolue ne vaut pas le moindre pas réel d'un homme réel s'avançant dans la réalité, car la spéculation n'est que jeu et figure tandis que le pas est vrai. La beauté du compromis, c'est que quelque chose de la Vérité passe dans le réel... Vous dites encore : "Seule est belle l'exigence de vivre sans compromis." Je réponds : "Non, ce n'est pas beau. — Pourquoi ? — Parce que c'est faux. Parce que la proposition vient de l'orgueil et de l'ignorance de notre nature. L'Absolu nous est, comme l'éther des hauteurs, irrespirable. Dieu seul vit dans l'Absolu. Pour l'homme, c'est la prétention mensongère ou présomption mortelle. S'il y prétend, c'est qu'il joue la comédie" » (Lanza del Vasto, *op. cit.*, 183 s.).

23. *Le Personnalisme* (coll. Que sais-je ? n° 395), Paris, 1962, 111. Voir aussi J. LE DU, *L'Idéal en procès*, Paris, 1975.

24. K. RAHNER, « Dignité et liberté de l'homme », in *Écrits théol. V.* Paris, 1966, 188.

25. K. RAHNER, *op. cit.*, 188.

26. LANZA DEL VASTO, *Approches de la vie intérieure*, Paris, 1962, 183.

Le relatif, ce n'est pas le relativisme, écrit J. Le Du ; c'est même, au contraire, ce qui nous permet de l'éviter. En regard d'un point de vue absolu, tous les points de vue sont équivalents. Si la sincérité est un devoir absolu, point n'est besoin d'envisager les situations où elle est plus ou moins malmenée : devant un absolu, le plus ou le moins ne tient pas, tout s'aligne. Par contre, s'accepter comme vivant au sein du relatif, c'est la condition même qui permet de hiérarchiser, de faire passer tel objectif avant tel autre, de donner le pas à une décision sur une autre ; bref, de faire œuvre éthique » (*L'Idéal en procès*, 37).

B) Plan éthique

Le compromis signale ici la difficulté de discerner ce qui est juste et vrai (par rapport à telle situation, ou à la volonté de Dieu pour le croyant) et de la pratiquer personnellement ou collectivement. Il est donc le fruit d'une tension entre un idéal aperçu ou confessé et l'impossibilité de le réaliser totalement. Exemple : doit-on *toujours et partout* persévérer dans un mariage mort, refuser un avortement ou un divorce sous prétexte que le mariage est *principiellement* indissoluble et qu'une interruption de grossesse met fin au commencement d'une vie humaine ? L'obéissance formelle à la lettre, même celle de la Bible, doit-elle prévaloir sur une réflexion qui prendrait aussi et encore en considération la situation dans laquelle se pose le problème ? Qui oserait trancher universellement de manière impérative ?

Le compromis s'inscrit comme un principe de réalité. Il se soucie des médiations, de la praticabilité, des conséquences²⁷. Il prend acte des conditionnements et des limites. Il s'impose par la nécessité de gérer des alternatives, des oppositions, des écarts. Celui qui y consent ne veut ignorer ni la complexité des situations, ni la pluralité des réponses, ni la relativité des connaissances et des normes. « Ayant abandonné la région de l'absolu, la personnalité se met en quête d'une transaction, de la meilleure transaction possible entre des impératifs qui ne convergent pas d'emblée. Et la transaction une fois élaborée ne

27. B. SCHÜLLER, « Le fondement des lois morales. Essai de typologie », *Concilium*, 120/1976, 80 ss. L'auteur distingue entre éthique *déontologique* et *téléologique*.

retrouvera pas la fermeté d'un absolu²⁸. » C'est pourquoi aussi la décision de compromis est toujours accompagnée d'un sentiment d'incomplétude et d'insatisfaction, voire de culpabilité et de mauvaise conscience. Ajoutons que le compromis ainsi obtenu ne devra pas se figer en une norme statique. Il est une adaptation transitoire et provisoire. Il peut et doit être réévalué lorsque les conditions changent.

La problématique du compromis s'est particulièrement radicalisée depuis l'avènement et la reconnaissance de la légitimité du pluralisme. En effet, comment se faire une opinion et choisir devant la masse d'informations souvent divergentes, les justifications contradictoires et le camouflage idéologique ? Le compromis peut alors prendre la forme d'une suspension du jugement et de l'action... « jusqu'à plus ample informé ». En telles circonstances, il reçoit alors la coloration tragique du laisser-faire et de l'indifférence complice ou coupable. On notera encore que le compromis ne peut vraiment se chercher et s'élaborer qu'à l'intérieur d'une compréhension ouverte et dynamique de l'existence, d'une morale qui admet le caractère humain et relatif des valeurs et des obligations et qui s'oblige à chercher un rapport entre le principe et l'expérience vécue. Le compromis ne peut trouver quelque légitimité que dans le cadre d'une épistémologie qui pense que la vérité n'est pas immédiatement évidente, que le discernement juste n'est pas toujours donné, que la praticabilité de l'obéissance n'est pas toujours possible, que le bien et le mal, la vérité et l'erreur sont mêlés, difficiles, voire impossibles, à séparer. Le compromis signale alors le côté ambivalent et tragique de la vie humaine. « Le bien décidément s'enchaîne au mal d'une manière plus tragique que morale, et, à y regarder de près, ce n'est pas la tragédie qui semble inouïe, insoutenable, *c'est l'éthique*²⁹. » Il faut le répéter face à la renaissance toujours possible des impérialismes : il n'y a pas de morale absolue.

On pourrait se demander pourquoi certains chrétiens, surtout de tendances fondamentaliste et piétiste, condamnent si passionnément le compromis éthique et très particulièrement celui qui met la sexualité

28. J. LE DU, *Jusqu'où iront-ils ?* 47.

29. J.-M. DOMENACH, *Le Retour du tragique*, 41 ; nous avons souligné.

en jeu. Pourquoi ce désir d'absolu, cette volonté de trancher à tout prix entre le bien et le mal ? Cette attitude ne relèverait-elle pas de la nostalgie d'un paradis où tout est clair et uni ? Le fait d'exiger et de proclamer l'univocité d'un point de vue ne signifierait-elle pas la peur de s'engager dans la complexité et l'ambiguïté des affaires mondaines, la crainte d'assumer la finitude de l'existence humaine ? Le débat est peut-être davantage en nous que dans le choix de principes théoriques, voire théologiques.

La catégorie éthique du compromis apparaît finalement comme l'indice que nous ne sommes *pas encore* dans le royaume de Dieu ! Elle illustre non seulement la tension entre l'absolu et le relatif, mais encore la difficulté à nous maintenir en elle. Dans cette optique, il pourrait aussi prendre la forme de l'attente et de l'humilité.

C) Plan théologique

Cette brève description de notre être-dans-le-compromis fait *déjà* partie de l'appréciation théologique de notre condition humaine éthique. La connaissance de foi ne vient pas s'ajouter à celles que nous fournissent les sciences de l'homme, mais elle les travaille, les reprend, les oriente en leur donnant une référence spécifique. Confesser le Dieu de Jésus-Christ, c'est aussi et nécessairement s'intéresser à l'homme quotidien.

Nous parlerons plus loin du compromis de Dieu et de nos compromis devant lui. Dans le cadre de notre argumentation relative à sa nécessité, nous nous limiterons aux remarques suivantes :

1° En confessant la coexistence paradoxale de Dieu et de l'homme, de la Parole transcendante et de nos capacités limitées de la comprendre et de la pratiquer, la foi chrétienne ne fait que radicaliser cette tension. Toutes les fois que Dieu intervient dans une vie et que retentit l'exhortation à aimer sans limites, il se produit une crise, une redoutable provocation suscitée par l'alternative elle-même. Placé devant un conflit de conscience, je ne puis ne pas choisir. Mais quoi qu'il en soit, mon choix d'obéissance ne pourra jamais correspondre à la totalité de l'exigence de Dieu sur ma vie entière. Cette contradiction entre la foi confessée et notre vie concrète appelle un apaisement, une

pacification qu'en termes théologiques nous appelons justification par grâce.

2° Nous ne connaissons Dieu qu'à travers des médiations ambiguës. Ici plus qu'ailleurs s'il est possible, le signifiant ne peut correspondre au signifié. La Bible, à travers laquelle se donne la Parole de Dieu, est toujours déjà le résultat d'interprétations humaines, c'est-à-dire relatives à certains points de vues. De plus, l'Écriture est revêtue d'une forte connotation eschatologique : ce qu'elle dit est vrai, mais non encore totalement, sa réalisation a été inaugurée par Jésus de Nazareth mais non encore parfaitement réalisée. C'est dans cet intérim, cet écart que se présente la nécessité du compromis. Les théologiens introduisent généralement ici une méditation sur la dialectique des temps avant-dernier et dernier³⁰.

3° Le compromis apparaît non seulement comme une conséquence inéluctable de notre finitude mais encore comme le signe de notre incapacité de suivre parfaitement l'enseignement de Jésus-Christ. Dans ce contexte, le compromis devient l'expression du monde pécheur. Il y aurait lieu d'évoquer ici les rhétoriques classiques portant sur la dialectique loi-évangile, droit-éthique, doctrine-pratique, sur la « règle d'or » (Mt 7, 12) ou encore le bien commun. Autant de tentatives pour maintenir au maximum la validité de l'appel et des exigences de Dieu.

L'évangéliste Matthieu par exemple, rédacteur des provocantes antithèses (5, 21-48) — qui veut réagir contre l'affaiblissement de l'obéissance à la Thora en proposant sa réinterprétation par Jésus —, est contraint de procéder lui-même à certaines atténuations ! Ainsi, Jésus dit : toute colère doit être évitée ; et Mt : certaines injures seulement. Pour Jésus, le oui et le non suffisent ; pour Mt, il convient d'éviter certaines formules de serments. Pour Jésus, le pardon doit être accordé à celui qui accepte la remontrance fraternelle ; pour Mt, il faut respecter une procédure normale de citation en justice (18, 15-17). Pour Jésus, tout divorce avec remariage est interdit, mais l'évangéliste va introduire une exception : la *porneia* (débauche, adultère) de la femme (5, 32 ; 19, 9) ; cf. H. Küng, *Être chrétien*, 279, qui cite H. Braun, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart-Berlin, 1969, chap. VII.

30. D. BONHOEFFER, *Éthique*, 97 ss. ; — H. THIELICKE, *Theol. Ethik*, II.1, al. 666.

Ainsi, considérée au triple plan épistémologique, éthique et théologique, la catégorie du compromis s'impose comme une nécessité existentielle irrémédiable. Elle n'a pas seulement une connotation morale, elle résulte de notre statut humain, fini et limité ; de celui de la foi (toujours vécue à travers notre chair) et de celui de Dieu (qui ne nous atteint toujours que par des médiations ambiguës et ambivalentes).

Le compromis est un concept opératoire indispensable pour une éthique existentielle dans la foi. Il n'y a pas de honte à l'admettre. Mais alors, aplatissement de la Parole de Dieu et de ses exigences ? Non, mais provocation à une recherche passionnée du meilleur, du raisonnable, toujours significatifs, si possible, de la volonté d'un Autre, celui-là qui nous fait vivre et espérer.

Selon les circonstances, il faut avoir parfois le courage de renoncer au compromis et dire : ou bien, ou bien. Mais il faut aussi savoir accepter ce mixte existentiel, car ne retenir qu'un des termes peut couper de la vie, voire d'une solidarité légitime³¹. Plus les valeurs en jeu et en conflit nous paraissent importantes, plus nous sommes conviés à cette recherche passionnée du discernement le plus juste. Nous ne pouvons échapper à ce tragique de notre condition humaine, sauter hors de notre ombre. Cette ambivalence inquiétante et douloureuse ne sera définitivement abolie que dans la clarté du face à face eschatologique.

Nous donnons maintenant un exemple de cette stratégie du provisoire — toujours surplombée par le questionnement de la Parole — en reprenant la problématique néotestamentaire du divorce.

31. D. BONHOEFFER a remarqué qu'avant de recevoir la promesse du salut, le malfaiteur crucifié a passé par le délit, Saul de Tarse par la piété légaliste, Luther par la rigidité conventuelle. « Il y a un temps de la tolérance et de l'attente de Dieu, et il y a un temps dernier qui juge et rompt le temps avant-dernier... Le chemin des réalités avant-dernières doit être parcouru dans toute sa longueur, chacun doit tomber à genoux sous le poids de ces réalités — et pourtant la Parole suprême n'est pas le couronnement de ce qui précède, mais bien la rupture totale d'avec les réalités avant-dernières » (*Éthique*, 97, nous avons souligné). L'auteur fait cependant du compromis une notion négative. Mais il l'interprète alors comme une revendication d'autonomie par rapport à Dieu, une « haine des réalités dernières » (101).

III. UN EXEMPLE DE COMPROMIS : LES CONCESSIONS NÉOTESTAMENTAIRES DU DIVORCE

Nous avons précisé la nature et la fonction du compromis : il apparaît comme une nécessité inhérente à l'existence humaine, une prise de conscience de l'écart entre un principe idéal et sa concrétisation, une sorte de pacte entre la vérité et l'histoire, un *modus vivendi* qui tente de résoudre et de pacifier une situation conflictuelle, une procédure d'attente, de respect et, pourquoi pas, d'amour du prochain. Or, la concession du divorce semble bien illustrer cette nécessité et cette fonction du compromis.

Pour autant qu'on puisse en juger, Jésus eut une position stricte à propos du divorce : il est simplement interdit pour les croyants³². Les textes néotestamentaires témoignent de cette attitude : les conjoints chrétiens ne doivent pas se séparer³³, et s'il leur arrive de divorcer, ils ne doivent pas se remarier³⁴.

Mais Jésus, l'apôtre Paul et les évangélistes connaissent le fait du divorce³⁵ et les situations intenable, voire injustes et scandaleuses, auxquelles peut conduire l'observation stricte du principe. Or, la question est de savoir comment il faut interpréter la position de Jésus et des témoignages scripturaires qui nous la rapportent. Comme un idéal, une visée, un appel prophétique, ou comme une loi et un principe juridique ? Il semble bien

32. « La discussion néotestamentaire, quant à elle, a renforcé de manière impressionnante le fait que Jésus rejette le divorce sans "si" ni "mais", parce que la dureté de cœur est dominante dans une telle conduite » (W. BREUNING, « Le divorce en Allemagne », in *Marriage et divorce*, Paris, 1974, 86).

33. Mc 10, 11 ; Lc 16, 18 ; Mt 19, 6 ; 1 Co 7, 11.13.27.39. P. BONNARD commente : « Il n'y a vraiment qu'une seule chose à dire qui corresponde à tout l'enseignement biblique : que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni ! » (« Comment. ad Mt 19, 9 », 284). Voir aussi : G. BORNKAMM, « Ehescheidung und Wiederverheiratung im NT », in *Die Mischehe*, Göttingen, 1959, 53 ; H. BAL-
TENSWEILER, *Die Ehe im NT*, 53, 87-102.

34. Le NT n'autorise nulle part le remariage des divorcés (G. BORNKAMM, *op. cit.*, 53).

35. Si quelqu'un répudie, a répudié : Mc 10, 11 ; Lc 16, 18 ; Mt 5, 32 ; 1 Co 7, 11.15.

que l'apôtre Paul d'abord, l'évangéliste Matthieu ensuite, la tradition ecclésiastique enfin aient réfléchi dans le cadre de la première perspective. Ils ont fait acte de liberté à l'égard de la lettre. Face aux questions et aux défis posés par des situations particulières ou nouvelles, ils ont inventé des solutions de compromis. « A vrai dire, comme le manifeste le témoignage de la réglementation néotestamentaire du mariage dans la pratique des communautés, un certain jeu est offert dans le choix de ces moyens. Le "privilege" paulin et les clauses matthéennes montrent de la flexibilité là où une fidélité butée à l'ordre du Seigneur, indifférente aux circonstances concrètes, aurait conduit tout droit à une inversion de sa pensée. L'argument néotestamentaire, pris comme un tout, montre sa pointe dans cette appréciation des choses³⁶. » Voilà, bien explicitée, la position du problème.

Nous ne pouvons entrer ici dans l'exégèse détaillée des interprétations pauliniennes et matthéennes. Nous les rapportons comme un indice, voire une légitimation, de l'idée de compromis éthique dont nous venons de parler.

A) L'interprétation de l'apôtre Paul

Paul a concédé explicitement deux exceptions à la parole radicale et claire de Jésus sur l'interdiction du divorce. Nous les trouvons formulées en 1 Co 7, 10-16, texte chrétien vraisemblablement le plus ancien sur la « discipline » du mariage. Vers les années 55, l'apôtre répond à des questions précises posées par des Corinthiens qui vivent dans l'attente proche du retour du Christ³⁷. Paul propose deux solutions particulières pour ce court délai : a) si l'union conjugale est détruite, il vaut mieux rester dans l'état où l'on est, se réconcilier, en tout cas ne pas divorcer pour se remarier ; b) dans le cas spécial d'un mariage pagano-

36. W. BREUMING, *art. cit.*, 86 s.

37. La radicalité des recommandations s'explique en grande partie par la situation théologique et sociologique de la communauté chrétienne primitive, et particulièrement par l'attente du très prochain retour du Christ (F.J. SCHERSE, « Das Scheidungsverbot Jesu. Zur schriftgemässen Unauflöslichkeit der Ehe », in *Die öffentlichen Sünden*, Mainz, 1970, 29).

chrétien, le conjoint païen peut demander le divorce, le chrétien est alors libéré du lien conjugal et peut éventuellement se remarier. La réponse paulinienne est pour nous typique du compromis éthique au sens où nous l'avons précisé. Nous retrouvons en effet l'idée fondamentale de tension entre le radicalisme et la possibilité de son effectuation concrète, entre le principe et son adaptation éthique. C'est pourquoi on ne peut accuser l'apôtre d'opportunisme et de laxisme. La place même de la parenthèse montre bien qu'elle dépend tout entière de la proposition principale³⁸. Ainsi Paul ne se contente pas de répéter une parole dogmatique impérative, mais il veut aussi aider pastoralement. C'est pourquoi il propose la double solution de la séparation ou de la réconciliation. On peut donc trouver ici la racine du « principe d'économie » qui articule l'Évangile et la discipline ecclésiastique³⁹.

L'apôtre va encore concéder un autre compromis. Dans un mariage entre conjoints chrétien et païen, le premier doit accorder le divorce si le second le demande. « C'est moi qui parle, et non le Seigneur », précise Paul (v. 12). La raison de cette dispense, c'est que la paix n'est plus possible dans le couple (v. 5, 15c). Dans ce cas, le frère et la sœur ne sont plus liés. Bien que l'apôtre ne le dise pas explicitement, il admet vraisemblablement la possibilité d'un remariage pour le partenaire chrétien. Le point est discuté et ici comme ailleurs, la solution adoptée va dépendre des présupposés de chacun. Avec la majorité des exégètes, catholique compris, nous estimons que le texte autorise une exception pour ce cas très particulier⁴⁰. La tradition l'a appelée le « privilège paulin ».

Certes, l'avis de Paul — comme celui de Matthieu, nous le verrons — contredit formellement le radicalisme de Jésus. Mais l'apôtre n'est pas qu'un théologien systématiseur ; il est également un pasteur qui sait que les chrétiens demeurent des pécheurs et qu'ils ne doivent pas présumer de leurs forces. Il

38. H. BALTENSWELER, *Die Ehe in NT*, 187 ; — R. PESCH, *Freie Treue*, 63.

39. H. B. MEYER « Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen », in *Die öffentlichen Sünden*, 255 s.

40. R. VÆLZEL, « Divorce et indissolubilité du mariage », in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, 1971, 67 ; — H. BALTENSWELER, *op. cit.*, 192 s. ; — P. ADNÈS, *Le Mariage*, 35 s. ; E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, 161 ; — R. PESCH, *op. cit.*, 66.

estime aussi que le lien conjugal ne doit pas être dissous, mais il ne défend pas une conception ontologique et juridique du mariage, telle que l'enseignera ultérieurement la tradition chrétienne. Il argumente en théologien libéré du légalisme formel par l'Évangile⁴¹. En ce sens, on peut voir dans ces réponses circonstanciées de 1 Co 7 un modèle de liberté d'interprétation et de créativité éthique dans la foi⁴². Vers le milieu du I^{er} siècle, l'Église n'a pas encore constitué un droit matrimonial et n'a pas dogmatisé la fidélité conjugale. Celle-ci reste l'objet d'une exigence éthique, non d'une déclaration métaphysique. L'interprétation paulinienne est typiquement existentielle et évangélique. Il en va de même, pensons-nous, pour l'exception matthéenne.

B) Les exceptions matthéennes : 5, 32 ; 19, 9

Une vingtaine d'années après l'apôtre Paul, et dans la même intention, pour des lecteurs chrétiens, mais aussi juifs, Matthieu admettra une nouvelle exception au *logion* de Jésus : quiconque répudie sa femme — *sauf en cas de « porneia »* — et en épouse une autre, est adultère.

Dès le début, ces incises ont suscité des interprétations diverses ; elles constituent une véritable *crux interpretationis* et les discussions à leur sujet sont loin d'être closes. « Ces débats alimentent de nos jours les hésitations à l'égard de l'indissolubilité du mariage. Mais ils manifestent trop de désaccords entre spécialistes pour que nos problèmes puissent en retirer, pour le moment, beaucoup de lumière », écrit R. Simon⁴³. Cependant,

41. F.J. SCHIERSE, *art. cit.*, 35 ; — R. PERSCH, *op. cit.*, 64.

42. « Paulus hat im "Privilegium Paulinum" mehr als einem casus gelöst, mehr als ein Privileg gegeben, er hat ein Modell christlicher Freiheit praktiziert — ein Modell, das weiter angewandt zu werden verdient » (R. PESCH, 66). H. CONZELMANN y voit aussi un modèle typique de rapport entre la loi et la liberté qui exclut une compréhension mécaniste et légaliste de l'enseignement de Jésus. « Wieder legt er so aus, dass es nicht formale Vorschrift ist, sondern Praktizierung der Freiheit zur Weltlichkeit » (*Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, 1969, ad 1 Co 7, 12 s., p. 146).

43. « Questions débattues en France au sujet du divorce », 33. Faisant le point des études exégétiques américaines, C.E. CURRAN relève la variété des interprétations. Il estime cependant « qu'un nombre croissant d'exégètes comprennent tout le témoignage du Nouveau Testament comme une invitation à changer l'enseignement et la pratique catholiques actuels de l'Église sur l'indissolubilité » (« Divorce. Doctrine et pratique catholiques aux États-Unis », 130).

ces textes sont là et même si nous n'en connaissons jamais le sens exact, ils ont fourni le point de départ et la justification d'une casuistique et d'une pastorale plus souple et plus libérale concernant le divorce et le remariage. Après un bref rappel des interprétations qu'en donnent les exégètes, nous donnerons notre point de vue.

1. Des interprétations diverses

Nous retiendrons les hypothèses suivantes⁴⁴ :

a) Les exégètes admettent aujourd'hui que ces deux incises sont une *retouche rédactionnelle* de l'évangéliste. Matthieu a retravaillé le logion de Jésus, rapporté par Marc (10, 9-11) et Luc (16, 18) pour l'adapter à la situation particulière de ses lecteurs judéo-chrétiens vivant vers les années 80-90 aux confins de la Syrie.

b) On admet généralement qu'il s'agit d'une *exception réelle* concédée par Matthieu à la parole de Jésus sur le divorce⁴⁵. Mais l'interprétation varie selon les présupposés théologiques et éthiques des auteurs.

c) L'exception est réelle et autorise non seulement une séparation (un divorce), mais encore un éventuel *remariage*. Cette opinion est généralement défendue par les théologiens protestants, mais depuis quelques temps, un nombre croissant d'exégètes catholiques romains y souscrit également.

d) L'exception est réelle ; elle autorise une *séparation*, mais non un divorce au sens moderne, c'est-à-dire suivi d'un éventuel remariage. C'est la thèse classique, reprise notamment par J. Dupont⁴⁶.

44. Parmi d'autres, cf. : R. SCHNACKENBURG, *Le Message moral du NT*, 126-128 ; — E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, 150-160 ; — H. BALTENSWELER, *Die Ehe im NT*, 87-102 ; — A. M. DUBARLE, « Mariage et divorce dans l'Évangile », *L'Orient syrien*, 1964, 61-73 ; — J. MOINGT, « Le divorce » pour motif d'impudicité » (Mt 5, 32 ; 19, 9) », *Recher. de Sc. rel.*, t. 56/3/1968, 337-384 ; — F. J. SCHIERSE, « Das Scheidungsgebot Jesu », 13-41 ; — P. NAUTIN, « Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine », in *Mariage et divorce*, Paris, 1974, 145-192 ; — P. BENOÎT, M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles*, t. II, Paris, 1972, 137 s. ; — E. MORIN, « La famille : points de repère évangéliques », *LV*, t. XXV, 126/1976, 78-82.

45. H. BALTENSWELER, 90 s. ; — P. HOFFMANN, *Parole de Jésus à propos du divorce*, 54 ; — F. J. SCHIERSE, 36 ; — E. SCHILLEBEECKX, 159.

46. J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Évangile. Mt 19, 3-12 et parallèles*, Bruges, 1959. « L'incise de Matthieu contient bien une exception, mais elle porte à proprement parler sur la répudiation et non sur le remariage... Le renvoi

e) Le conjoint innocent pourrait, et aurait même le devoir de renvoyer son épouse infidèle et cela pour protéger la sainteté du mariage⁴⁷. C'est la thèse traditionnelle de l'autorisation du remariage pour le conjoint innocent, défendue aussi par les théologiens orthodoxes.

f) L'exception viserait des unions illégales contractées à des degrés de consanguinité interdits par Lv 18⁴⁸. Tout se joue ici sur l'interprétation du terme *porneia*. Dans cette hypothèse, l'évangéliste n'autoriserait pas le divorce pour cause d'adultère mais seulement dans le cas de mariages consanguins, autorisés dans le monde païen, interdits dans le droit juif strict. Après avoir eu une certaine audience, cette opinion est passablement critiquée aujourd'hui⁴⁹.

2. Notre point de vue

Quelle solution choisir ? Il semble bien que l'exégèse seule, voire les recherches historiques récentes, ne pourront pas accréditer sûrement une seule interprétation. Tout dépend d'ailleurs du contenu donné au terme *porneia* : inconduite générale, adultère⁵⁰, vie sexuelle désordonnée, débauche persistante, infidélité conjugale de la femme, prostitution, relations sexuelles hors mariage⁵¹, mariages interdits par la loi juive,

pour motif d'adultère peut être admis, mais le remariage reste toujours exclu » (E. SCHILLEBEECKX, 159). — R. SCHNACKENBURG est plus réservé ; il note que cette opinion a contre elle « une grande difficulté : les Juifs ne connaissaient pas une simple séparation des époux avec l'interdiction d'un nouveau mariage ; Jésus n'aurait donc guère pu se faire comprendre de ses auditeurs » (127).

47. J. MGINGT, *Le Divorce*, 366 s. ; voir aussi P. HOFFMANN pour qui l'exception « ne serait autre que le cas d'adultère » (*art. cit.*, 57). M.-E. BOISMARD opte également pour cette interprétation (*Synopse*, t. II, 308).

48. On cite aussi Ac 15, 28 et 1 Co 5, 1. Cette thèse, proposée dès 1856, fut reprise par J. BONSIRVEN, *Le Divorce dans le Nouveau Testament*, Paris, 1948. H. Baltensweiler et P. Bonnard penchent aussi pour cette solution.

49. E. SCHILLEBEECKX, 154-156 ; — R. SCHNACKENBURG, pour qui « Jésus dirait une évidence : un mariage légalement inexistant peut être rompu par le divorce » (127). — Cependant la TOB interprète ainsi le v. 9 : si quelqu'un répudie sa femme — sauf en cas d'union illégale — et en épouse une autre, il est adultère. Voir aussi les notes ad 5, 32.

50. Pour désigner l'adultère, le grec emploie généralement le mot *moicheia*.

51. « *Porneia* est un terme à la fois général et précis, dont il est difficile, sinon impossible de trouver l'exact équivalent français. Il désigne toutes les relations sexuelles hors mariage » (Ch. MASSON, ad 1 Th 4, 3, p. 47). Au terme d'une étude minutieuse sur l'emploi de *porneia* dans l'Ancien et le Nouveau Testament, M. DUMAIS conclut que ce mot ne vise pas toutes les relations sexuelles hors mariage, mais l'union adultère, ou avec des prostituées, ou encore les rapports incestueux condamnés par la loi juive. cf. *L'actualisation du Nouveau Testament. De la réflexion à la pratique*, Paris, 1981, 150.

découverte par le mari de la non-virginité de sa femme, etc. On choisira le sens qui convient le mieux à la thèse morale que l'on voudra défendre... Que nous le voulions ou non, nous ferons nécessairement un compromis avec la vérité.

L'homme ne doit pas séparer ce que Dieu a uni : telle semble être l'injonction de Jésus. Il est vraisemblable que cette exigence a été comprise et défendue littéralement dans les premières communautés chrétiennes face au laxisme sexuel païen et juif de l'époque⁵². Mais dans le contexte historique et éthique qui est le sien, le rédacteur matthéen consent une *exception* à l'idéal de fidélité, comme l'a fait avant lui l'apôtre Paul pour le cas de mariages pagano-chrétiens. Il admet la possibilité de rompre le lien conjugal pour des raisons graves qui devaient être d'ordre sexuel : adultères répétés, débauche notoire. Dans la situation socio-éthique de l'époque, cette concession apparaît d'ailleurs déjà comme une restriction polémique face à la morale ambiante. Le chrétien ne rompt pas le pacte conjugal pour n'importe quel motif (19, 3) ! Ceci dit, il n'en reste pas moins que cette exception fait aussi partie de l'Évangile et qu'elle reflète aussi quelque chose de la volonté de Dieu⁵³. Mais elle témoigne surtout de la tension qui existe nécessairement entre l'affirmation théologique et sa concrétisation, le principe et sa pratique. Dans la deuxième moitié du 1^{er} siècle, on ne répète pas simplement la parole du Seigneur, mais on l'interprète. On prend même la liberté de la compléter par des adjonctions circonstanciées. « Le "privilege" paulin et les clauses matthéennes montrent de la flexibilité là où une fidélité butée à l'ordre du Seigneur, indifférente aux circonstances concrètes, aurait conduit tout droit à une inversion de sa pensée », écrit W. Breuning⁵⁴.

L'impossibilité où nous sommes de préciser le contenu de l'exception nous paraît exemplaire : elle nous renvoie au devoir de compréhension (*credo et intelligo* !) et d'obéissance responsables. Cette imprécision nous oblige en effet à rechercher, comme le firent l'apôtre Paul et le rédacteur matthéen, la

52. P. HOFFMANN, *Parole de Jésus à propos du divorce*. L'adjonction « sauf pour porneia » est d'ailleurs ignorée par Paul, Marc et Luc.

53. R. PESCH, *Freie Treue*, 55. « Für Matthäus gehört die Ehebruchsklausel zum Willen Gottes ! » Et ailleurs : « Gott, so lässt Mathäus Jesu sagen, hält nicht an der Fiktion der Unauflöslichkeit einer durch Ehebruch zerrütteten Ehe fest » (54).

54. « Discussions sur le divorce en Allemagne », 87.

solution la mieux adaptée (*kalon, kreiton*) à l'échec irrémédiable d'un mariage.

Enfin, avec la majorité des théologiens aujourd'hui, nous pensons qu'il ne faut pas comprendre les parénèses évangéliques comme des lois contraignantes. Nous nous distancions donc d'une « exégèse essentialiste » liée à une conception métaphysique de la vérité⁵⁵. La vérité d'un texte — biblique ou non — est-elle vraie par le simple fait qu'elle est affirmée ou écrite, ou bien advient-elle, est-elle perçue, récréée au sein d'une situation historique toujours singulière ? Comme le montrent les traditions d'interprétation à l'intérieur de la Bible elle-même, l'affirmation initiale est sans cesse reprise, revue et corrigée pour être comprise dans d'autres contextes. Les difficultés de lecture, les impasses et les crispations ne proviennent-elles pas souvent d'une fascination fondamentaliste qui nous permet de faire l'économie d'une gérance risquée de la Parole ? Est-ce un hasard si, dès le IX^e siècle, on a commencé à oublier ou à écarter les incisives matthéennes par trop gênantes⁵⁶, le récit de la femme adultère considéré comme trop subversif pour la morale⁵⁷ et si l'on a typologisé Ep 5, 22 s. à cause de sa forte connotation sexuelle ? Et ceci, pour maintenir à tout prix un noyau original, un principe absolu sacralisé par l'affirmation de son rapport immédiat à Dieu ou à Jésus-Christ. Nous insistons : la vérité n'est pas donnée toute faite, abstraite et immuable, mais elle est proposée à comprendre et à récréer. Or, c'est ici précisément qu'intervient le compromis, que nous pouvons parler non seulement de sa nécessité, mais encore de sa beauté et de sa grandeur. Ici, dans cet exemple néotestamentaire, il apparaît bien comme un chemin de sagesse, d'humilité et d'amour. De souffrance aussi, très souvent.

IV. LE COMPROMIS DEVANT DIEU

Nous approfondissons encore la réflexion car le point est important. Nous avons précisé ce que nous entendons par compromis : l'*optimum*, le possible éthique pour telle situation

55. E. MORIN, « La famille », 81 s.

56. P. NAUTIN, *art. cit.*, 192.

57. M.-E. BOISMARD, *Synopse*, II, 319.

particulière. Il n'est donc pas pour nous synonyme de compromission, d'obéissance au rabais. Nous plaçons ainsi pour une réinterprétation chrétienne du compromis. Mais alors, comment distinguer entre un bon et un mauvais compromis ?

Dans un premier temps, nous proposerons quelques critères (A) ; nous rappellerons ensuite que Dieu lui-même est un être de compromis... et pardonne les nôtres (B).

A) Quelques conditions d'un « vrai » compromis

Nous nous limitons ici à signaler quelques conditions qui pourraient justifier un bon compromis.

1° Le vrai compromis résulte d'une *tension* consciente et explicite entre deux exigences considérées comme nécessaires et légitimes. Ceci implique préalablement que les enjeux aient été clairement définis et les conséquences du choix bien évaluées. Le compromis met en jeu une éthique de type téléologique et non seulement déontologique. Faire un compromis, c'est entrer dans la négociation d'une solution réaliste, possible, nécessaire qui permette de sortir de l'impasse d'une situation bloquée par des options extrêmes. Qui n'a jamais vécu de pareils cas de conscience où l'on est tiraillé entre deux possibilités qui paraissent s'imposer avec une force égale ? Cette tension n'est pas accessoire ni artificielle, elle n'est pas nécessairement provoquée par une démission morale. Nous avons vu qu'elle était bien plutôt enracinée dans notre anthropologie et, théologiquement, dans le fait que nous vivons dans le monde des réalités avant-dernières.

2° Il n'est pas possible de vivre longtemps dans une tension grave. C'est pourquoi celle-ci appelle impérieusement un *apaisement*, une résolution qui prend précisément la forme d'une solution de compromis. Mais comme moyen terme entre deux désirs, deux appels, elle provoque toujours une déperdition des exigences prises isolément. Nous voulons dire que les tenants des positions antagonistes (réaliste-idéaliste, politique-prophétique) sont toujours perdants, doivent consentir à une mise entre parenthèses d'une partie de leur conviction et de leur vérité. Nécessité et faiblesse du compromis ! En ce sens, il est signature de notre humaine condition, marque de nos limites, mais aussi de l'existence de la pluralité des points de vue et des compréhensions.

sions, mais encore de la défense plus ou moins avouée de nos intérêts et finalement, de notre péché. Le vrai compromis porte tout cela en lui.

3° S'il en est ainsi, le « bon » compromis s'accompagne toujours de *souffrance* et de sentiment de culpabilité. Souffrance d'avoir aperçu ce qui paraissait être juste et bien, conforme à la volonté de Dieu peut-être. Souffrance d'avoir dû abandonner une vérité, une valeur, un absolu auxquels nous tenions; souffrance de vivre avec une conscience meurtrie, partagée, voire déchirée. Sentiment d'avoir démissionné, d'avoir fait une compromission. La vie est tissée de ces incertitudes et de ces regrets, sinon de ces remords. Le compromis nous alerte alors sur cette maladie et cette brisure tragique de l'être humain. Savoir cela, vivre ce côté de notre existence avec une conscience éveillée, pourraient être le signe que nous vivons un vrai compromis.

4° La raison profonde du compromis n'est pas seulement à chercher dans notre anthropologie fondamentale, mais encore dans la nécessité de *vivre avec les autres*, de les comprendre, de les respecter, de les aimer. C'est peut-être ici que le compromis fait sa jonction avec l'exigence évangélique. J'accepte de transiger avec ma conviction et ma perception de la vérité pour faire un pas vers l'autre, ou parce qu'il ne peut pas comprendre mon point de vue, du moins pas encore. Le compromis devient alors une forme d'attente, de patience, un chemin de vérité. D'espérance aussi. « Alors le mot devient beau, note Lanza del Vasto, et l'on s'aperçoit qu'il contient le mot Promesse⁵⁸. » Celui qui y consent espère que la solution acceptée servira au bien de l'autre partie. Le compromis ne ferme pas la porte, il peut s'inscrire comme un *acte d'amour*. C'est alors vraiment un bon compromis.

Nous pourrions poursuivre l'analyse des conditions qui permettraient de légitimer le compromis, un compromis. Cela suffit pour faire comprendre que tous les compromis ne se valent pas, qu'il y en a de bons et de moins bons et que certains peuvent être de mauvaises compromissions⁵⁹. Le vrai compromis se

58. *Approches de la vie intérieure*, 184.

59. « Il est donc possible de faire l'éloge de l'esprit de compromis, comme il est possible d'en énoncer les maléfices. L'esprit de compromis nous fait osciller entre la lâcheté et l'humilité » (R. MEHL, *Les Attitudes morales*, 92).

vivra toujours comme une nécessité fondamentalement non satisfaisante et culpabilisante. Il cherche le souhaitable dans l'espérance d'un avancement vers un mieux et, pourquoi pas ? vers une réconciliation. Le compromis est vraiment une donnée importante pour une éthique qui se veut existentielle.

Mais nous voulons dire plus encore. Il se pourrait en effet que Dieu, ici comme ailleurs, accepte et justifie nos inévitables compromis dans celui qu'il fait avec nous et pour nous par Jésus-Christ.

B) Le compromis de Dieu

Nous avons dit que Dieu, l'homme et le monde constituaient un même thème d'existence et de réflexion. La relation que l'homme entretient avec Dieu n'est cependant pas immédiate et transparente. Elle serait plutôt conflictuelle. Confesser la présence divine, c'est ressentir son exigence comme étant souvent limitative de notre volonté égoïste et orgueilleuse. Bref, en contexte de révélation chrétienne, on pourrait dire, du moins dans un premier temps, que Dieu est le Tout-autre. Or, pour combler cette distance infinie, Dieu s'est mis à notre hauteur, il est venu habiter parmi nous, il s'est fait être-au-monde. C'est le mystère de l'Incarnation, de l'abaissement christologique⁶⁰. Nous appelons « compromis de Dieu » cette démarche qu'il fait vers nous. Rendue nécessaire par l'éloignement des points de vue, la nécessité de se faire comprendre, de nous rencontrer là où nous sommes... dans l'espérance d'une communion. Pour nous atteindre, Dieu nous parle de manière profane. Sinon aucune communication ne serait possible⁶¹. Il se désabsolutise, se désidéalisé, compromet la radicalité de sa Parole et de son Esprit par la médiation épaisse et équivoque du langage, des écritures, des traditions, des institutions. « Le voile est épais, écrit

60. La théologie protestante classique, surtout luthérienne, parle ici d'accommodation. cf. H. THIELICKE, *op. cit.*, 11/1, al. 647 ss., p. 191. A l'article « Akkomodation », P. ALTHAUS renvoie aux notions d'herméneutique et de compromis, *RGG*, 1, 209-210.

61. Sur ce point, voir K. BARTH, *D.*, 1/1*, 5.4, 157 ss., intitulé « Le Langage de Dieu comme mystère de Dieu ».

K. Barth. Nous ne possédons la Parole que dans le mystère de son caractère terrestre et profane⁶². » Et si nous pensons encore à l'Église chrétienne qui perpétue la mémoire du Dieu de Jésus-Christ, à la Bible qui transmet son Évangile, aux sacrements qui commémorent sa présence, à la réflexion théologique qui tente de circonscrire son mystère ineffable, nous sommes encore et toujours renvoyés à la notion de médiation, de compromis, même si elle se traduit par des termes théologiques savants tels que condescendance, incarnation, kénose, ou accommodation. Et si nous allons maintenant au cœur de l'Évangile, à Jésus-Christ, le voile s'épaissit encore. N'est-il pas le médiateur fini de l'infini, du Tout-Autre ? L'apôtre Paul n'ira-t-il pas jusqu'à oser l'affirmation paradoxale qu'il a été fait péché pour nous (2 Co 5, 21) ? Dans l'espérance qu'il devienne pour nous justice de Dieu ! Il faut vraiment la foi qui transporte les montagnes pour confesser que cet homme est l'envoyé de Dieu !

Ainsi, nous retrouvons le même chemin, la même pédagogie que celle que nous avons décrite plus haut en faisant l'analyse du compromis. Oui, nous pouvons vraiment parler ici de la beauté et de la grandeur du compromis :

Dans le cadre d'une réflexion sur le compromis, il y aurait lieu d'étudier la place et la signification de la *sagesse* dans le corpus biblique. Pourquoi a-t-on, jusqu'à ces dernières années, suspecté le courant sapientiel, lui préférant la prédication prophétique ? En signalant la tolérance, la condescendance, la patience de Dieu (qui travaille notamment par la médiation des valeurs culturelles), avait-on peur de profaner une idée de morale biblique révélée ? Ce n'est pas un hasard si la théologie contemporaine, soucieuse de ses ancrages socio-culturels, plus attentive à l'orthopraxie, accorde maintenant attention à la ligne « sagesse ».

Le compromis de Dieu, c'est encore et surtout qu'il *accepte les nôtres en les pardonnant* ! Car malgré ce que nous avons dit sur la nécessité du compromis, sa sanction néotestamentaire (les concessions faites au divorce), les conditions d'un « vrai » compromis, nous savons bien, nous sentons bien que toute cette

62. « C'est dire que nous ne la possédons jamais que sous une forme qui n'est pas la Parole de Dieu et ne trahit en rien qu'elle soit la forme propre de la Parole de Dieu » (*Id.*, *ibid.*, 161).

argumentation est finalement insatisfaisante. Il y aura toujours un reste de mauvaise conscience, d'excuse intéressée dans cette défense du compromis. Et plus notre foi sera sensible et sérieuse, plus elle sera malheureuse... Le compromis demeure une obligation sans remède, un paradoxe qui atteste la structure tragique de notre existence. La dialectique la plus subtile ne nous persuadera jamais complètement de la beauté du compromis. Qui nous délivrera de cette morale de la contradiction et de l'ambiguïté ?

Or, voici l'Évangile ! Dieu, qui nous a créés, nous connaît, nous aime, ne laisse pas sans réponse cette désespérante interrogation et ce stérile tourment. Il nous voit — ô quelle condescendance ! — nous qui aimons mal, qui avons le cœur dur, qui mésusons de notre sexualité, qui sommes adultères, divorcés, remariés, propres-justes... Mais il nous voit à travers l'amour et l'obéissance parfaite de son Fils. Et à cause de lui il justifie nos obéissances imparfaites et nos fidélités douteuses. Tel est le compromis de Dieu, le compromis de l'Évangile. Ici, *l'éthique est vraiment suspendue*. Ici nous comprenons que la libération christologique n'est pas d'abord une morale, une exigence de perfection ou la poursuite d'un idéal, mais la promesse surprenante et transmorale d'une grâce. Ici, les analyses de situations, les critères d'un « bon » compromis, les interrogations de la conscience, l'interprétation des textes bibliques, tout cela, quoique important, devient secondaire. Nous sommes devant une rupture, un saut. De même que la considération de notre finitude créaturelle culmine dans l'affirmation chrétienne de la résurrection (1 Co 15, 57), de même aussi le constat de nos faiblesses et de notre indignité (notre ontalgie !) peut se conclure dans l'action de grâces (Rm 7, 25). Par la foi en Jésus-Christ, la réalité dernière fait irruption dans notre monde équivoque et reprend souverainement, immoralement les confusions, les antinomies, les ambivalences de notre temps avant-dernier. Jésus-Christ est non seulement le compromis fait Évangile, il est encore la *folle justification de tous nos compromis* ! Et aussi de l'éthique existentielle que nous élaborons ici...

Dernière remarque. Nous voyons comment la méditation éthique peut-nous conduire — peut-être mieux que la dogmatique ou la spiritualité — au cœur même de l'Évangile : la certitude que *rien* ne peut nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ.

V. ÉVALUATION DU CHAPITRE VII

Nous avons proposé la notion formelle d'*éthique existentielle* pour exprimer notre volonté de penser le rapport objectivité-subjectivité en un même acte de compréhension. Nous nous distancions donc d'une éthique sectaire qui prétendrait dicter ses normes à partir d'un seul point de vue. L'existence humaine est un mixte où se mêlent inextricablement les exigences contingentes les plus personnelles et les requêtes rationnelles les plus universelles.

La notion d'existence est pour nous un concept visant la globalité des activités humaines (pensée-acte, orthodoxie-orthopraxie, raison-foi). Elle totalise les trois secteurs de la vie croyante : le monde, les autres hommes, Dieu. Ces champs sont interdépendants et doivent être pensés et vécus de manière compréhensive, et non exclusive. L'idée de responsabilité, privilégiée en éthique contemporaine, advient par cette volonté de répondre de l'existence entière. C'est pourquoi notre réflexion a introduit ici la notion d'*expérience*. Elle n'a pas pour nous la connotation subjectiviste, voire d'arbitraire qu'on peut souvent lui donner, mais elle constitue le lieu même de la découverte des valeurs et de l'élaboration des normes et des institutions. Dans cet espace de découverte et de créativité, la raison et la foi œuvrent ensemble pour donner consistance et sens à la compréhension de l'existence humaine. Il faut donc maintenir les deux pôles du cercle herméneutique : croire *et* comprendre.

En présentant l'idée de *compromis* comme une catégorie nécessaire et fondamentale de l'éthique, nous tirions les conséquences de notre interprétation de l'existence. Avec cette notion, nous soulignons l'importance et l'omni-présence des médiations qui couvrent le tissu relationnel sujet-monde-Dieu (pour le croyant). Nous récusons ainsi une éthique de type actualiste qui prétendrait faire l'économie de l'être-au-monde, de la loi première de l'incarnation et de l'expressivité du sens. Nous avons donné un exemple de cette pédagogie en étudiant les concessions que Paul et Matthieu ont faites de l'interdiction formelle du divorce par Jésus. Nous y avons vu un chemin de

patience, de charité et de sagesse. Nous avons conclu par une méditation sur le compromis de Dieu et l'attitude de Dieu face à nos compromis.

Le lecteur se demandera peut-être ce que viennent faire ces considérations dans une étude sur l'institution du mariage. Rappelons une fois encore que nous menons une réflexion d'éthique *fondamentale*, c'est-à-dire qui ausculte les strates et les présupposés qui constituent cette institution. Or, notre hypothèse de travail consiste précisément à voir dans l'institution matrimoniale un compromis raisonnable, une sorte de sagesse, qui assure une corrélation, une synthèse paradoxale entre la personne et la société, l'amour et le mariage. A notre avis, une éthique existentielle qui tient compte à la fois du caractère unique et inobjectivable de la personne, de son statut humain fini, de sa solidarité avec le monde et de sa détermination par la Parole, peut seule donner une assise plausible et légitime à la notion d'institution.

Ajoutons encore que l'éthique existentielle, telle que nous venons de la définir, est un concept opératoire utile pour la recherche œcuménique, s'il est vrai que la tradition catholique insiste plutôt sur le pôle objectif de la morale et la protestante sur les requêtes de la personne.

CHAPITRE VIII

L'AMOUR ET L'INSTITUTION

Dans l'approche de l'*institution du mariage* que nous avons menée jusqu'ici, nous avons pris conscience des tensions et contradictions qui l'habitaient et la constituaient. Nous ne l'avons pas considérée d'emblée comme un système fermé et immuable, mais comme une réalité vivante, en évolution, constamment questionnée. Nous n'avons pas voulu commencer par une définition, mais par une observation et une réflexion existentielles.

Nous pouvons maintenant aborder de front la fonction et la signification de l'institution conjugale. Ce n'est certes pas un hasard si nous avons rencontré ici les outils et suggestions de l'*analyse institutionnelle*. Celle-ci en effet a pour but d'ausculter la vie et la légitimité de l'institution, à mettre en évidence les tensions et contradictions souvent cachées qui la travaillent¹. Cette méthode d'analyse fonctionne par la confrontation de termes antinomiques, par exemple : nécessité-liberté, centre-périphérie, normalité-déviance, universalité-particularité, bref, elle prend en compte ces polarités qui ont servi de fil conducteur à notre réflexion.

Pour approfondir le sens de l'institution du mariage, nous retiendrons particulièrement l'opposition *dialectique instituée*.

1. « L'analyse institutionnelle est une pensée du mouvement qui fait l'institution... une technique pour dévoiler dans les règles et la législation, les effets pervers qui créent les dysfonctionnements auxquels toute institution se heurte. Ainsi l'AI doit être comprise comme la pensée et le mode d'action de la contradiction dans les formes sociales » (M. AUTHIER, R. HESS, *L'Analyse institutionnelle* (coll. Que sais-je ? n° 1968), Paris, 1981, 5 ; nous avons souligné. Voir encore J. CHEVALLIER, « L'analyse institutionnelle », in *L'Institution* (ouvrage collectif), Paris, 1981, 3-61.

instituant. Elle devrait nous donner des moyens particulièrement opératoires pour poursuivre notre réflexion.

Dans ce chapitre, nous étudierons donc tout d'abord la généalogie de l'institution, nous développerons ensuite l'idée d'institutionnalité de l'existence; nous préciserons enfin le rapport des deux rites du mariage civil et du mariage religieux.

I. GÉNÉALOGIE DE L'INSTITUTION DU MARIAGE

Une institution advient à la suite d'un processus qui comprend schématiquement trois étapes : A) un acte instituant; B) une réception sociale; C) une acceptation par le sujet.

A) Un acte instituant : le désir amoureux

1. *La dialectique institué-instituant*

L'institution vit de la tension institué-instituant, elle n'est donc pas une entité construite, mais une dialectique vivante en constante modification. « L'institution n'est donc pas une "totalité" achevée, cohérente et stable, mais une "totalisation" tournante et perpétuellement en cours : elle n'est pas une "chose", mais une "pratique"². » Elle est un passage, une structure événementielle ouverte. Mais un passage où l'on s'arrête pour un moment, où l'on élabore une sagesse, une culture jusqu'au point où un instituant oblige l'institution à se reconsidérer, à se renouveler en un nouveau processus d'institutionnalisation.

L'instituant constitue certainement la vie et le recours justificatif de l'institution. Ainsi l'amour pour le mariage. Cependant il ne faut pas oublier que cet événement instituant n'advient toujours qu'à l'intérieur d'*institutions déjà existantes*. Il n'y a ni

2. J. CHEVALLIER, *L'Institution*, 8.

commencements ni nouveautés absolus. Même la rupture ou l'appel prophétique ne prennent sens qu'en fonction d'antécédents. C'est pourquoi nous sommes parti d'une description phénoménologique de l'institution du mariage telle qu'elle peut nous apparaître aujourd'hui. C'est elle, les questions et les difficultés qu'elle pose, les oppositions qu'elle suscite, qui fait prendre conscience de cette vie sous-jacente, de cette logique qui la tissent. Formellement, on pourrait dire qu'une institution n'existe qu'en fonction d'un acte instituant, mais existentiellement, c'est le contraire qui est vrai. C'est pourquoi il est non seulement opportun mais nécessaire de ne pas mépriser ni rejeter les institutions, car elles sont le point d'ancrage à partir duquel nous pouvons explorer d'autres horizons. En un temps qui voit des procès divers menés contre les institutions, il convient aussi de savoir en faire une défense. Mais pas n'importe comment ! En n'oubliant jamais qu'elle n'existe qu'en corrélation avec l'instituant, qu'elle est justement le produit d'une lutte entre ces deux existentiels³. Nous dirons plus loin la fonction et la signification des institutions ; qu'il nous suffise de préciser pour le moment qu'elles constituent une sorte d'objectivité sociale. Elles font en quelque sorte œuvre de normalisation et ont par conséquent une tendance défensive et conservatrice. Ainsi l'institution du mariage elle-même.

Mais comment préciser le *défi instituant* ? Il est donné et s'impose pour nous par le caractère ambivalent, voire contradictoire de l'existence humaine. Il nous dit que la vie ne peut se laisser enclorre dans un système, ni quadriller par un filet d'institutions totalisantes. Il avertit que l'esprit est le principe d'interprétation de la lettre, comme l'évangile l'est de la loi⁴. C'est pourquoi la prise en compte de l'instituant est vitale pour la santé de l'institution.

Par rapport à l'institué, l'instituant a un caractère provocateur, rectificateur, contestataire. Il est à l'écoute du désir plus

3. Sur cette dialectique en perspective théologique, voir J.L. LEUBA, *L'Institution et l'événement*, Neuchâtel, 1950 ; de même W.D. MARSCH, art. « Institution », *RGG*, III, 784.

4. L'instituant est toujours d'ordre événementiel, c'est-à-dire « unique, particulier, extraordinaire, contingent » (P. THÉVENAZ, « Événement et historicité », in *L'homme et sa raison*, Neuchâtel, 1956, t. II, 122 ; voir aussi 123, 125).

que de la norme et du besoin. Les forces instituanes exercent donc une pression permanente sur les institutions, elles provoquent des crises, des déviances, des ruptures⁵. Ainsi les couples non légalisés constituent-ils bien un questionnement critique de l'institution du mariage en lui rappelant que le désir amoureux doit en être l'événement fondateur et justificateur. « Rendons grâce aux cohabitants s'ils rappellent ces évidences aux époux que le temps a rendus maussades et routiniers! » lance le théologien juriste R. Théry⁶. On pourra donc dire paradoxalement que l'institution a besoin de l'instituant pour survivre et se renouveler⁷.

Ceci encore. Si l'institué et l'instituant sont à ce point liés et interdépendants, il n'est pas possible de fixer sûrement l'origine d'une institution, celle du mariage par exemple. Le point nous paraît important car la tradition chrétienne a trop souvent eu tendance à sacraliser une institution en vertu de son caractère originel, surtout lorsqu'il était encore attesté par une écriture sainte. Sacralisée, c'est-à-dire intouchable, invariable, universelle, totalitaire! Dans l'optique que nous défendons ici, il n'y a ni début ni fin, mais comme une spirale dont les deux extrémités sont indéfinies et ouvertes. Ici comme ailleurs, on récusera donc toute lecture archéologique qui prétendrait figer l'histoire dans un commencement mythique⁸. Ce recours à l'ancien comme critère de vérité a souvent paralysé la recherche éthique en christianisme⁹.

5. J. CHEVALLIER, art. cit., 49 ss.

6. « Se marier par amour? », in P. MOITEL, *Les jeunes réinventent-ils le couple aujourd'hui?*, Paris, 1982, 103 s.

7. « Si la pression instituante pèse sur l'ordre institué, elle n'est pas nécessairement contradictoire avec lui : formes instituées et forces instituanes paraissent, au contraire, former un couple indissociable dans la mesure où les secondes contribuent à l'adaptation des premières — c'est-à-dire, en définitive, à leur pérennisation » (J. CHEVALLIER, 49).

8. Ainsi J. ELLUL note que l'origine des institutions est mystérieuse et que « jusqu'ici aucune théorie n'a pu en rendre véritablement compte » (*Le Fondement théologique du droit*, 58). Ailleurs : « il est impossible de savoir exactement comment le mariage est apparu dans l'histoire et pour quelles raisons » (57). L'auteur en conclut que, d'après la Bible, il a été créé par Dieu.

9. Sur cette problématique, voir R.L. WILKEN, *Le Mythe des origines chrétiennes. Influence de l'histoire sur la foi*, Paris, 1974.

2. Le désir amoureux

L'ordre créaturel de la polarité sexuelle instaure une tension érotique et amoureuse qui esquisse une intentionnalité de conjugalité¹⁰. Il apparaît bien ici que le désir amoureux est de l'ordre du surgissement, de l'indicible, de l'irrationnel. Pourquoi aime-t-on un tel homme, une telle femme ? Ce n'est toujours qu'a posteriori qu'il est possible de donner des raisons à l'amour. C'est pourquoi son langage brise la rationalité, emploie la métaphore ou l'exclamation étonnée et émerveillée. « La voici enfin, celle-ci, os de mes os, chair de ma chair » (Gn 2, 23). K. Barth commente : « Celui qui ne comprend pas cette exclamation rêve et fait de la théorie ; il ne sait pas de quoi il parle lorsqu'il parle de la femme. Il ferait mieux de se taire. Il n'en peut parler qu'avec incompetence. Tout ce qui est dit ensuite n'est que l'explication de ce pronom démonstratif¹¹. » Parler du désir érotique et de l'amour sera toujours une gageure et tout discours à son sujet (le nôtre aussi !) se révélera finalement plat et décevant.

Avec quelque lyrisme, le théologien orthodoxe P. Evdokimov constate également : « Depuis que l'homme existe, l'amour est cette éclatante évidence dont le contenu reste toutefois indicible : à la rigueur, on peut s'ingénier à dire *comment*, jamais, *pourquoi* ni *quoi*. Tout simplement, ils s'aimaient l'un l'autre... parce que c'était lui, parce que c'était elle. Aucun des grands penseurs ni des grands poètes n'a jamais trouvé la réponse à la question : qu'est-ce que l'amour ? Nous ne pouvons rien dire de sa naissance et, au sommet de son élévation, l'âme devient musique pure et arrête toute parole... Si une formule de l'amour était possible, on aurait trouvé la formule même de l'homme » (« Le sacerdoce conjugal », in *Le Mariage*, Tours, 1966, 82 s.). De même G. Crespy : « Dire : *Je t'aime*, c'est en quelque sorte convenir qu'on ne peut pas tout dire, et c'est pourquoi cette formule est à l'abri de l'usure. Elle a pour sens de *communiquer de l'incommunicable*. Elle dit que l'amour est un au-delà de lui-même, qu'il dépasse les possibilités du langage, bref, qu'il *transcende l'existence* » (*Sur la grâce du mariage*, 48 ; nous avons souligné).

Ici, il y a bien lieu de parler de « désordre amoureux » ! « L'amour est l'expérience d'un double égarement : extravagance de la sensualité

10. *Supra*, chap. IV, I « Polarité sexuelle et morale ».

11. *D.*, III/1, 41.3, 323.

distracte de sa finalité génitale ; faiblesse du sujet comme évincé de lui-même et de toute maîtrise. Désorientation et déchirure » (P. Bruckner, *Le Nouveau Désordre amoureux*, 124). Les auteurs font une remarquable analyse de la formule « je t'aime » (121 s.).

Ainsi pouvons-nous dire que le désir amoureux est l'instituant, ce par quoi tout va commencer. Bien qu'il agisse dans le cadre d'une éthique instituée qui fait du mariage un modèle, il est bien le langage de l'événement créateur, du désir irrationnel. « Or, le désir est par nature énergie libre, flux errant au cours capricieux et imprévisible : son investissement dans les institutions comporte un risque permanent de dénaturation, de perversion ou même de subversion de l'ordre institué », note encore J. Chevallier¹². Du point de vue de l'analyse généalogique, il y a bien antécédence de l'institution, mais celle-ci n'est en quelque sorte valorisée que par l'instituant. Du point de vue éthique, la prise de conscience du désir érotique instituant contribuera à donner du mariage une représentation plus ouverte et dynamique.

En affirmant que le désir d'amour est la valeur fondamentale du mariage, nous sommes de notre temps, c'est-à-dire que nous reproduisons un des présupposés de la sensibilité contemporaine, qui insiste sur la priorité de l'affectivité au détriment du juridique et de l'institutionnel. Ce fait est relativement nouveau dans l'histoire du mariage ainsi que dans la catéchèse chrétienne. En effet, dans la plupart des cultures extra-occidentales, ce n'est pas l'amour qui est dominant dans la constitution d'un couple, mais son aspect socio-économique, sa finalité procréatrice. Et lorsqu'on chante l'amour, c'est surtout hors mariage ! Ainsi, pendant des millénaires le mariage a pu exister sans couple. « Au risque de heurter une sensibilité façonnée par le christianisme, les études des ethnologues constatent que les systèmes de parenté fonctionnent indépendamment de l'existence du couple¹³. » Certes, on connaît cette remarquable parenthèse historique des XII^e et XIII^e siècles qui vit naître l'idéologie de l'amour courtois, qui exalte l'amour et le plaisir érotique hors institution matrimoniale. Mais il est

12. *Art. cit.*, 46.

13. M.O. MÉTRAL, art. « dialectique du mariage et du couple », *EU*, X, 520. col. 3.

vraisemblable qu'il fut plus souvent rêvé que vécu. Notons aussi que cette revalorisation de l'amour dans le couple était rendue possible à cette époque par l'émancipation socio-économique, mais aussi amoureuse de la femme. « Car les femmes ont cru être reines à l'époque de la *Fin Amor*, écrit E. Sullerot. Il n'est pour s'en rendre compte que de filtrer soigneusement le langage qu'elles emploient : pas une tournure passive, pas un tic de femme objet. Elles sont sujet, elles "donnent" le baiser d'amour, elles "ont" jouissance du corps de l'homme. Elles disent les premières le "je t'aime" qui signifie qu'elles ont fait leur choix¹⁴. » On sait qu'H. de Saint Victor défendit cette idée de la priorité de l'amour dans le couple, mais il ne fut pas suivi. L'idéologie contemporaine, qui prône l'amour hors mariage, la conjugalité sans institution, a donc un précédent historique important !

Quant aux textes ecclésiastiques officiels, ils *ne mentionnent pas l'amour* comme valeur constitutive du couple. Il faut attendre l'encyclique *Casti connubii* (1930) pour lui avoir accordé « une sorte de primauté de noblesse » dans le mariage¹⁵. La Constitution *Gaudium et Spes* (1965) met fin à ce silence et cette réserve en faisant de l'amour une valeur fondamentale du mariage¹⁶.

En accordant priorité au désir amoureux dans la formation du couple, nous énonçons une thèse qui constitue un *novum*, aussi bien pour l'histoire socio-culturelle générale du mariage que pour la catéchèse chrétienne. Ce n'est cependant pas une raison pour ne pas la défendre aujourd'hui car c'est pour *notre* temps que nous sommes appelés à réinterpréter l'institution du mariage.

Ainsi, tout en maintenant la précédence chronologique de l'institué sur l'instituant (de l'institution sur l'amour), nous

14. *Histoire et mythologie de l'amour*, 26 ; voir aussi 47-69.

15. N° 23. Un théologien catholique commente : « Toutefois, on est bien obligé de reconnaître que le mot apparaît rarement, comme si de lui-même, l'amour comportait une telle ambiguïté qu'il fallait toujours ou l'assortir d'une grâce sacramentelle, ou le renforter d'une loi morale », in *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution « Gaudium et Spes »*. Notes et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres, éd. Mame, 1968, 193.

16. N° 49 notamment. Cependant on décrypte aisément la persistance de l'ancien point de vue dans le texte lui-même qui apparaît bien comme un document de compromis. Voir parmi d'autres P. RÉMY, « Il vit que cela était bon ». *Sexualité, amour, mariage, célibat*, Paris, 1983, 51-54.

rappelons la priorité affective existentielle d'éros qui, pour nous aujourd'hui, fonde le couple et le mariage. C'est dire que l'institution ne garde sens que si elle conserve un rapport crédible, avouable, rationalisé peut-être — mais qu'importe — avec son instituant : l'amour, qu'il s'exprime sous forme de passion, de tendresse, d'amitié, de solidarité, de respect, de durée. Cette priorité accordée ici au désir amoureux polymorphe a pour nous une portée critique : elle désacralise et désécurise l'institution et oblige à interroger toujours à nouveau sur la justification de son existence. Nous avons montré ailleurs qu'elle mettait aussi en question une certaine notion ontologique de l'indissolubilité et de la fidélité-devoir¹⁷.

B) La loi d'incarnation

Dans notre critique de l'immédiateté et de la subjectivité — de l'actualisme théologique qui récuse la durée historique et les médiations —, nous avons souvent fait état de cette loi fondamentale de l'incarnation et de l'expressivité du sens. Nous la retrouvons ici à propos de la dialectique institué-instituant.

1. *L'intentionnalité de l'instituant*

Nous avons noté que l'instituant était de l'ordre de l'instant mais que pour prendre sens, il devait s'inscrire dans une continuité, devenir une sorte de relais dans une tradition psycho-sociale, culturelle, politique, religieuse. Ainsi en est-il de l'événement de la parole : elle prend corps dans des mots, une langue, une syntaxe, une écriture. Ainsi de la Parole de Dieu — l'instituant par excellence ! — qui advient à travers une Écriture. Ainsi de la révélation christologique qui s'incarne en Jésus de Nazareth. Ainsi du désir sexuel et amoureux qui s'exprime dans des gestes, des codes, des promesses qui disent l'épaisseur substantielle du temps et de l'histoire.

17. Cf. notre étude, *Ce qu'aimer veut dire*, chap. II « Les enjeux de la fidélité », 44-72.

A quoi servirait un surgissement, un instant, qui n'auraient pas de suite, une interpellation sans mémoire, une révélation sans signe qui l'atteste ?

Nous voulons dire que l'instituant ne peut demeurer clos sur lui-même et qu'il va être repris par un processus d'institutionnalisation. C'est en quelque sorte sa logique existentielle.

Précisons. L'événement instituant a une finalité sous peine de devenir insensé. Il cristallise et ramasse un sens qui est comme en suspens, en attente. Il va s'insérer dans une durée, devenir un maillon d'une tradition, même s'il a un caractère déviant. Le philosophe P. Thévenaz a bien dit cela : « Un sens surgit, un nœud se noue dans le fil du temps linéaire. L'écoulement des instants sans relief s'arrête ou plutôt s'organise autour de ce sens. Au lieu que les instants punctiformes s'égrènent et se poussent tour à tour dans le néant, la conscience s'éveille à la conscience d'une durée historique véritable... Elle se sent prise dans un présent épais, dans une durée. L'événement a fait surgir l'histoire comme une présence et une épaisseur de durée. L'histoire prend autour de ce centre ; elle prend une consistance qui en fait la réalité¹⁸. » Ainsi, le destin de cette dialectique institué-instituant est-il de produire toujours à nouveau de l'institutionnalisation !

Par ce détour réflexif nous retrouvons ce grand principe déjà évoqué, à savoir l'institutionnalité de l'existence¹⁹. Il y a donc continuité entre institué et instituant, instituant et institué, mais une continuité qui n'est ni répétition ni complaisance dans le même. Cette dialectique produit aussi un certain compromis entre la structure et l'événement, la tradition et la nouveauté, sans lequel il ne pourrait y avoir de vie sociale possible. Pour reprendre les termes de P. Ricœur, il s'agit de réfléchir « en termes de procès plutôt que de système, de structuration plutôt que de structure »²⁰. Ainsi, dans ce processus

18. « Événement et historicité », 128.

19. Nous reprenons plus loin ce point, chap. VIII, II.

20. *Le Conflit des interprétations*, 95. L'auteur propose le modèle « d'opération structurante » qu'il oppose à un « inventaire structuré » (92) ; il faut envisager le système comme acte et la structure comme événement. De même J. LADRIÈRE, fera la distinction entre l'ordre structural et événementiel en plaidant pour une compréhension événementielle de la structure. La théologie devrait « s'interroger elle-même sur sa propre possibilité comme discours de l'événement » (« Sur la notion de critère », *Concilium*, 175, 1982, 30).

d'institutionnalisation le conflit institué-instituant est pris en considération, puis assumé en une nouvelle synthèse enrichie des points de vue antagonistes. « Le mouvement qui s'est produit laisse, non seulement des blessures mal cicatrisées, mais encore des traces tangibles ; le tissu institutionnel n'a plus la même texture, la même coloration, la même configuration qu'auparavant²¹. » Ces considérations quelque peu formelles devraient nous aider à mieux comprendre la crise actuelle que traverse l'institution du mariage. En effet la pression de nouvelles valeurs instituanes n'est-elle pas en train de provoquer une autre compréhension (mouvement d'institutionnalisation) de l'union conjugale ?

2. *Le mariage, institutionnalisation de l'amour*

Nous avons déjà rappelé qu'en toute société le désir amoureux, contingent, subversif, imprévisible avait été capté dans un réseau serré de normes institutionnelles. Partout et toujours la loi est venue prendre en charge l'affectivité et les passions pour les canaliser, les orienter et les fixer. Passé le temps de la surprise, les provocations et les conduites libertaires, les résurgences cycliques d'amour libre sont rapidement récupérées par l'ordre socio-économique et l'idéologie dominante de l'époque et du lieu. Le « nouveau désordre amoureux » appelé par certains n'est finalement que la réorganisation plus ou moins subtile d'un nouvel équilibre²². L'homme, être relationnel et social, ne peut faire l'économie d'une morale instituée. Le cœur et la raison ne pourraient supporter un libertinage absolu.

Le désir amoureux, qui tend vers la cristallisation d'un couple, s'inscrit bien dans cette loi d'incarnation et d'institutionnalisation. Comme si l'amour ne pouvait demeurer clandestin. Sans même parler de l'enfant, en vertu de cet invincible mouvement de cristallisation que nous avons dit, le couple

21. J. CHEVALLIER, *art. cit.*, 60. Mais ce recyclage crée un climat d'incertitude. cf. M. AUTHIER, *op. cit.*, 106-107.

22. « L'individu qui se place volontairement hors de la société majoritaire s'insinue très vite dans un autre monde de règles différentes mais également strictes, aux sanctions souvent plus implacables en cas de manquement à la règle. » J. MOUSSEAU, *L'amour à refaire*, 280.

s'inscrit, le voulant ou non, dans une histoire, une tradition, une morale. Il aspire à être reconnu par la société. Ainsi, malgré le désir de préserver l'intimité de leurs sentiments, l'homme et la femme amoureux ne peuvent éviter longtemps d'entrer en institution. Le caractère événementiel et éminemment subjectif de leur relation, sa visée prophétique, voire eschatologique, sont en quelque sorte repris par le corps social. C'est pourquoi l'institution du mariage est encore et toujours le modèle institué de l'amour. On peut même dire paradoxalement qu'elle est maintenue et justifiée grâce à l'impossibilité dans laquelle se trouve le désir et la passion amoureuse de se suffire à eux-mêmes et de durer. On notera également que le désir de mettre un enfant *au monde* et ainsi de se perpétuer dans le temps expriment ce mouvement d'incarnation et d'institutionnalisation. Même si l'on admet aujourd'hui que la procréation n'est pas la finalité première du mariage, il n'en reste pas moins qu'avec l'enfant le couple entre en histoire sociale. « L'enfant, ou l'acceptation de sa venue, fait passer la tendresse de l'intérieur à l'extérieur : il oblige à dire tout fort l'amour, à s'engager dans le temps, dans la société », note M.-O. Métral²³. Le phénomène des couples informels ne dément pas cette visée institutionnelle. Quand ils persévèrent dans leur vie de couple, ils finissent le plus souvent par faire légaliser leur union. Le seuil de socialisation s'est simplement déplacé ; il ne se situe plus nécessairement au début de la vie commune, mais il est franchi plus tard. L'enquête démographique le confirme : malgré l'évolution des mœurs, la grande majorité des couples demande la sanction publique sur leur union, même si elle la considère comme une formalité. Le remariage des divorcés atteste également cette prégnance de l'institution²⁴.

Enfin, il faut mentionner l'importance des rites matrimoniaux, leur fonction d'intégration de l'amour érotique dans la société, leur effet thérapeutique d'équilibre et de santé pour le

23. Art. « mariage et couple », *EU*, X/523, col. 2. M. ORAISON estime que la potentialité de l'enfant « suffit à créer virtuellement la situation sociale proprement dite et à articuler le couple et la société existante dans laquelle il vit » (*Le Mystère humain de la sexualité*, Paris, 1966, 116 s.).

24. L. ROUSSEL, *Le Mariage dans la société française*, 273 ss. « Qui vient à divorcer s'empresse, dans la majorité des cas, de contracter, s'il le peut, une nouvelle union. » (168).

corps social. Ils amortissent en quelque sorte l'événement perturbateur (du moins en puissance) que peut constituer la création d'un nouveau couple. La promesse faite devant l'officier d'état civil remplit aussi cet office²⁵.

Ne relâchons pas la réflexion. Il se pourrait que ce mouvement irrépressible d'institutionnalisation signale en creux la précarité et l'échec du désir amoureux. C'est parce qu'il ne trouve pas son lieu en ce monde qu'il est repris et recyclé²⁶. En d'autres termes, nous retrouvons cette omniprésence de la loi et du devoir, ces marques objectives de l'humain, ce dispositif typique de normalisation et de moralisation.

Bien sûr, il faudra payer cher ce passage de l'esthétique à l'éthique, de l'amour à l'institution ! La négociation sociale du désir amoureux oblige en effet à quitter les hauts sommets de la passion et de l'exaltation romantiques. La retombée est parfois mortifiante et humiliante. De la montagne de la Transfiguration il faut inévitablement redescendre vers la plaine... L'image n'est pas gratuite. Elle signale un même processus en histoire spirituelle et théologique. Le dogme de l'incarnation ne s'inscrit-il pas en effet dans cette logique de l'expressivité et de l'institutionnalisation du sens ? Et la Bible et l'Église chrétienne ne sont-elles pas le résultat de ce mouvement d'humanisation du transcendant ? Selon le mot de H. Duméry, la foi ne peut se réduire à un cri²⁷.

Certes, nous savons que cette institutionnalisation du désir érotique et amoureux ne conduit pas nécessairement à un mariage réussi et sans remords. On pourra donc toujours faire le procès de l'institution conjugale. Mais il importait de rappeler ici à ceux qui la contestent, qu'elle leur colle littéralement à la peau et que tous nos sentiments et nos passions ne sont finalement que des cris déconstructeurs qui provoquent un perpétuel travail d'institutionnalisation, c'est-à-dire d'humanisation de l'amour.

25. « Le couple naît comme une sorte de corps étranger dans la société. Il la menace et l'"angoisse" tant qu'elle ne l'a pas digéré » (L.M. CHAUVET, « Le mariage, un sacrement pas comme les autres », 80).

26. Dans cette perspective, M. AUTHIER peut écrire : « L'institution naît et se développe grâce à l'échec de la prophétie » (*op. cit.*, 108).

27. *Le foi n'est pas un cri*, Paris, 1959. De même J.L. LEUBA, *L'Institution et l'événement*, 119.

C) L'acceptation de l'institution

Il ne suffit pas de mettre à jour le processus qui fait l'institution et la nourrit : institué-instituant-institutionnalisation, il faut encore que l'individu y consente. L'acceptation de l'institution constitue le troisième moment de sa généalogie.

1. La personne et l'institution

Nous avons rappelé qu'une objectivité nous précédait et que nous ne pouvions naître et vivre autre part que dans un monde déjà institué, non choisi. De ce point de vue, il faut dire que l'institution et l'individu sont des réalités indissociables, « unies symbiotiquement »²⁸. Il importe donc d'être au clair sur cette implication. Il y a donc « dans le même temps, présence des individus dans les formes instituées et présence des institutions au cœur du psychisme individuel »²⁹. Notre attitude à l'égard des institutions va donc dépendre en grande partie de notre vécu institutionnel, c'est-à-dire de notre rapport à la loi — souvent symbolisé par l'autorité parentale, ou encore notre idée de Dieu. Comment l'avons-nous assumé : sur le mode du rejet ou de l'acceptation ?

Il faut bien comprendre que cette symbiose entre l'institution et la personne passe par la censure du désir. Car une des fonctions essentielles de l'institution consiste justement à socialiser et à moraliser nos pulsions et nos désirs qui sont par définition asociaux, irrationnels et subversifs³⁰. Or, il est possible d'avoir différentes réactions face à l'institution ainsi décrite : je puis la refuser, voire la transgresser, elle et les valeurs fondamentales qu'elle sous-tend ; je peux faire semblant de

28. J. CHEVALLIER, art. cit., 23.

29. *Ibid.*, *ibid.*

30. « Cette normalisation négative, par voie d'interdictions et de prohibitions, est à la base de toute organisation sociale : aucune société, aucune institution ne peut exister et survivre sans imposer le refoulement des pulsions instinctuelles. Le "grand œuvre" de l'institution, c'est la "résorption du désir", ou du moins l'exclusion de certains types d'investissements » (*Ibid.*, *ibid.*, 25). Sur la maturation du désir, la nécessité de travailler sur lui afin de dissiper son coefficient d'idéalisation narcissique, cf. J.C. SAGNE, *Conflit, changement, conversion. Vers une éthique de la réciprocité*, Paris, 1974.

l'accepter, chercher à la contourner, à la détourner de son objectif ; je peux la subir par passivité, inconscience ou résignation ; je peux enfin la considérer comme positive, bénéfique pour moi. Elle ne m'est plus extérieure, elle est intériorisée. C'est-à-dire que j'accepte que mes désirs soient limités et censurés en vue d'un bien supérieur. Je fais ici l'expérience que l'obstacle crée la valeur, l'interdit la civilisation, le surmoi la vie sociale. On voit donc que, le voulant ou non, consciemment ou non, l'institution est bien présente au cœur même de notre vie et de la subjectivité de tout homme.

Il est clair qu'une institution fonctionne, est bonne et légitime lorsqu'elle trouve le consentement de l'individu. J. Nabert le souligne opportunément : « Nulle institution n'est durable qui n'a pas le souci d'approprier l'ordre qu'elle instaure au désir, au vouloir véritable de l'individu, dans le même temps qu'elle soumet le penchant naturel à sa loi... L'institution a pour mission d'y travailler et de ne demander obéissance que pour favoriser, au-delà de l'institution, un libre accord du penchant pur et des penchants naturels, où ceux-ci, loin d'avilir et d'appauvrir le premier, lui communiquent leur force. Si l'institution y échoue, si elle méconnaît le rapport qu'elle soutient avec les instincts, ou si elle n'en tient compte que pour les contraindre, elle provoque une revanche qu'ils essaieront de prendre sur elle...³¹. » Qu'est-ce à dire sinon que le sujet doit pouvoir admettre non seulement cette symbiose mais encore ce rapport positif entre la censure institutionnelle et le désir, le devoir et la liberté³². Sans ce consentement réfléchi, cette complicité heureuse, sans cette implication et cette participation personnelle, l'institution devient aliénante et néfaste. Dans ce cas, il faut alors essayer de comprendre ce qui ne joue plus, laisser advenir de nouvelles pressions instituant (contestations, subversions peut-être), favoriser une nouvelle institutionnalisation jusqu'au moment où nous pouvons à nouveau nous sentir bien en elle.

On aime à relever aujourd'hui le caractère répressif et censurant de l'institution. Certes, il existe de mauvaises institutions,

31. *Éléments pour une éthique*, 142.

32. Sur cette dialectique, voir notre étude *Ce qu'aimer veut dire*, 132 ss.

mais ce sont alors telles institutions particulières qui sont mises en cause et non la nécessité et la légitimité de leur fonction. Cette distinction, souvent omise, est décisive.

Dans l'analyse du processus qui fait advenir et justifier une institution, nous avons souligné ici le moment de l'acceptation, c'est-à-dire du rapport nécessaire et positif qu'elle doit entretenir avec l'individu. Consentir à l'institution, c'est parier qu'elle soutient et oriente nos désirs profonds et qu'en ce sens elle n'est pas l'ennemie de l'homme, mais son éducatrice.

Entrer en institution, c'est entrer en humanité, c'est accepter de collaborer à l'histoire qui se fait, assurer une certaine continuité à l'aventure humaine. En consentant à son principe, le sujet reconnaît que d'autres ont vécu et réfléchi avant lui, proposant des valeurs et des normes qui constituent son sol nourricier³³. L'institution apparaît ainsi comme un relais médiateur qui évite l'enlèvement dans un passé statique, l'errance dans un présent en miettes et l'évasion dans un avenir utopique. L'institution dit l'épaisseur et la réalité de notre condition.

Certes, ce consentement ne sera ni aveugle ni résigné, mais critique et actif. Et s'il est toujours possible de contester la forme et le contenu de telle institution, c'est encore un hommage qu'on rend à sa positivité. Dans son refus de toute institution, l'anarchisme constitue une position extrême qui peut être exceptionnellement prophétique, mais qui est, à moyen et long terme, humainement insensée.

2. *Pour un amour responsable*

Entrer dans l'institution du mariage, c'est assumer la dimension humaine, donc institutionnelle de l'amour. Toutes nos réflexions précédentes ont préparé cette affirmation. En récusant à la fois les pôles réducteurs des morales objective et subjective, nous avons proposé le concept d'éthique existentielle, qui équivalait pour nous à une morale de la responsabilité,

33. « L'existence ne devient un soi — humain et adulte — qu'en s'appropriant ce sens qui réside d'abord "dehors" dans des œuvres, des institutions, des monuments de culture où la vie de l'esprit est objectivée » (P. RICŒUR. « Existence et herméneutique », in *Le Conflit des interprétations*, 26).

c'est-à-dire qui prend en compte l'existence tout entière. En dénonçant d'emblée les fallacieuses oppositions entre la loi et l'amour, le devoir et le plaisir, la durée et l'instant, nous indiquions aussi que les deux termes de l'alternative étaient à envisager en corrélation mutuelle critique. La loi, les contraintes, les normes ne signalent-elles pas que nous vivons dans un monde habité par d'autres? Quant à la liberté, nous avons conclu qu'elle ne prenait sens qu'engagée dans l'intersubjectivité, bref, que sa forme éthique était la responsabilité.

Enfin, notre analyse de la vie de l'institution conduisait aux mêmes conclusions : nous ne pouvons vivre hors institution ni agir comme si elles n'existaient pas. Nous les portons en nous. En tout cela, même sans la nommer, la figure du couple institué, du mariage, était omniprésente.

Mais alors, pourquoi ce procès constant contre l'institution du mariage, cette répugnance à associer les valeurs d'obligation et de limite à l'amour, cette nostalgie sans cesse ravivée par la fascination des mythes anticonjugaux³⁴? Vraisemblablement à cause de ce rêve indéracinable d'immédiateté, de transparence, de bonheur paradisiaques. Nous avons suffisamment insisté sur cette perversion docète et régressive pour qu'il soit nécessaire d'y revenir encore. Bien sûr, comme toutes les autres institutions, celle du mariage peut devenir oppressante lorsqu'elle maintient par exemple la fiction d'un amour qui en réalité est mort (mais comment en poser sûrement le diagnostic?). Et si elle peut parfois amortir les crises conjugales, permettre la reprise d'un second souffle, nous savons qu'en elle-même l'institution n'est pas créatrice d'amour. Cependant, nous pensons, jusqu'à plus ample informé, qu'il faut continuer à défendre l'institution du mariage. Car en réalité, c'est contre une représentation objectivante et sacralisée de l'institution que la modernité a surtout réagi. « Un combat était à mener contre cette mentalité qui s'obstinait à ne voir dans le mariage qu'un bien objectif, qu'il fallait mettre en ordre par voie juridique, qui avait besoin d'être conservé de l'extérieur par des lois et des prescriptions ». écrit le théologien W. Breuning³⁵. Mais aujourd'hui, la critique de l'institution étant assez bien réalisée, il devrait être

34. D. de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, Livre IV, 257 ss.

35. « Discussions sur le divorce en Allemagne », 78.

possible d'envisager une réflexion plus sereine sur sa *signification*. Ce que nous avons tenté de faire en la fondant dans l'existence humaine et en explicitant le processus qui la fait advenir. Nous pouvons et devons accepter l'institution du mariage avec reconnaissance et sans mauvaise conscience.

L'amour est non seulement recueilli et officialisé par une institution, il est encore porté et protégé par elle. Elle lui offre un lieu stable pour qu'il puisse mûrir et devenir si possible un élément structurant du couple et de la société. Quelle conclusion avons-nous obtenue à l'issue de cette brève analyse de la généalogie de l'institution ? Le rappel qu'elle est en constant processus de vie. La tradition éthique a trop souvent véhiculé une notion statique et fermée de l'institution du mariage, ce trait s'étant encore aggravé par sa sacramentalisation. Certes, le mariage demeure une institution fondamentale de l'humanité, mais elle n'est pas une totalité achevée, une norme objective fixe et fixée une fois pour toutes. Elle est au contraire une « totalité tournante », une pratique. Nous avons en quelque sorte démasqué le piège d'une fausse objectivité — ce qui est la définition même de l'idéologie — et mis en évidence son caractère dialectique et évolutif. Nous avons pris l'institué comme point de départ de l'analyse, c'est-à-dire cette image du mariage que nous trouvons en naissant et qui conditionne notre compréhension et notre pratique de l'amour. Nous avons ensuite noté que le phénomène social mariage était, comme toute institution, travaillé par des forces instituanes centrifuges, déviantes, contestatrices que sont les pulsions instinctuelles, le désir sexuel et amoureux. Elles ont été généralement marginalisées, récupérées ou condamnées par la morale profane et chrétienne. Mais elles n'ont pas laissé indemne l'institution du mariage elle-même car elles provoquaient insensiblement un mouvement irrépressible de réinstitutionnalisation qui intégrait l'évolution des connaissances, des représentations et des pratiques éthiques. Ce mouvement ne s'arrête pas. C'est la chance de la morale, de l'amour et du mariage.

Lorsque nous parlons de l'institution conjugale, il convient donc de ne pas dissocier ces trois moments constitutifs de sa vie et de sa légitimité. Selon les temps et les lieux, on insistera plus particulièrement sur l'irruption et la contingence de l'événement passionnel, sur la socialisation du sentiment ou sur l'affirmation de la responsabilité amoureuse (face notamment

aux durcissements anarchistes ou institutionnels). Nous estimons que cette prise de conscience de la généalogie dynamique de l'institution du mariage peut nous aider à mieux l'apprécier et la vivre.

II. L'INSTITUTIONNALITÉ DE L'EXISTENCE

Nous poursuivons notre défense de l'institution du mariage. Nous avons mis en évidence son caractère inachevé : elle est constamment travaillée par des forces instituantes qui produisent du nouvel institué ! Nous avons rappelé combien elle était partie prenante de l'existence profonde de l'homme, puisqu'elle existe et se justifie en fonction de son désir (elle le fait vivre en le censurant). Nous ajoutons ici une autre dimension à l'analyse en étayant la thèse de l'institutionnalité de l'existence (A), en attestant sa légitimité en régime chrétien (B), mais en ne cachant pas non plus sa relativité (C).

A) L'existence humaine est institutionnelle

1) *L'institution, marque de l'humain*

En étudiant la généalogie de l'institution, nous avons compris qu'elle était mouvement et dynamique historique. On pourrait la décrire comme une spirale ouverte aux deux extrémités : nous ne pouvons saisir objectivement la naissance d'une institution et nous ne savons pas comment elle évoluera demain. Nous percevons son sens et sa fonction en suivant son développement au cours des siècles, mais nous ne pouvons pas arrêter sa définition. La raison de cette non-maîtrise tient au fait qu'elle exprime la vie, le condensé d'une sagesse, plus encore : l'existence humaine elle-même. Or, celle-ci est toujours en processus de transformation. Nous avons certainement ici une des raisons fondamentales de la relativité essentielle des institutions. Ajoutons encore que l'homme qui réfléchit sur l'institution — nous-même ici — est déjà et toujours pris en elle.

Cependant, l'esprit humain doit chercher à comprendre. Pourquoi des institutions, à quoi servent-elles, sont-elles vraiment nécessaires, utiles à l'homme ? Traduisent-elles un ordre naturel, un « ordre de création », ou sont-elles au contraire artificielles et contingentes ? Les philosophes en ont discuté et le débat est toujours ouvert³⁶. Jusqu'à plus ample informé, nous reprenons les thèses de l'école institutionnelle allemande qui fonde l'origine et la nécessité de l'institution dans la fragilité de la vie humaine³⁷. Alors que l'animal est protégé dès sa naissance par la sûreté et l'automatisme de ses instincts, l'homme naît inachevé. Il a certes aussi une vie instinctive, mais elle est réduite. La dotation d'un pouvoir réflexif — qui pourrait être une spécificité de l'homme par rapport à l'animal — doit pallier ce manque et lui permettre de construire un système protecteur et régulateur : ce sont les institutions. « C'est en celles-ci que sa visée biologique et sociale trouve la sécurité que les animaux ont par instinct. Les institutions sont des modes établies de faire, de penser et de voir³⁸. » C'est un premier point.

On dira ensuite que les institutions médiatisent et orientent les pulsions et les désirs de l'homme en faisant intervenir la raison et la conscience morale. Il convient de citer ici J. Nabet : « C'est parce qu'elle a sa fin au-delà d'elle-même que l'institution acquiert toute sa portée dans le temps même qu'elle paraît se rendre inutile. La discipline qu'elle exerce, en aidant à une conversion de l'instinct, adapte celui-ci à une destination plus haute que sa destination immédiate et le mêle intimement aux mouvements les plus délicats de la communication des âmes... L'institution, non moins que le devoir, favorise cette conversion de l'instinct, et ses chances de succès s'accroissent en proportion de l'attention qu'elle apporte à ne limiter l'expansion du penchant naturel qu'en vue de libérer l'aspiration qu'il véhicule... L'institution favorise cette conversion en instaurant une régulation qui répond à celle que se donnerait elle-même une tendance pleinement informée de soi. Tutrice de la tendance, elle ne la redresse que pour lui permettre de s'orienter

36. F. BOURRICAUD, art. « institution », *EU*, vol. VIII, 1062-1065.

37. Le maître à penser fut ici A. GEHLEN, « Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt », Frankfurt, 1962 (7^e éd.). M. BERGMANN expose ses thèses in « L'institution », *VC*, 80/1966, 42-65.

38. M. BERGMANN, « Institution en théologie protestante », 386.

librement dans le sens de son plus profond désir³⁹. Cette reprise de la vie par des institutions lui confère une dimension culturelle. Par les institutions, l'homme remanie le biologique et le fait accéder au stade proprement humain⁴⁰. Dans cette perspective, on peut dire que les institutions non seulement constituent un cadre social d'existence et de coexistence, mais qu'elles expriment aussi l'homme lui-même dans sa dimension et son projet spécifiquement humains⁴¹. Certes, tout n'est pas institutionnalisable. Qu'on pense, par exemple, au désir érotique, à l'imprévisible des rencontres, à l'ambivalence des jugements, à tout ce qui implique l'idée de réciprocité, aux réactions conflictuelles, aux libres créations de l'esprit, à l'amour. Mais il n'en demeure pas moins que l'homme ne peut vivre sans institutions. C'est pourquoi nous pouvons légitimement parler d'institutionnalité de l'existence.

2. Définitions et fonctions des institutions

Bien qu'il faille partir de l'institué pour découvrir la substance et la vie de l'institution (instituant, institutionnalité), nous nous sommes refusé à en donner une définition exhaustive a priori. Car c'est en cours d'analyse que se dégage progressivement ses caractères fondamentaux. Nous avons opté pour une définition dialectique de l'institution. Elle n'est donc pas d'abord pour nous un système social immuable et statique, mais un mouvement évolutif de construction et de déconstruction.

39. *Éléments pour une éthique*, 346 et 144.

40. C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, 30, 56, 606; — H. SCHELSKY, *Sociologie de la sexualité*, 16, 85, 108 ss. Le problème du passage de la nature à la culture est discuté. Existe-t-il une « nature humaine » qui ne soit déjà culturelle? Cf. *supra*, chap. III, I B « Ambiguïté de la notion de nature. » Ce questionnement ne peut d'ailleurs que renforcer la thèse de l'institutionnalité de l'existence humaine.

41. Les institutions expriment l'être de l'homme « dans sa socialité, dans la richesse de ses virtualités personnelles, dans sa continuité... Refuser de s'instituer, sous tel ou tel aspect de son être, c'est refuser d'être en plénitude et en profondeur », R. THÉRY, art. « institutions » in encyclopédie *Catholicisme aujourd'hui*, Paris, 1962, col. 1796 s. Le rapport de la conférence Foi et Institution de Montréal (1963) souligne ce point : les institutions ne sont pas seulement des moyens, mais elles expriment souvent la vraie nature de l'homme (« L'institutionnalisme », *VC*, 67/1963, 317). Certains anthropologues les appelleront des « postulats fonctionnels de la culture » (318).

Ceci dit, nous pouvons maintenant esquisser quelques caractéristiques de l'institution⁴². Ainsi, d'après le *Dictionnaire de morale*, « les institutions ne sont pas un système rigide qui ne déterminerait que d'une manière fonctionnelle les relations entre individus et entre groupes sociaux, et les rapports de ceux-ci à la société et à l'État »⁴³. Elles sont constamment en tension avec la liberté individuelle, ce qui provoque une nécessaire réflexion critique sur leur légitimité historique et circonstancielle. Ce questionnement peut conduire jusqu'à une opposition, qui provoquera une crise, d'où sortira une réinterprétation ou une modification de cette institution. L'institution apparaît donc bien comme une structure de compromis arbitrant des rapports souvent antinomiques ou contradictoires entre la personne et la société, ou entre intérêts sociaux opposés.

Ce caractère dynamique étant rappelé et souligné, il faut dire que les institutions ont une visée nettement anti-individualiste puisqu'elles ont pour fonction essentielle de rendre possible et vivable la vie en société humaine. Elles le font par tout un cadrage de règles et de normes de contrôle. En ce sens, elles constituent bien une limite à notre subjectivité. Elles rappellent la présence d'une extériorité, d'un « dehors » qui contraint et qui doit être pris en compte pour l'élaboration d'un sens. L'institution, écrit M. Buber, c'est « la région où l'on séjourne pour toutes sortes de raisons, dans laquelle on travaille, on négocie, on influence, ... on respire, on prêche ; c'est l'édifice à peu près ordonné et approximativement correct, à l'intérieur duquel se déroule... le cours des événements »⁴⁴.

Les institutions sont liées à la temporalité de l'existence ; elles permettent et assurent durée et continuité. Pas de morales, ni de religions, ni de contrats, ni de critères de jugement sans institutions ! Lien entre le passé et l'avenir, elles disent « la stabilité de quelque chose qui demeure semblable à travers l'incessant renouvellement des êtres et des états de conscience »⁴⁵.

42. Sur le concept d'institution et les théories institutionnelles, cf. M. BERGMANN, « L'institution » art. cit., 48 ss.

43. Éditée par O. Höffe. Édit. française adaptée et augmentée sous la direction de Ph. Secrétan, Fribourg, 1983, art. « institutions », 105.

44. *Je et Tu*, Paris, 1983, 71.

45. R. THÉRY, art. cit., 1794.

Les institutions ont un caractère conservateur : elles canalisent les pressions instituantes⁴⁶. Bref, elles expriment une certaine censure temporaire sur certaines connaissances, valeurs et normes fondamentales. Elles ont un effet incontestable de moralisation et de neutralisation. Dans cette perspective, elles adoptent assez facilement une visée idéologique, unitaire et totalitaire justicier. Au nom de l'ordre moral, de la sécurité de l'État, de la défense de valeurs dites traditionnelles, de l'unité de l'Église, etc. Cette tactique idéologique a souvent été mise en œuvre, notamment pour accréditer une idée fusionnelle du couple et une représentation statique du mariage⁴⁷.

Les institutions sont transitoires, provisoires, soumises à révision. Ni l'État ni l'Église ne doivent les absolutiser ou les sacraliser. C'est pourquoi aussi le procès de l'institution sera toujours à faire.

Ainsi l'institution s'organise autour des idées-forces suivantes : elle est la marque spécifique de l'humain (sociabilité, culture, raison, organisation), elle assure durée et continuité, confère une objectivité à la vie humaine (au moins pour un espace et un temps donnés), elle est par définition conservatrice et anti-individualiste. Tout en vivant de l'assentiment de l'homme, elle le contraint aussi par des sanctions juridiques. Ainsi également pour l'institution du mariage. Nous ne pouvons sérieusement en parler qu'en faisant ce détour réflexif sur l'institutionnalité de l'existence et la fonction des institutions.

En un temps qui voit une forte tendance anti-institutionnelle, il convenait de rappeler et d'étayer cette donnée existentielle. Notre statut d'homme nous convie à vivre notre subjectivité, notre liberté, mais aussi nos contradictions en institutions !

B) Foi et institution

Si l'existence humaine est institutionnelle, si l'homme ne peut se passer d'institutions pour subsister et coexister, alors la foi chrétienne, qui habite l'homme tout entier, ne saurait en

46. J. CHEVALLIER, « L'analyse institutionnelle », 48.

47. Nous renvoyons à notre étude *Ce qu'aimer veut dire*, 30 ss.

principe les rejeter. La foi ne change ni ne supprime les conditions nécessaires d'existence (existenciaux), mais elle agit sur leur concrétisation, leur usage et leur stratégie. Face au procès que beaucoup de chrétiens font aux institutions (dont l'Église), il n'est pas inutile de rappeler quelles furent les attitudes de Jésus et des premières communautés face aux institutions de leur temps⁴⁸.

1. *Jésus et les institutions de son temps*

On sait que la figure de Jésus a pu être invoquée pour justifier un bon nombre de causes humaines couvrant un éventail allant du conservatisme à la révolution⁴⁹. Cette possibilité de légitimations diverses tient au fait que le paradoxe de l'événement-Jésus peut servir de support aux désirs fondamentaux de l'imagination humaine. « Jésus apparaît comme une figure étonnamment disponible à tous les rêves, même les plus contradictoires, et pas seulement pour les chrétiens⁵⁰. » Ces différentes compréhensions de Jésus sont déterminées par des contextes de crise : désir d'ordre ou de changement, de protection ou de libération. Jésus, porte-flambeau des rebelles et des hérétiques, des socialistes et des communistes, des courants de droite, mais aussi des non-violents, des mystiques et des utopistes !

Cette étonnante plasticité de la personne de Jésus peut d'ailleurs trouver son fondement dans les titres christologiques du Nouveau Testament lui-même : Fils de l'homme, Messie, serviteur, Seigneur, prophète, etc., qui ont leur préhistoire dans l'Ancien Testament. Le croyant pourra donc prendre appui sur l'une ou l'autre de ces représentations symboliques — comme le firent aussi les acteurs des témoignages bibliques — selon les expériences qu'il est en train de vivre : situation de paix ou de persécution, de bonheur ou de souffrance.

Cette appropriation plurielle de la figure de Jésus, qui correspond à la stratégie des désirs de l'homme, comporte pour

48. Parmi d'autres, on consultera : J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967 ; — Ch. MUNIER, *Église et cité*, t. II, vol. III de *L'Église dans l'Empire romain (II^e-III^e siècles)*, Paris, 1979.

49. Ph. RÉGEARD, *Jésus a tant de visages. L'imagination dans l'expérience de la foi*, Paris, 1980.

50. ID., *ibid.*, 40.

nous une signification théologique importante : la pluralité de fait des christologies, les multiples usages qu'en ont fait le christianisme et les idéologies, atteste l'impossibilité d'annexer Jésus-Christ pour défendre des causes humaines ; le caractère énigmatique, parabolique et symbolique de ses conduites et de ses discours interdit de le bloquer sur un seul versant de notre imaginaire. Jésus est vraiment l'homme libre, bien plus, il est le libérateur du totalitarisme des désirs⁵¹.

Ainsi, il n'est pas possible de se référer à Jésus pour justifier une position pro- ou anti-institutionnelle de principe. Il en va de même pour son attitude à l'égard de la loi et de la morale : c'est à la fois oui et non, selon les situations et les interlocuteurs. « Jésus n'est ni un réformateur moral, ni un révolutionnaire social, pas plus qu'il n'a été un ascète hostile au monde, même s'il a personnellement renoncé au mariage et à la propriété », écrit H.-D. Wendland⁵². Sur la base des témoignages néotestamentaires — qui sont, rappelons-le, déjà des interprétations —, il est possible de parler à la fois du conservatisme et de l'attitude révolutionnaire de Jésus⁵³. Ainsi Jésus estime que le Temple est bien la maison de son Père, il n'abolit pas la loi, il reste avec sa famille, il n'a pas essayé de modifier les conditions économiques et politiques de son peuple, il ne s'est pas révolté contre les Romains et n'a pas interdit le port des armes. Il « admet l'existence et la valeur de beaucoup de choses dont on estime qu'il aurait dû les contester et les abolir en principe et en pratique, et qui, par la suite, ont été en grande partie dépassées par la communauté dans laquelle les Évangiles sont nés »⁵⁴. Mais ce conservatisme tranquille ne l'a pas empêché de prendre parti pour les petits et les pauvres, de désabsolutiser l'autorité de Pilate (Jn 18, 36 s.), l'ordre économique (Lc 12, 13 ss) et l'institution religieuse (Mc 2, 27). Il problématise les liens familiaux en les subordonnant à son appel (Mc 13, 12 ; Lc 14, 20 ss ; Mt 22, 30), il oppose la gratuité de l'amour de Dieu à une notion

51. *Supra*, chap. V, II, A « Jésus Christ, créateur et libérateur de la liberté. »

52. *Éthique du NT*, 35. L'auteur ajoute que tous ces problèmes sont « en dehors de sa vocation ».

53. K. BARTH parle d'un « conservatisme modéré et détendu » (D., IV/2^e, 64.3, 183). L'auteur développe tout cela dès les p. 181 ss de la *Dogmatique* ; voir aussi O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, 1970.

54. K. BARTH, 183.

éthico-puritaine de l'efficacité (Lc 7, 36 ss.; 10, 38; Mt 20, 1 ss), il réinterprète le mariage légal en renvoyant à l'intention originelle du Créateur (Mt 19, 8)⁵⁵.

Ainsi, il apparaît bien qu'il n'est pas possible de systématiser les pratiques et les enseignements de Jésus ni de couper son nom en deux : Jésus, sa solidarité humaine ; et Christ, le représentant critique de Dieu dans le monde. Mais liberté souveraine à nulle autre pareille, qui provoque une crise des institutions et appelle à leur conversion. Non pas indifférence ou résignation, mais désacralisation et relativisation, y compris l'institution conjugale et familiale.

2. Les premiers chrétiens

Les premiers chrétiens et le christianisme ultérieur vont jouer de cette ambivalence repérée dans les pratiques de Jésus et présente dans l'enseignement néotestamentaire. « L'Église ancienne n'a pas cherché à briser les cadres sociaux, culturels, politiques, façonnés par l'histoire et inscrits dans les mœurs, écrit Ch. Munier. Elle a accepté les structures sociales du monde antique, notamment l'esclavage, mais cette acceptation des inégalités sociale ne signifie pas, de sa part, résignation passive ni tolérance complice⁵⁶. » S'il est incontestable que la foi chrétienne a fortement contribué à orienter et à transformer les mœurs, elle a en fait supprimé très peu d'institutions existantes. Comme leur Maître, les premiers chrétiens n'eurent pas une position principielle négative à l'égard des institutions de leur temps. On a même pu parler du conformisme et de la morale « bourgeoise » de la première Église⁵⁷. Attitude d'autant plus surprenante que ces chrétiens auraient eu de bonnes raisons

55. K. Barth remarque encore que Jésus semble ignorer les institutions : « Tout ce qu'on parvient à mesurer, c'est la souveraineté avec laquelle il les a attaquées précisément en n'en tenant pas compte » (187). Sur le retentissement de l'événement Jésus dans la société juive, cf. E. MORIN, *L'Événement Jésus dans les structures de la société juive*, Paris, 1978.

56. *Op. cit.*, 74.

57. O. CULLMANN, « Le christianisme primitif et la civilisation », *VC*, 18/1951 ; — H. von CAMPENHAUSEN, *Die « Christen und das bürgerliche Leben nach den Aussagen des Neuen Testaments »*, *op. cit.* ; — W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote*, 195 ss ; — W.G. KÜMMEL, art. « Sittlichkeit », *RGG*, VI, 78 ; — H.-D. WENDLAND, *Éthique du NT*, 76, 82, 88, 101, 112 ss.

de devenir des révolutionnaires : la croyance en la proximité de la parousie, la conscience de leur spécificité face au monde païen, le radicalisme de certaines paroles de Jésus, les exhortations pauliniennes à marcher selon l'Esprit et à vivre en hommes libérés par le Christ. Or, ce ne fut pas le cas⁵⁸. Nous voyons plutôt que le Nouveau Testament invite en maints endroits à se conduire avec la dignité et l'honorabilité *qui convient*, même en ces temps eschatologiques⁵⁹. K. Barth pourra commenter ainsi le texte classique de Ph 4, 8 (tout ce qu'il y a de vrai, tout ce qui est noble, juste, pur, digne d'être aimé, d'être honoré, ce qui s'appelle vertu, ce qui mérite l'éloge, tout cela, portez-le à votre actif) : « L'univers de la morale subsiste tout entier, aussi bien que l'univers naturel... L'évangile ne le renverse pas, il ne le modifie pas ni ne lui ajoute quelque chose. Le monde sait fort bien ce qui est bon. Les chrétiens doivent le savoir eux aussi, non pas moins bien que le monde, mais mieux que lui : telle est certainement la pensée de l'apôtre... Le christianisme n'est pas une éthique, n'a pas une éthique particulière. Le chrétien peut ne prendre en considération que ce que tous doivent prendre en considération⁶⁰. » Quant à G. Bornkamm, il souligne bien l'ambiguïté des parénèses de l'apôtre Paul : « Il en résulte le fait, apparemment contradictoire, que les directives pauliniennes sont à la fois eschatologiques et fondées sur ce qui est et reste valable dans le monde. L'un et l'autre de ces enracinements déterminent les rapports du chrétien avec le monde⁶¹. » La liberté chrétienne et le caractère charismatique de la proclamation évangélique se manifesteront paradoxalement par la reconnaissance des valeurs culturelles ambiantes et par un conformisme éthique. « Paul, aussi bien que Pierre, ne fait aucune difficulté pour recourir à ces listes de valeurs que l'éthique païenne avait élaborées... Ces valeurs, l'homme les connaissait

58. O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*.

59. P. ex. in Rm 13, 13. D'après O. MICHEL, *ad loc*, Paul pense à une discipline bourgeoise qui évite le scandale pour ceux de l'extérieur (*Der Brief an die Römer*, Meyers Kom. Göttingen, 1955). Même avis chez H. GREEVEN, a11. « euschmôn », *Kittel WB*, 11, 769.

60. *Commentaire de l'épître aux Philippiens* (sans date), 122 s.

61. *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, 282. C'est en ce sens que H. CONZELMANN définira la bourgeoisie : *Die Bürgerlichkeit ist der Vollzug des eschatologischen Verhältnisses zum Welt* (La bourgeoisie est la ratification du rapport eschatologique au monde) [*Der Brief an die Kolosser*, NTD, Göttingen, 1968, 153].

depuis toujours, mais cette connaissance ne suffisait pas pour lui permettre de les accomplir... Le christianisme n'inventent pas de valeurs nouvelles», écrit R. Mehl⁶².

Quant aux Pastorales, elles inaugureront ce qu'on appellera ultérieurement le christianisme bourgeois, caractérisé par le devoir de « mener une vie paisible et tranquille en toute piété et honnêteté »⁶³. La grâce de Dieu n'est plus présentée comme un événement bouleversant : elle enseigne à renoncer à l'impiété et aux désirs de ce monde (Tite 2, 11), à pratiquer une religion riche en bonnes œuvres (1 Tm 2, 10). « La frontière avec le "monde" est donc tracée surtout au moyen de notions morales », commente H.-D. Wendland⁶⁴. S'agissant de la famille, on ne trouve plus ces exhortations qui invitaient à rompre les liens familiaux lorsqu'ils entraient en concurrence avec la décision pour Dieu. « En termes tranchants, Dieu est devenu le conservateur et le protecteur de la famille, prenant ainsi la place des dieux lares païens... L'universalisme et le patriarcat chrétien se donnent ici la main de façon curieuse⁶⁵. » Bref, « l'éthique des Pastorales aime la voie moyenne... C'est une éthique raisonnable en même temps que praticable qui se tient à égale distance du libertinisme de l'époque et de l'ascétisme »⁶⁶. Nous avons insisté à dessein, car certains piétistes puristes oublient trop souvent que ces parénèses sont aussi dans la Bible.

Certes, cette éthique du compromis a ses dangers, par exemple l'adaptation aux valeurs du monde, la disparition de l'interpellation eschatologique, la confusion entre l'Église et le monde. Mais elle a aussi une intention positive : maintenir un ordre pratique dans les communautés naissantes. L'Église et l'éthique chrétiennes ne peuvent éviter ce chemin de crête côtoyant les deux versants du radicalisme et de l'incarnation de l'Évangile⁶⁷.

62. *De l'autorité des valeurs*, 242. — Nous avons donné plus haut l'exemple de la réception des « règlements de maison », chap. III, II, C.

63. 1 Tm 2, 2. Théologiquement, la morale bourgeoise donne priorité à la loi et non à la grâce. Être chrétien, c'est obéir aux lois, aux autorités, c'est faire ce qui est convenable, se conformer à l'ordre établi considéré souvent comme l'expression de la volonté divine. Tout ceci n'est pas nécessairement défendu et négatif, mais l'Évangile exige davantage que ce conformisme : l'obéissance de la foi.

64. *Éthique du NT*, 113.

65. *Ibid.*, 115.

66. *Ibid.*, 114.

67. U. DUCHROW, « L'Église entre l'adaptation à la société et l'imitation du Christ », in *RTP*, 112/1980, 253-270. On notera que nos références émanent

Elles doivent constamment maintenir leur identité entre les deux balises pauliniennes : se faire tout à tous et ne pas se conformer au monde qui passe (1 Co 9, 22 ; Rm 12, 2).

C) Réflexions théologiques sur l'Institution

En présentant la thèse de l'institutionnalité de l'existence, nous avons rappelé que les institutions exprimaient le spécifique humain de l'homme, son statut d'être relationnel et solidaire. C'est pourquoi la question n'est pas tant de savoir s'il convient d'accepter les institutions ou de les refuser, mais bien de prendre conscience de leur nécessité et d'en faire un bon usage. Notre analyse du rapport foi-institution a montré — à partir des attitudes de Jésus et des premiers chrétiens — que l'Évangile n'obligeait ni à vénérer les institutions ni à les récuser.

Mais est-il possible de donner une légitimité théologique plus précise à l'institution ? Des luthériens allemands surtout s'y sont essayés. Nous ne pouvons entrer dans le détail de cette problématique. Ce qui nous intéresse ici, c'est la manière dont on a tenté de mettre l'institution en rapport avec Dieu.

1. Trois approches théologiques

L'intérêt de la théologie pour l'institution est relativement nouveau ; il date approximativement de la fin de la Deuxième Guerre. Le terme « institution » va remplacer ceux d'« ordres de création » et de « mandat » employés notamment en théologie protestante⁶⁸. Nous esquisserons brièvement le cheminement des réflexions menées sur ce sujet par un groupe de juristes et de théologiens en Allemagne, de 1956 à 1961⁶⁹. Cette démarche est d'autant plus intéressante et significative pour nous qu'elle prit

presque toutes de théologiens *luthériens*, confrontés qu'ils sont à la problématique classique des « deux règnes ».

68. Il semble que l'adoption du terme en théologie ait été proposée par J. ELLUL (*Le fondement théologique du droit*). Cf. *Recht und Institution. Arbeitbericht aus der Institutionenkommission der Evangelischen Studiengemeinschaft*, édit. par H. Dombos, Stuttgart, 1969, 18. Nous citons dorénavant cette étude en mettant simplement la pagination entre parenthèses.

69. R.-P. CALLIÈS, « Institution und Recht », in *Recht und Institution*, 11-65.

son point de départ dans l'étude de l'institution du mariage. On explora trois approches :

a) On mit d'abord en œuvre une méthode *biblique-positiviste* (20 ss). Elle consiste à chercher dans l'Écriture la définition et le nombre des institutions; elles auraient été données par Dieu avec la création. On tente ici de généraliser l'exemple privilégié du mariage en s'appuyant sur la « théologie des ordres de création » (*Schöpfungsordnungen*). Mais peut-on saisir l'origine d'une institution? Et comment affirmer sûrement qu'elle est d'institution divine? La question est même posée pour le mariage. Bref, cet essai de fonder les institutions dans la Bible et de maintenir l'affirmation qu'elles sont divines (*Stiftungen Gottes*) ou qu'elles expriment la providence de Dieu, fut abandonné (22 s., 42, 51).

b) Le groupe de travail pratiqua ensuite une méthode *phénoménologique-inductive* (25 ss). Ici encore on partit de l'exemple du mariage où l'on repérait aisément des polarités subjectives et objectives et une tension entre l'événement et l'institution. Juristes et théologiens cherchent à les penser en corrélation car la vie humaine est indivisible. Ils en déduisent que les institutions ne sont pas des principes abstraits mais qu'elles sont toujours en rapport avec des situations concrètes. Elles expriment des formes typiques de relations qui comportent par là même un haut degré d'existentialité (32). Pour qu'elles deviennent réalité, elles doivent être expressément reconnues. Cette reconnaissance prend le caractère d'une décision et d'un abandon (Hingabe). On avancera ici l'idée de « spontanéité engagée » (31). Mais cette analyse est-elle valable pour toutes les institutions et notamment pour celles qui visent de grandes collectivités?

c) S'inspirant des travaux de K. Barth et de D. Bonhoeffer, la commission fit alors une réflexion de type *systématique-déductive* (35 ss). Ernst Wolf en particulier élaborait une anthropologie théologique à partir de l'image du Dieu trinitaire considéré comme le fondement de la structure humaine relationnelle (89 ss; l'homme est fondamentalement être-pour-autrui). Or l'Écriture nous fait découvrir trois types de relations : Dieu, homme, terre. De cette triple institutionnalité vont être déduites trois institutions exemplaires : l'alliance, le mariage et la propriété, qui toutes sont placées sous la seigneurie de Jésus-Christ. C'était donc une sorte de variante christologique de la « théologie des ordres ». Ainsi, dans cette perspective, la

notion d'institution est fondée dans une anthropologie déduite de l'*imago Dei* : Dieu a créé l'homme à son image, c'est-à-dire pour lui *répondre* dans le monde créé. Les institutions constituent les lieux de cette réponse.

Le simple exposé de ces trois approches révèle des options interprétatives différentes, mais il apparaît clairement que toutes les considérations qu'elles ont produites sont importantes et enrichissantes pour la compréhension de l'institution. Par la suite, la théologie protestante montrera une tendance anti-institutionnelle marquée, dont le volume de préparation de la conférence Église et Société (1966) se fera l'écho⁷⁰. On le voit, la question de l'appréciation théologique de l'institution demeure ouverte et donne beaucoup de peine aux juristes et aux théologiens⁷¹. S'il est relativement aisé de s'accorder sur sa nécessité et sa positivité de principe, il est plus difficile, voire impossible de *préciser* comment et en quoi elle exprime la volonté de Dieu. Nous pensons personnellement que nous sommes ici devant une aporie, car nul homme ne peut connaître objectivement la volonté de Dieu. Celle-ci est avant tout et théologiquement une offre de salut en Jésus-Christ et non un code moral précis et universel⁷². L'institution est un chapitre de la liberté humaine.

2. *User du monde comme n'en usant point*

La tentative de donner un fondement théologique aux institutions nous paraît fragile. Elles existent indépendamment de la foi ; nous naissons en elles, elles subsistent après notre mort. Elles sont humaines et elles n'ont pas à être christianisées. Leur profanité, loin d'être négative, est bien plutôt un signe de leur réussite et de leur santé. La détermination chrétienne des institutions s'exprime dans leur compréhension et leur usage.

a) La foi chrétienne désacralise les institutions, c'est-à-dire qu'elle les *désabsolutise* et les *relativise*. Elles sont provisoires et

70. *L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation. Église et société*, vol. I, Genève, 1966. Voir en particulier les contributions de R. SHAULL, « Point de vue théologique sur la révolution » ; W. BARTSCH, « Une manière nouvelle d'aborder l'éthique sociale chrétienne ».

71. « Schwierig bleibt die Einordnung der Institutionen in den Gesamtzusammenhang theologischen Denkens (W.-D. MARSCH, art. « Institution », RGG, 111, 784).

72. Sur la précarité de l'éthique chrétienne, *Ce qu'aimer veut dire*, 174 ss.

transitoires. C'est bien ainsi, nous semble-t-il, que Jésus les a comprises. Elles sont non seulement en constant processus de transformation, mais elles sont encore théologiquement connotées d'un coefficient *eschatologique*⁷³. Ce trait n'est d'ailleurs pas uniquement propre aux institutions, il affecte toute la vie et la pensée chrétienne. L'eschatologie est le synonyme théologique de l'historicité⁷⁴. Elle exerce à la fois une fonction critique et consolatrice en interdisant la fermeture et en laissant l'horizon ouvert. Elle empêche toute pétrification épistémologique et éthique, tout blocage sur le passé ou le présent. Elle introduit une dynamique et une contingence dans la thèse en la faisant évoluer vers la question et l'attente⁷⁵. L'eschatologie, cette « promesse dont l'horizon d'attente surmonte et surpasse toutes les expériences du jugement total de la vie et de la mort »⁷⁶ n'autorise cependant pas la suspension de l'exigence éthique, elle la radicalise au contraire. G. Bornkamm le rappelle opportunément à propos des parénèses pauliniennes. « Paul fait valoir également ces deux aspects : les conditions de vie, quelles qu'elles soient, ne signifient plus rien en elles-mêmes ; par rapport au salut des croyants, elles sont radicalement relativisées et profanisées. Néanmoins elles ont et gardent une importance décisive dans la mesure où elles désignent le lieu terrestre, historique et concret où le Christ a déjà libéré les croyants pour une existence nouvelle⁷⁷. » Ainsi, les premiers chrétiens n'ont pas déserté le monde et ses institutions — comme le firent

73. Cette détermination est sans cesse relevée par les éthiciens. Cf. J. ELLUL, *Le Fondement théologique du droit*, 58 ; — H.-D. WENDLAND, *Bosthaft an die soziale Welt*, 39 ss, 72 ss, 141 ss ; — J.-F. COLLANGE, *De Jésus à Paul*, 38-46, 61-69 ; — D. BONHOEFFER, *Éthique*, 270 ss, etc.

74. « Cette historicisation du monde dans la catégorie de l'avenir eschatologique universel est d'une importance théologique tout à fait considérable, puisqu'aussi bien l'eschatologie devient par là l'horizon universel de la théologie même » (J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, 148 ; souligné dans le texte).

75. « La thèse marque un point d'arrivée, parce que le Royaume est déjà là ; la question repose l'interrogation, parce que le ciel n'est encore qu'anticipé et que demeure ouverte la problématique » (C. DUMONT, « De trois dimensions retrouvées en théologie. 569 »).

76. J. MOLTSMANN, *op. cit.*, 142.

77. *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, 287 ; souligné dans le texte ; de même H.-D. WENDLAND : « Il faut donc se rendre à l'évidence : il n'y a jamais eu une prédication eschatologique qui n'ait été en même temps proclamation de la volonté de Dieu et des exigences de Jésus. Et dans les premières communautés, il n'y a pas eu davantage une éthique non eschatologique qu'il n'y a eu une eschatologie non éthique » (*Éthique du NT*, 62).

certaines sectes docètes, illuministes ou enthousiastes qui furent précisément qualifiées d'hérétiques —, mais ils les « traitent comme une valeur relative, non par scepticisme, non par pessimisme gnostique, mais comme des hommes qui vivent d'une existence eschatologique »⁷⁸. La prédication de la seigneurie de Jésus-Christ, la perspective du seul jugement définitif de Dieu, la croyance au proche retour de Jésus-Christ certes, mais encore l'annonce du salut et de la justification gratuits constituèrent autant de raisons théologiques importantes qui devaient provoquer une relativisation des institutions.

b) La relativité des institutions provient encore du fait qu'elles sont inévitablement marquées par le *péché* de l'homme, c'est-à-dire par l'égoïsme, la convoitise et la dureté de son cœur. Certes, le péché se définit essentiellement comme un rapport personnel dénaturé et faussé entre l'homme et Dieu. Mais le péché individuel infecte sournoisement tout ce que l'homme touche. Il devient alors péché collectif, transpersonnel, social⁷⁹. Ainsi l'homme pécheur ne peut que créer des institutions qui reflètent à des degrés divers son égoïsme naturel, sa volonté de puissance et de domination. « Le mal subjectif qui est en l'homme crée un mal objectif dans les institutions », écrit A. Bieler⁸⁰. Le mal personnel produit donc du mal institutionnel et celui-ci, à son tour, fait du mal à l'homme.

Cette détermination des institutions par la tendance pécheresse de l'homme n'affecte cependant pas leur nécessité et leur positivité, mais elle les tempère et les relativise. Tout un courant théologique a fait des institutions et lois humaines une expression de la providence de Dieu⁸¹. Certains y ont vu une « prédication indirecte de l'Évangile », une *lex charitatis latens*, un véritable « ministère des institutions humaines »⁸². Cette

78. H.-D. WENDLAND, *op. cit.*, 84.

79. A propos de Rm 5, 12, F.-J. LEENHARDT décrit bien le drame de cette solidarité dans la faute. « Chaque désobéissance que l'homme consent prépare pour les autres hommes une condition de péché ; en raison de la solidarité qui lie chaque être et chaque génération aux autres, l'homme qui vient au monde trouve une situation compromise » (Comment. *ad. loc.*, 83).

80. *Une politique de l'espérance*, Genève-Paris, 1970, 65.

81. Les théologiens de langue allemande emploient les vocables significatifs de *Schutz*-, *Erhaltung*-, *An*-, *Gedulds*-, *Gnadenordnungen*. Cf. H.-D. WENDLAND, *Botschaft*..., 39 ss ; — F. LAU, art. « Schöpfungsordnungen », *RGG*, V, 1493, 3-4.

82. R. PRENTER, H.-D. WENDLAND, W. SCHWEIZER, etc.

sorte d'apologétique nous paraît précaire. Encore une fois, il n'est pas nécessaire de recourir à Dieu pour légitimer l'utilité et l'importance des institutions puisqu'elles sont simplement une condition nécessaire de coexistence humaine. Ce qui est déterminant à nos yeux, ce n'est pas de préciser le statut ontologique des institutions (lecture archéologique), mais d'y vivre notre vocation chrétienne (lecture existentielle dans la foi). La pertinence théologique porte sur l'usage des institutions, non sur leur fondement ou leur mode de fonctionnement.

c) Le problème central de notre vie en institutions est celui de *notre liberté*. Mais il s'agit alors d'une liberté engagée en solidarité avec le monde, les autres hommes et Dieu. Le recours aux catégories de subjectivité et d'intériorité (rejet des institutions ou indifférence), d'eschatologie (le socio-politique est délesté par l'urgence à se préparer à la rencontre de Dieu), de relativité historico-culturelle de la forme et du contenu des institutions, aussi importantes soient-elles, ne nous paraît pas déterminant. Ces catégories proposent certes une perspective d'interprétation, mais elles demeurent aléatoires. L'exhortation pauliniennes à user des affaires du monde, du mariage ou des vicissitudes de la vie comme si leur usage ne nous appartenait pas, pointent vers la question de notre liberté. Non pas celle qui s'identifierait à l'autonomie absolue du moi (comme dans le stoïcisme par exemple, ou certains courants de l'athéisme contemporain), mais à celle qui est donnée et reçue dans la foi au Christ libérateur qui nous enrôle comme témoins sérieux et convaincus dans ce monde qui passe. C'est pourquoi il convient de *demeurer* là où nous sommes⁸³.

Les institutions sont le champ d'exercice de notre liberté et de notre obéissance chrétienne. C'est pourquoi nous sommes assignés à vivre en institutions afin de pouvoir les modifier et les orienter selon le critère évangélique de l'amour du prochain. Dans cette perspective, une « bonne » institution devrait exprimer une intention de service, de respect de l'autre, de contrôle de soi-même, de non-jugement et d'ouverture qui permette la reprise des problèmes et la négociation des conflits⁸⁴.

83. Cf. C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, ad I Co 7, 17-24, excursus sur le « conservatisme social » de Paul, 99-100.

84. D. von OFFEN, *Moral*, 58, 83 ; — H. DOMBOIS, *Evangelium und soziale Strukturen*, Witten, 1967, 13-33.

Nous pouvons conclure provisoirement. Les institutions restent des œuvres humaines ambiguës et provisoires. Elles expriment la vie de l'homme, qui est elle-même institutionnelle. C'est pourquoi nous ne pouvons nous en passer. Les chrétiens devraient éviter tout anti-institutionnalisme de principe. Mais parce que nous risquons toujours de les durcir et de les sacrifier, nous devons sans cesse réévaluer leur signification et leur légitimité afin qu'elles demeurent toujours au service de l'homme et contribuent au bien commun de l'humanité. Le chemin est étroit et malaisé, qui passe entre le rêve d'une liberté sans institution et le totalitarisme d'une institution sans liberté. Tout cela est aussi vrai pour le mariage.

III. AMOUR, MARIAGE CIVIL ET MARIAGE RELIGIEUX

En étudiant les critères traditionnels de validité du mariage, nous avons déjà évoqué la question de l'officialisation du couple. En effet, avec le consentement, le lien sexuel et le rite religieux, la publicité du couple constituait une condition de légitimité du mariage⁸⁵. Nous avons alors limité nos réflexions à l'aspect *historique* de la question en présentant particulièrement la concurrence qui opposa l'Église et l'État pour obtenir le contrôle de l'union conjugale. Nous avons aussi noté que l'imposition tardive de la « forme canonique » ne résultait pas d'une nécessité théologique, mais disciplinaire. Par elle, le concile de Trente visait surtout les mariages clandestins, c'est-à-dire non officialisés.

En ouvrant cette étude, nous avons aussi attiré l'attention sur l'inadéquation fondamentale de l'éthique et du juridique tout en rappelant l'impossibilité existentielle de les opposer en antinomies radicales⁸⁶. Nous avons enfin justifié ce point de

85. *Supra*, chap. VII, III, C « La publicité du mariage comme critère de validité ».

86. *Supra* chap. II, II « Le droit ou l'éthique ? ».

vue en développant la notion d'institutionnalité de l'existence et montré que l'événement de l'amour appelait son inscription dans la temporalité socio-culturelle. Nous sommes donc toujours dans la même ligne d'interprétation en la ponctuant par cette réflexion sur le mariage civil et le mariage religieux. Nous traitons ensemble ces deux actes de légitimation non seulement à cause de leur lien historique, mais parce que le rite religieux en christianisme — surtout avec l'idée de mariage-sacrement — a fortement contribué à renforcer l'aspect institutionnel du mariage.

Nous dirons d'abord la nécessité et la signification du mariage civil (A) ; nous exposerons ensuite la problématique du rapport mariage civil-mariage religieux (B) ; nous situerons pour terminer l'incidence de la foi chrétienne sur cette réflexion d'éthique fondamentale (C).

A) Signification du mariage civil

Le caractère institutionnel de l'existence humaine se concrétise sous la forme de contrats. Ils peuvent prendre différentes formes, mais partout les hommes sont liés entre eux par tout un réseau de lois, de devoirs et de droits. Il en va de même pour l'expression conjugale de l'amour. Nous sommes ici devant un phénomène culturel universel qui supporte très peu d'exceptions : l'usage de la sexualité a toujours été réglé et les sociétés n'ont eu de repos qu'elles n'aient enregistré les couples qui se formaient en son sein⁸⁷. Ce phénomène qui paraissait aller de soi est particulièrement contesté en notre temps. Certes, il y a toujours eu antagonisme entre l'amour et sa légalisation, mais la tendance anti-institutionnelle semble s'accroître et se justifier avec une argumentation qui ne peut laisser indifférent.

1. Une contestation utile

Un sens réel ne s'obtient toujours qu'à travers des tensions et des contestations interprétatives. Nous avons évoqué le phé-

87. E. WESTERMARCK, *Histoire du mariage*, Paris, 1934 ; — L. MAIR, *Le mariage. Étude anthropologique*, Paris, 1974 ; — L. VINCENT DOUCET-BON, *Le Mariage dans les civilisations anciennes*, Paris, 1975.

nomène social des « couples libres », « informels » ou non légalisés⁸⁸. Ils constituent certainement une réaction contre une compréhension legaliste et « bourgeoise » de l'amour. L'affectivité et l'authenticité des sentiments sont considérées comme plus importantes que le prescrit et le devoir. Les idées de liberté, d'autonomie, d'épanouissement, de bonheur dynamisent et légitiment aujourd'hui le comportement amoureux. L'obligation de faire légaliser la vie du couple s'affaiblit. La société se défend mollement. Elle tolère de plus en plus la cohabitation. Le droit évolue vers sa reconnaissance. Le mariage institutionnel et religieux n'est plus estimé comme un facteur nécessaire pour la stabilité et le fonctionnement de la société. L'État et l'économie, l'organisation technicienne, la programmation toujours plus poussée de l'existence, les idéologies récupératrices remplacent assez bien la fonction d'ordre et de continuité qu'exerçait jusqu'à présent le mariage. Les raisons apologétiques traditionnelles avancées pour défendre l'institution conjugale apparaissent souvent anachroniques et précaires. La justification théologique du mariage religieux ne s'impose plus. Crédibles en des temps passés, les rites institutionnels de mariage le sont de moins en moins, maintenant où les conceptions et les conditions d'existence ont considérablement évolué et sont devenues sur certains points qualitativement différentes. Qu'on songe par exemple à la possibilité de contrôler la fécondation sexuelle, qui relativise considérablement une des raisons fondamentales justificatrices de l'institution du couple.

Nous ne savons pas où tout cela va conduire⁸⁹. Mais nous constatons pour le moment que l'on continue à se marier légalement et à se remarier. Et notre propre réflexion se présente ici comme une sorte de défense de l'institution du mariage. C'est pourquoi nous sommes conduits à réfléchir sur la signification du mariage civil.

88. *Supra*, chap. V. II. B « La conjugalité libre ».

89. A. TOFFLER, *Le choc du futur*, Paris, 1971, chap. XI « La famille en lambeaux », 283 ss ; — J. MOUSSEAU, *L'Amour à refaire*, 323 ss ; — R. GÉRAUD, *Le Mariage et la crise du couple*, 209 ss.

2. *Un contrat social*

La finalité institutionnelle de l'existence, qui semble inscrite dans notre anthropologie, prend ici la forme d'un contrat qui unit non seulement un homme et une femme, mais encore le couple et la société. Ce contrat est réglé par le droit matrimonial en vigueur. Dans le mariage légal, il s'agit donc moins d'une promesse qu'échangent les conjoints que d'un engagement pris devant l'insistance juridique d'une société⁹⁰. Cette sanction publique fait en même temps entrer le couple en institution. Si le consentement conjugal est personnel, l'inscription de ce choix se fait dans un système de valeurs et de normes précis (une combinatoire) qui va découper un champ d'existence spécifique à l'exclusion de tout autre. En se mariant légalement, le couple entre dans un ordre qui le précède (l'objectivité de l'institution, d'un ordre éthique conjugal) ; il accepte, en un premier temps du moins, un modèle matrimonial socio-culturel qui comporte certaines règles impératives auxquelles il doit se soumettre. S'il est possible, pensons-nous, de parler d'une transcendance du couple sur le mariage, il faut dire aussi qu'il y a précedence de celui-ci sur celui-là. Nous avons noté plus haut cette permanence de certaines valeurs conjugales que l'on retrouve dans les typologies et les mythes matrimoniaux (ou a contrario, anticonjugaux)⁹¹. Attestation que le temps n'est pas seulement historicité ponctuelle, mais encore durée répétitive.

Ce contrat institutionnel doit sauvegarder l'intérêt des deux parties : celui du couple, relatif à sa vie interne et externe, aux conflits qui peuvent surgir, à l'échec éventuel et au divorce ; celui de la société, qui se doit de sauvegarder une certaine moralité objective. Cependant, les modalités de ce contrat ne sont pas fixées une fois pour toutes. Si l'historicité de l'existence implique certainement répétition, elle appelle aussi devoir de

90. J. CARBONNIER, « Terre et ciel dans le droit français du mariage », 327. « Le mariage, écrit K. BARTH, n'est pas la permission et l'institution d'un "égoïsme à deux". Il engage les époux sur des chemins nouveaux où ils participent activement à la vie de la société et où leur communauté de vie prendra la valeur d'un témoignage au-dehors, si bien qu'elle sera, à sa place et à sa manière, un facteur de plus au sein de l'histoire humaine. Celui qui entre dans l'état de mariage n'a pas le droit de reculer devant cette responsabilité. Il devra au contraire l'envisager avec le plus grand sérieux s'il veut avoir une vie conjugale féconde » (*D.*, III/4*, 54.1, 232).

91. Chap. III, III « L'objectivité du mariage ».

créativité. Les combinatoires qui forment l'institution du mariage sont toujours aussi la concrétisation de certaines tendances idéologiques. Il existe ainsi une compréhension du mariage au XIX^e siècle qui est différente de celle que nous avons aujourd'hui. Il en va de même pour les codes matrimoniaux : ils sont tributaires des lieux et des circonstances de leur production. Ils sont donc revisables. Ainsi nous avons noté que le droit contemporain réexaminait ses législations matrimoniales dans un sens plus personnaliste, psychologique et social, accordant au sujet et au couple une plus grande part de responsabilité éthique⁹². Pourtant, même si l'on admet aujourd'hui que le mariage relève davantage du sentiment que de l'institution, même si une forte minorité estime que le mariage civil est une formalité⁹³, on continue tout de même à se marier devant l'officier d'état civil et les divorcés, le plus souvent, *se remarient*.

Ainsi, une fois de plus, il faut dire la nécessité et la relativité du mariage civil. Nécessité juridique et sociale ancrée dans l'anthropologie institutionnelle de notre humanité, mais aussi relativité, à cause de cette tension inévitable entre l'éthique et le juridique. C'est la grande loi fondamentale de l'ambivalence de l'existence !

B) Rapports entre mariage civil et mariage religieux

Nous abordons ici cette problématique parce qu'elle est constitutive de l'image et de l'éthique conjugales qui nous conditionnent encore aujourd'hui. En effet, les études historiques font apparaître que la société, l'Église et finalement l'État se sont relayés pour contrôler le mariage des citoyens et des chrétiens. Depuis le XVIII^e siècle notamment, cela ne s'est pas fait sans tensions. Récemment encore, le pape Jean-Paul II

92. R. SIMON, *Le Divorce en France*, 17. L. ROUSSEL estime que les couples contemporains refusent une notion d'institution « qui détacherait l'homme de sa subjectivité et de l'immédiateté de sa conscience » (*Le Mariage dans la société française*, 360).

93. L. ROUSSEL, *op. cit.*, 275. — Si l'institution du mariage « a peu de chances de tomber en désuétude, toutes les données précitées font qu'elle ne peut plus prétendre, officiellement, légalement, qu'à être un cadre d'utilité purement sociale... Ainsi tout mariage officiel se résoudrait à un contrat d'association, pour des services mutuels à durée variable et des devoirs de longue durée envers les enfants ». (G. ZWANG, *La Fonction éronique*, 596 ; souligné dans le texte).

affirmait que les catholiques ne peuvent se contenter du seul mariage civil. « En demandant, de la part de l'État, la reconnaissance publique d'un tel lien, ces couples montrent qu'ils sont prêts à en assumer aussi les obligations en même temps que les avantages. Malgré cela, l'Église ne peut pas non plus accepter cette situation... Tout en faisant preuve à leur égard d'une grande charité et en les amenant à participer à la vie des diverses communautés, les pasteurs de l'Église ne pourront malheureusement pas les admettre aux sacrements⁹⁴. » Les protestants sont moins préoccupés par cette problématique, mais leurs textes liturgiques en particulier — les catholiques romains aussi — maintiennent une ambiguïté significative. Certains passages laissent en effet entendre que les couples sont déjà mariés lorsqu'ils viennent demander la bénédiction nuptiale, d'autres, qu'ils ne le sont pas encore⁹⁵.

Ainsi dans la liturgie de l'Église réformée de France on lit : « Déclarez-vous que devant Dieu vous avez pris pour femme... » Mais la ratification est ainsi formulée : « En conséquence de vos déclarations... vous êtes unis par les liens indissolubles du mariage » (nous soulignons). D'où vient cette incertitude ? La position dogmatique réformée est pourtant claire : le mariage est conclu par l'engagement public des époux l'un envers l'autre et la cérémonie religieuse manifeste seulement que cet engagement veut aussi être pris devant Dieu. Alors, reste de sacralisation du mariage ? Besoin de sécurisation transcendante ? Ou encore perception irrationnelle de l'orientation ontologique de l'homme vers Dieu ?

Les liturgies catholiques sont tout aussi ambiguës. Est-ce le « oui » personnel devant l'état civil ou devant l'autel qui constitue l'union conjugale (R. Beaupère, « Propositions pour un dialogue œcuménique », *LV*, 82/1967, 124) ? R. Mouret note à ce propos « qu'il n'est pas de soi indispensable que ce consentement fasse partie de la célébration du mariage », même si « le consentement a pris place, de fait et de droit, dans la liturgie, et [qu'] il en constitue aujourd'hui l'élément essentiel » (*Le Rituel français du mariage*, 186 et 187).

Tentons de situer brièvement la problématique.

94. *Les tâches de la famille chrétienne*, n° 82, p. 174 : nous avons souligné. De même C. CAFFARRA, « Création et rédemption », 95-97.

95. A. VOELTZEL, « Le lien matrimonial en climat protestant », 169 ss.

1. Quelques arguments théologiques

Nous avons rappelé que les premiers chrétiens se mariaient selon les lois en vigueur et que jusqu'au xvi^e siècle au moins, il n'y eut pas de conflit majeur entre l'Église et l'État au sujet de la conclusion officielle du mariage⁹⁶. En théologie catholique, nous l'avons vu, le mariage entre deux baptisés est automatiquement sacrement. Il est en outre légitimé par la présence obligatoire du prêtre. Dans cette perspective, le mariage est religieux ou il n'est pas⁹⁷.

En tradition protestante, l'union conjugale est considérée comme un engagement profane. Il n'est pas un sacrement indicateur ou porteur de salut. Il relève de l'ordre créaturel et de l'*usus politicus legis*. Un mariage est valide indépendamment de la foi des conjoints. Il suffit qu'un engagement éthique sérieux soit pris par les partenaires devant l'instance d'officialisation (amour, projet commun, durée). Les valeurs qui sont ici mises en jeu ont suffisamment de consistance humaine pour justifier un mariage devant Dieu. Son champ d'intervention n'est d'ailleurs pas limité à l'espace ecclésiastique, ni automatiquement lié à des rites ou à des disciplines. Alors que l'Église catholique s'est toujours défendue contre le processus de sécularisation amorcé dès la Renaissance, la théologie protestante l'a accepté avec moins de crainte et de réserve⁹⁸. Le chrétien est appelé à témoigner de sa foi dans le monde profane et désacralisé dans lequel il vit. Et l'Église a toujours davantage à respecter ce qu'on pourrait appeler l'ordre de la loi et de l'Évangile. C'est dans le monde, et par rapport à lui, que la spécificité de la prédication évangélique peut alors apparaître et se concrétiser. La théologie catholique romaine non officielle semble bien aller aussi en ce sens.

2. Évolution catholique romaine

Des théologiens catholiques de plus en plus nombreux plaident pour une reconnaissance de la légitimité et de la pleine

96. *Supra*, chap. VI. III. C « La publicité du mariage comme critère de validité. »

97. Il faut avertir les catholiques que « cette formalité officielle que l'on appelle couramment un mariage civil ne constitue pas, pour eux, un mariage véritable » (C. CAFFARRA, *art. cit.*, 95).

98. Voir l'ouvrage manifeste de F. GOGARTEN, *Destin et espoir du monde moderne*, déjà cité.

suffisance du mariage civil. Ils font remarquer que l'obligation de la forme canonique n'est pas une affirmation dogmatique, qu'elle ne fait pas partie de l'essence du mariage et qu'elle contredit le droit naturel de tout homme et de toute femme de pouvoir contracter mariage⁹⁹. Le droit canon n° 1018 n'admet-il pas d'ailleurs que le mariage civil puisse remplacer la célébration du mariage-sacrement en cas de force majeure ? On met également en question cette tendance du droit ecclésiastique de vouloir régenter l'existence humaine et en particulier le mariage¹⁰⁰. « En maintenant son intervention dans la constitution des mariages, écrit P. de Loch, l'Église se situe en concurrence des responsabilités civiles ; elle voile la véritable portée de son action sacramentelle... Ne devrait-on pas restituer aux autorités civiles la responsabilité entière de sanctionner le mariage, aux niveaux variés où les différentes cultures sont parvenues dans la perception du lien conjugal... L'Église se paralyse dans l'annonce de Jésus-Christ en voulant elle-même imposer un certain type de réalisation humaine, comme préalable à la foi. Y a-t-il donc un seuil moral en deçà duquel il soit impossible de vivre et de signifier l'alliance de Dieu¹⁰¹. » Par son caractère artificiel et formel le droit ecclésiastique ne contribuerait-il pas davantage à aggraver la crise du mariage qu'à lui porter remède¹⁰² ? De plus il constitue un obstacle irritant pour la pastorale des mariages mixtes puisqu'il exige que le conjoint catholique demande une *dispense*, souvent considérée comme humiliante par les deux fiancés. K. Lehmann, qui plaide néanmoins pour la pleine suffisance du mariage sacramentel, admet que ces interpellations doivent être prises au sérieux¹⁰³. Notons encore qu'au synode épiscopal de Rome (1966), les délégués d'Allemagne, de Hollande et de Suisse demandèrent la suppression de l'obligation absolue de la bénédiction religieuse comme critère de légitimation du mariage,

99. F. BÖCKLE, « Du mariage entre partenaires », 72 ss ; — V. STEININGER, *Peut-on dissoudre le mariage ?* 118 ss.

100. « Or, y a-t-il si longtemps que le traité du mariage était enseigné par le professeur de morale ou de droit canonique ? » (R. DIDIER, « Sacrement de mariage, baptême et foi » in *La Maison-Dieu*, 127/1976, 119). On ne peut réduire la réalité du mariage au seul point de vue théologique.

101. « Théologie de la pastorale des divorcés », in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, 1971, 152 ; voir aussi R. SIMON, *Le divorce en France*, 51 ; — J. MOINGT, « Le mariage des chrétiens », 249 s.

102. R. GALL, *Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe ?* 123, 193 s.

103. « Sacramentalité », in *Problèmes doctrinaux*, 191.

mais ils furent mis en minorité. F. Böckle estime qu'elle pourrait encore avoir un sens en exigeant des fiancés catholiques qu'ils éprouvent leur consentement, prennent conscience des empêchements et de leur devoir d'élever, si possible, leurs enfants dans la confession catholique romaine¹⁰⁴.

Le terrain devrait être suffisamment déblayé pour qu'il soit possible aux Églises protestante et catholique de s'accorder sur un minimum commun qui pourrait être la triple exigence suivante : aptitude des partenaires au mariage, libre consentement des deux intéressés, sanction d'une certaine forme publique¹⁰⁵.

3. Une réaction protestante

La relativisation et la contestation contemporaine de l'institution du mariage provoque une réaction protestante réformée défensive. En effet, s'il y a affaiblissement et formalisation du mariage légal — l'essentiel étant le consentement amoureux —, on ne voit pas pourquoi il ne serait pas possible de redonner valeur et première place au mariage religieux ! Pourquoi refuserait-on aux ecclésiastiques d'accorder une cérémonie religieuse aux couples qui auraient refusé un mariage civil ? Cette logique conduit certains juristes et théologiens protestants à défendre à nouveaux frais la nécessité et la légitimité de la légalisation du couple en montrant qu'existe entre elle et le protestantisme une *alliance historique objective*. Si l'on insiste trop sur la relativisation et le vide du droit, on préparera la place pour un retour en force du mariage religieux et, indirectement, du contrôle de l'Église, objet du refus passionné de la Réforme du xvi^e et de la Révolution du xviii^e siècle. Ainsi, paradoxalement, les cohabitants informels pourraient devenir des réactionnaires ! « En France, le mariage civil a été une conquête, et le point névralgique est de savoir si, en larguant le mariage, on ne largue pas aussi, peut-être principalement, le mariage civil. Les cohabitants rient gentiment quand on leur dit qu'ils sont des contre-révolutionnaires : ils abandonnent, pourtant, l'acquis de 1792¹⁰⁶. » Conclusion de J. Carbonnier : les protestants ne

104. « Du mariage entre partenaires », 71.

105. F. BÖCKLE, *art. cit.*, 62 ss. ; — R. GALL, *op. cit.*, 108 s. André Vingt-Trois ajoute : mariage unique, engagement définitif, acceptation des enfants. « Essai de réflexion théologique », in *Dossier cohabitation juvénile*, 182.

106. J. CARBONNIER, « Vertu du mariage civil » in *Couples d'aujourd'hui*, 44.

devraient pas donner trop de gages aux couples non légalisés. « Le mariage laïc peut faire médiocre figure, apparaître comme un enregistrement ridicule ou une effraction d'intimité, bureaucratie ou tyrannie, il n'en a pas moins la vertu persistante de *s'insérer en tiers dans un tête-à-tête confessionnel* à la longue par trop fascinant. C'est par sa situation très minoritaire que le protestantisme, en France, est contraint à une alliance objective avec le mariage civil et, à cause de lui, à une attitude défensive contre la cohabitation ¹⁰⁷. » L'auteur suggère heureusement que ce n'est pas la seule raison, mais c'en est une.

Nous l'avons dit, la réinterprétation fondamentale des valeurs, des normes, des présupposés, éthique notamment, a conduit à une réévaluation interconfessionnelle œcuménique — lente et difficile peut-être —, mais évidente et heureuse. Les quelques citations produites attestent ce fait ¹⁰⁸.

Sur ce problème, notre position est simple et claire. Tout en gardant en mémoire la dialectique désir amoureux-institution conjugale, et même à cause d'elle, nous estimons que le mariage civil est encore une bonne chose et que dans notre contexte culturel présent, il répond à un désir et à un besoin profond. Nous ajoutons qu'il n'a pas à être complété par un *autre* mariage dit religieux. Lorsque celui-ci est demandé, c'est parce que le couple veut *aussi* vivre sa vie conjugale devant et avec le Dieu de Jésus-Christ. Nous ne sommes plus alors au plan d'une ontologie religieuse, mais à celui du témoignage. Mariage civil, mariage religieux ? Nous le rappelons : ils n'ont pas la possibilité de créer une union conjugale authentique ; ils ne peuvent que signifier officiellement et a posteriori la volonté d'un couple d'entrer en institution matrimoniale. C'est au plan anthropologique et psychologique, nous semble-t-il, que nous pourrions le mieux affirmer la positivité, l'utilité, voire la nécessité de cette double cérémonie. En effet, elle nous paraît rendre service au couple en l'obligeant à se situer face à sa conception de l'amour, du temps comme condition de découverte, de maturation et

107. *Id.*, *ibid.*, 46.

108. On rappellera que c'est surtout la reconnaissance de l'historicité des doctrines et des normes morales qui a permis cette décrispation. « Plus les fidèles des deux confessions se souviendront du caractère historique de leurs ordonnances et de leurs principes, plus leurs échanges seront libres pour répondre aux *nécessités présentes* » (*NLF*, 571 ; nous avons souligné).

d'accomplissement. Mariage civil et mariage religieux (volonté pour le croyant de vivre son amour conjugal *devant Dieu*) contraignent à limiter le rêve des possibles infinis pour se fixer sur un choix qui se révélera toujours, à un moment donné, comme une sorte de frustration. Car se lier par une telle décision, c'est déjà mourir un peu, c'est faire l'expérience salutaire de notre humanité. Ici encore, que serait la vérité d'un amour qui refuserait la dure loi (limitative, meurtrissante) de l'incarnation et de la réalisation du sens? L'amour de Dieu ne s'est-il pas manifesté par le *choix* douloureux d'une mort au Golgotha? Dans le monde instable de nos désirs et de nos passions, les cérémonies civile et religieuse de mariage disent à leur manière la bienheureuse finitude de l'amour d'un couple. Nous demeurons des créatures, mais portées et englobées par le mystère de Dieu.

C) Et la foi chrétienne?

Nous avons mené une recherche d'*éthique* fondamentale sur l'institution du mariage. Nous l'avons faite en théologien chrétien. Au terme de cette étude, nous posons une dernière question : en quoi cette réflexion est-elle chrétienne, sur quel point porte cette spécificité? Nous circonscrivons notre réponse par cinq remarques.

1° Au cours de nos analyses, nous avons sans cesse fait référence à la théologie, à l'exégèse ou à la tradition chrétienne. Mais ces rappels ne constituent pas une preuve que notre réflexion est chrétienne. Nous l'avons suffisamment souligné : la foi, si elle est connaissance, prise en compte d'une tradition qui nous a formés (la *fides quae creditur* classique), est aussi et surtout situation existentielle confessée et engagée devant le Dieu de Jésus-Christ (*fides qua creditur*). Elle est participation à Dieu, décision pour lui envers et contre tout. La citation biblique, le recours aux « maîtres théologiques » sont insuffisants pour rendre une pensée chrétienne. L'essentiel est notre rapport à Dieu.

2° Lorsque nous nous trouvons devant une analyse, nous n'avons pas d'abord à nous demander si elle est chrétienne, mais si elle est sérieuse, c'est-à-dire si elle obéit aux règles élémentaires de l'étude et de l'interprétation de la question. Ainsi les

rédacteurs bibliques n'ont pas employé une logique ou un langage spéciaux pour écrire leurs témoignages de foi. On l'a cru autrefois... jusqu'au moment où l'on a découvert l'usage de mêmes mots et de mêmes valeurs dans d'autres textes. Ainsi, par exemple, pour l'*agapè* néotestamentaire et surtout le verbe *agapao*, également employés en littérature païenne. Il n'existe pas de concepts, de syntaxes qui soient plus chrétiens que d'autres, mais c'est la mise en perspective de leur usage et de leurs contenus qui fait la différence. C'est pourquoi nous n'avons pas parlé d'une institution *chrétienne* du mariage. Elle est essentiellement séculière, ce n'est pas la foi qui l'a créée. Mais le mariage *devient* chrétien lorsque le couple réfère sa vie à Jésus-Christ. Et il y a plusieurs manières de le faire. De même, nous ne pouvons jamais avoir la certitude objective que Dieu a vraiment voulu notre mariage¹⁰⁹.

3° Le présupposé théologique des deux remarques ci-dessus est le suivant : Jésus-Christ est venu alors que l'histoire de l'humanité avait commencé depuis longtemps. Son intervention historique est tardive. Les valeurs, les institutions et les morales existaient déjà avant lui. Chronologiquement, l'Évangile n'a pas été premier et existentiellement, il est toujours reçu après. On ne naît pas chrétien, on le devient. En termes dogmatiques, nous dirons que l'*humanum* est antérieur au *christianum* et que celui-ci ne supprime pas celui-là. Autrement dit, l'homme existe avant de devenir chrétien. Son anthropologie, son épistémologie, son éthique fonctionnent selon des règles connues et éprouvées par des sciences qui ne dépendent pas de la foi. C'est pourquoi nous avons pu et dû parler de l'autonomie de la morale¹¹⁰. Nous ne devons donc « pas opposer des termes pour nous épuiser ensuite à les réconcilier : c'est la réalité humaine qui devient l'objet de la méditation croyante ; c'est donc l'intégrité de l'*humain* qui réalise historiquement le *chrétien*, sans que le second se confonde avec le premier, car il l'amène à

109. Dans notre étude *Ce qu'aimer veut dire*, 171, nous avons cité K. BARTH : « Il n'existe pas de mariage, fût-il le meilleur, dans lequel les conjoints pourraient mettre la main sur son assise divine ou en avoir une connaissance certaine et directe. Cette assise n'est pas en leur pouvoir et sous leurs yeux » (*D.*, III/4^e, 54.1, 215).

110. Cette discussion a été reprise à nouveaux frais dans le cahier *Concilium* 175/1982 tiré *L'humain, critère de l'existence chrétienne ?*

devenir le lieu où se joue la découverte de l'*absolu* »¹¹¹. Le point est important, car c'est en fait la crédibilité de l'existence humaine et de la démarche éthique qui est ici en jeu. L'identité chrétienne ne peut être acquise que dans et par le respect de l'intégrité humaine. La catégorie chrétienne du péché ne met pas en cause cette maxime. Dieu s'est fait *homme* pour dévoiler sa volonté de salut.

C'est dans ce contexte théologique que nous avons pu défendre par exemple la pleine suffisance du mariage civil et que nous nous sommes élevé contre tout enseignement ecclésiastique unitaire et totalitaire qui prétendrait régir le monde au nom de la foi.

4° La foi chrétienne n'est pas identique à une morale, elle ne s'exprime pas non plus dans une seule morale. Il arrive même parfois qu'elle conduise à des attitudes immorales¹¹² ! Elle appelle cependant à vivre une vie dans la suivance de Jésus-Christ. Mais celle-ci ne saurait être dictée et légalisée de l'extérieur car alors l'impératif moral déduit de l'affirmation de la libération christologique se transformerait en un indicatif. Ce retournement pervers a d'ailleurs toujours été considéré comme hérétique, par l'apôtre Paul le tout premier. Cela ne veut pas dire qu'il faille couper la morale de la foi. Une éthique qui ne serait plus inspirée par la foi deviendrait un légalisme destructeur ; une foi qui n'aboutirait pas à un « faire » deviendrait un piétisme docète. Il convient donc de respecter les ordres tout en les tenant en corrélation. La foi chrétienne, qui est fondée et nourrie par l'Évangile christologique, n'est pas une morale, mais elle inspire des conduites qui peuvent apparaître comme de radicales conversions éthiques. Le Nouveau Testament donne de nombreux exemples de ces prises de positions qui prennent le contre-pied de l'ethos ambiant. Nous avons souvent souligné cette portée critique de la foi qui, de tout temps mais aujourd'hui en particulier, s'applique à dénoncer les idéologies de tous ordres, y compris celles qui conditionnent l'éthique conjugale.

111. *Ibid.*, in *Liminaire*, signé C. Geffré et J.-P. Jossua, p. 9. Souligné dans le texte.

112. Voir les paraboles et les attitudes de Jésus qui sont souvent transmorales, voire « immorales », pour ses contemporains et coreligionnaires.

5° Certes, le croyant vivra son mariage d'une certaine manière, notamment en le plaçant sous l'impératif de l'amour inconditionnel du prochain. Mais il n'y a pas de doctrine, de valeurs qui seraient spécifiquement chrétiennes — monogamie, promesse, amour, fidélité existent avant le christianisme et en dehors de lui —, mais des *décisions existentielles* à prendre, toujours singulières et imprévisibles, dictées par l'Esprit qui ranime en nous le souvenir de Jésus-Christ. Et ici, il n'y a pas de système, on n'a jamais fini, il faut sans cesse recommencer. « Le croyant ne pourra jamais dire, même après des années d'études intensives : maintenant, tout ce qui concerne Jésus-Christ m'est parfaitement clair. De diverses manières, la foi doit être prête à se laisser surprendre toujours à nouveau par la réalité qu'est Jésus et l'exigence de cette réalité, elle doit être prête à se "remettre en route", ou alors elle n'est pas la foi¹¹³. » Il en va de même de l'amour conjugal. Ce qu'aimer veut dire doit demeurer une question permanente et non devenir une réponse finale. Cet écart, cette tension eschatologique, ce paradoxe constituent une des marques de la manière chrétienne de penser et de faire l'éthique. Nous avons parlé ailleurs de sa fondamentale précarité¹¹⁴. *Ethica viatorum!*

On pourrait poursuivre, mais il nous faut conclure... sous peine de refaire un livre ! Nous nous demandions en quoi notre réflexion était chrétienne et non seulement phénoménologique, psychologique ou anthropologico-culturelle ? Notre réponse est simple. Nous avons mené notre étude en tant que personne croyante dont le centre et la justification de son existence est Jésus-Christ. Or, si la foi nous habite ainsi, la question devient sans objet. Il est en effet impossible de délimiter des secteurs de vie ou de pensée qui seraient athées ou chrétiens, d'isoler une analyse ou un raisonnement et de décréter : ceci est chrétien et cela ne l'est pas. La foi inspire *toute l'existence humaine*, donc aussi la vie de l'amour dans l'institution du mariage, et hors d'elle. Elle est de l'ordre de l'esprit, c'est-à-dire de la liberté. Mais d'une liberté attentive, solidaire et non dissidente. Or, nous savons que l'Esprit a décadennassé les portes fermées et projeté *dehors* des hommes et des femmes craintifs pour qu'ils

113. *Nouveau Livre de la foi*, 286.

114. *Ce qu'aimer veut dire*, 174 ss.

puissent aller dire et vivre une vérité et un amour toujours risqués. Il ne les a pas assignés à résidence. Dieu n'impose pas un savoir et un bien tout faits, mais il invite à garder une communion filiale avec lui.

Il n'y a pas d'amour ni de foi sans risque et tous deux ont ce trait paradoxal de ne pouvoir convaincre objectivement. L'amour et la foi s'avancent les mains nues et cette faiblesse est leur force. Ils ne cherchent pas à répondre à des « pourquoi ». Ceux qui aiment et qui croient laissent ces interrogations sommeiller en eux, leur permettent d'affleurer pour qu'elles tiennent leur vigilance éveillée, mais elles ne sauraient tenir le devant de la scène. L'amour conjugal et la foi n'ont pas leur justification dans des finalités utilitaires ou morales. Kierkegaard écrivait : « Celui donc qui se marie pour ceci ou pour cela accomplit une démarche où l'esthétique ne fait pas moins défaut que le religieux. Sa bonne intention ne sert de rien, car sa faute est justement d'avoir une intention... Si une femme se mariait pour mettre au monde un sauveur, ce mariage serait aussi inesthétique qu'immoral et irrégulier¹¹⁵. » Comme la grâce, l'amour est gratuit.

IV. ÉVALUATION DU CHAPITRE VIII

Le discours traditionnel sur le mariage oppose couramment l'amour et l'institution. Il y a certes de bonnes raisons de le faire, et l'explicitation de cette antinomie formelle est un passage obligé pour celui qui veut parler sérieusement du mariage. Mais deux idées au moins nous contraignent à dépasser cette opposition. Tout d'abord celle qui voit l'amour aspirer à sa visibilité et à son incarnation sociale. Certes, il est d'abord de l'ordre du surgissement et de l'événement, mais bien vite il prend corps dans le temps et le contexte socio-culturel. Il importe alors que le sujet consente à cette loi fondamentale de l'incarnation. Mais en parlant de l'institution du mariage, nous ne devons jamais

115. *L'Alternative*, OC, IV, 59.

oublier la vie et le dynamisme qui l'ont fait advenir et qui la justifient (voir la généalogie de l'institution).

La deuxième idée invoquée pour cette relative défense de l'institution conjugale est le caractère institutionnel de l'existence humaine. Des institutions nous sont données dès le début de l'humanité. Bien que diverses dans leurs formes et leurs contenus, elles sont nécessaires pour rendre possible la vie sociale. La vocation que nous adresse le Dieu de Jésus-Christ ne nous paraît pas infirmer cette analyse, car c'est dans *notre* monde que nous sommes appelés à croire et à aimer. La foi cependant exercera une fonction critique sur l'orientation et l'usage des institutions.

Le mariage civil est la concrétisation juridique, formelle de la finalité institutionnelle de l'existence humaine dans le domaine de la sexualité amoureuse. Il exprime un rapport signifiant entre l'affectivité et la société et le sanctionne par une officialisation légale. Celle-ci demeure cependant relative et ambiguë. Sa positivité et sa nécessité ne lui confèrent pas le pouvoir de « faire » ou de « défaire » un couple. La société ne peut que prendre acte a posteriori de sa constitution ou de sa dissolution. Les défis constants des couples informels soulignent cette précarité.

La question de la validité du mariage n'est pas un problème théologique mais elle relève de la compétence du droit profane. C'est pourquoi l'éthicien chrétien peut reconnaître la pleine suffisance du mariage civil. Face à une tradition religieuse et chrétienne qui a fortement sacralisé le mariage, il lui redonnera la juste place d'une institution humaine. Ce ne sont ni le droit ni une cérémonie religieuse qui font un vrai mariage, mais la manière dont un homme et une femme vivent leur vie conjugale. Quant au mariage religieux proprement dit, il constitue essentiellement un témoignage et non une indissolubilité ontologique.

La spécificité de la foi chrétienne ne réside pas en un système théologique ni en une récupération apologétique plus ou moins habile des données des sciences humaines. Elle ne se trouve pas non plus dans un dogme, mais dans une personne rencontrée et confessée sagesse et lumière de Dieu : Jésus-Christ. S'il peut y avoir quelques normes et exigences pour l'amour et le mariage, c'est en fonction de cette vie nouvelle révélée par l'évangile christologique. Il appartient à l'Église de le proclamer et de le

vivre à travers ces hommes et ces femmes qui se disent chrétiens. Chacun à sa manière, selon le discernement de sa foi. Elle ne saurait imposer ici un enseignement unitaire et encore moins un contrôle juridique et disciplinaire.

Le recours à la symbolique conjugale biblique peut éclairer et aider, mais plus fondamentalement encore, nous semble-t-il — c'est dans le mystère d'amour de Dieu qu'il faut chercher raisons, force et espérance d'aimer. Le mariage des chrétiens vit moins de traditions, de valeurs, de normes, de serments échangés que de cette promesse et de cette vitalité contenues dans ce mystère. C'est en lui que la dialectique amour-institution trouve à la fois sa justification et son apaisement.

POST-SCRIPTUM NON DÉFINITIF

Non définitif ! En effet, le sujet traité et notre approche méthodologique ne nous permettent pas de conclure en une synthèse normative. Formellement, l'institution du mariage sera toujours une gageure. Nécessaire en même temps que relative, avons-nous dit. Expression de l'institutionnalité de l'existence certes, mais sans cesse interpellée et contestée par le désir et par l'esprit. Si elle peut contribuer à sauver le sentiment, nous savons qu'elle peut aussi l'étouffer. L'institution du mariage accueille un couple, elle ne peut le créer. Elle est au service de l'amour, expression pourrait-on dire, d'une spontanéité engagée. L'institution du mariage est constamment en voyage et nul ne peut dire la forme qu'elle prendra ultérieurement. Elle n'est jamais parfaitement arrivée car elle supporte des valeurs et des vies toujours inachevées.

Non définitif aussi en vertu de notre compréhension du phénomène. Nous avons mis en œuvre une méthode de corrélation dialectique qui laisse à chacun des pôles — ici, objectivité et subjectivité —, la liberté de jouer son rôle. Notre hypothèse était que cette herméneutique mimait une opposition de contraires immanente à l'existence elle-même. Selon les circonstances, l'homme et la morale insisteront sur le sujet instituant ou sur les normativités instituées. Mais l'équilibre n'est toujours que temporaire. Le couple et le mariage, l'amour et l'institution ne coïncident et ne coexistent que dans un compromis existentiel où la passion abandonne l'illimité de ses désirs et accepte d'exister et de se modifier en humilité et modestie. C'est-à-dire en humanité.

Nous avons rassemblé des matériaux et des analyses. A partir

de l'exemple «institution du mariage», nous avons mis en évidence une structure existentielle binaire qui met en tension la personne et la société, l'affectivité et la loi. Nous avons isolé deux types d'interprétation afin de mieux les définir et les articuler. Il a fallu séparer non seulement parce que l'argumentation ne peut être que chronologique, c'est-à-dire successive, mais encore pour préciser et garder mieux en mémoire la spécificité, voire l'irréductibilité de ces visées contraires. Mais l'analyse typologique n'était qu'un passage dans le processus de compréhension. Car l'existence concrète — ainsi que le penseur, qui est toujours en même temps un existant — ne supporte pas cette dichotomie formelle. Or, l'institution du mariage est précisément ce mixte existentiel qui tente de synthétiser ces altérités antagonistes. Elle ne les supprime pas, elle les apprivoise. La tension doit être maintenue, car c'est dans et par l'écart qu'advient le sens.

Nous avons également noté que ces deux morales — de type objectif et subjectif — s'exprimaient dans des épistémologies adéquates qui produisent à leur tour des éthiques et des théologies correspondantes. Le choix de l'une ou l'autre interprétation est en partie déterminé par l'objet lui-même et par les circonstances, expériences et présupposés de l'éthicien, par la manière aussi dont il comprend son rapport à Dieu. Nous n'échappons pas ici non plus au régime de précarité qui marque tout ce qui est humain. Il n'appartient à personne ni à aucune Église d'absolutiser un seul point de vue. La foi chrétienne elle-même ne permet pas de dire sûrement et objectivement de la part de Dieu ce qui est juste et vrai en éthique.

La contestation contemporaine des valeurs, des normes et des institutions relatives à la sexualité, à l'amour et au mariage a constitué la provocation réflexive de l'étude que nous venons de livrer. Nous avons pris appui sur des textes écrits avant nous, qui étaient eux-mêmes influencés par d'autres recherches... Notre propre production n'est donc qu'un *point* de passage dans une ligne ininterrompue d'interprétations. Ce caractère relatif et transitoire des représentations et des vécus de l'amour et du mariage est bien apparu dans les matériaux retenus et analysés. A cela s'ajoute encore le coefficient subjectif de notre propre point de vue! Tout cela rend bien impossible la prétention de dire une parole définitive en ces matières. Heureusement pour les couples et le mariage!

La notion d'*existence humaine* a constitué le paradigme fondamental autour duquel s'est cristallisée notre réflexion. Ce choix indiquait une option méthodologique. Nous voulions partir non du prescrit, mais du vécu. D'où l'importance accordée à l'expérience, aux idées de médiation, de compromis, d'institutionnalité de la vie humaine. La foi chrétienne n'intervient pas à ce niveau méthodologique. Ce qu'on demande simplement ici, c'est une argumentation sérieuse et si possible cohérente. On nous dira si la nôtre remplit ces conditions...

Institution ou amour, couple ou mariage ? Nous avons refusé l'alternative et invité à comprendre les termes — et les réalités qu'ils recouvrent — en tension et en unité dialectique. La signification de l'institution du mariage, s'acquiert par l'effort d'une prise en considération des contraires. D'où notre intitulé : « essai d'éthique fondamentale ». Cette *comprehensio oppositorum* n'est ni bloquante ni stérilisante, mais elle propose bien plutôt une saisie ouverte et dynamique du phénomène mariage. Elle oblige à maintenir la double légitimité de l'intériorité et de l'extériorité, du sentiment et de l'institution, de l'esprit et de la lettre. La vérité optimale n'est pas dans l'amalgame, mais dans la reconnaissance de la différence. Les polarités contraires qui structurent notre réflexion doivent demeurer stimulantes, provocatrices et non devenir un nouveau système qui procurerait repos et bonne conscience. Elles maintiennent en état de veille et de marche. Et c'est bien pourquoi il y aura toujours crise morale, de la morale... et du mariage ! Maintenir vivante et consciente cette fondamentale ambivalence de l'existence humaine constitue à notre sens la condition même de la légitimité et de la radicalité de l'exigence éthique. C'est en effet cette fracture existentielle et épistémologique (pas de connaissance synthétique totalisante) qui rend le choix moral nécessaire et urgent. Les oppositions non escamotées — ici, amour et institution — obligent à prendre parti en suscitant la passion de la vérité. Celle-ci n'existe plus là où il n'y a ni problématique ni inquiétude, mais seulement horizon fermé et uniforme devant lequel nous savons à l'avance qui nous sommes, ce que nous devons penser et faire. C'est pourquoi l'éthique existentielle que nous proposons sera ressentie par d'aucuns comme troublante et insatisfaisante.

Poursuivons. Toute réflexion, aussi pertinente soit-elle, ne donne pas encore la garantie de bien vivre et d'être heureux.

Nous voulons dire qu'une bonne compréhension du mariage ne signifie pas encore que mon mariage sera réussi. Car entre la reconnaissance d'une dialectique dûment raisonnée et la vie amoureuse et conjugale qu'elle prétend cadrer, il y aura toujours place pour l'égoïsme, l'orgueil et la dureté. Que la foi chrétienne appelle le péché. Apercevoir un idéal, penser un bon compromis ne donnent pas encore le pouvoir de les réaliser. Nous butons ici sur une autre limite, elle aussi constitutive de notre humanité. C'est dire que les couples qui vivent en institution de mariage, dans l'accoutumance ou l'espérance, ont besoin d'un surplus de sens et de justification. Qui ne peut être donné ni par la lucidité, ni par la persévérance, ni par la volonté, ni même par le respect, l'amitié ou l'amour, mais qui est reçu comme une grâce dans le regard que Dieu pose sur nous à travers Jésus-Christ. Cela aussi est offert à vivre dans l'institution du mariage. Encore une fois, non comme garantie, mais comme courage d'être et promesse.

On aurait peut-être préféré une conclusion univoque et sûre. Pour les raisons que nous avons dites, cette voie nous est barrée. Le constat et l'aveu de la non-certitude éthique sont certainement désécurisants, prennent notre désir d'ordre et notre soif d'absolu à contre-pied. La découverte des contradictions qui nous habitent, de notre être divisé, de notre non-maîtrise dans les registres du savoir, de la volonté, de l'obéissance de la foi nous rendent humbles et en attente. Nous pensons qu'une des raisons profonde de la crise morale — inévitable, permanente — réside dans cette ambivalence de nos désirs, de nos choix, de nos attitudes et de nos justifications. Notre vie amoureuse et conjugale n'échappe pas à ce douloureux constat.

L'institution du mariage ? Nous en avons longuement parlé. Certains diront peut-être : trop longuement et de manière trop indirecte. Notre parcours devrait réfuter par lui-même cette objection. N'avons-nous pas justement pris conscience de toute la richesse, de toute la complexité, de tout l'inattendu du phénomène « institution du mariage » ? Non, la vie n'est pas simple. L'amour et la foi non plus. Et le chemin le plus long n'est-il pas souvent celui qui atteint le plus sûrement le but ? Le détour n'est-il pas plus riche que la ligne droite, une pensée dialectique mieux adaptée à la réalité expérimentée du mariage qu'un discours rectiligne déduit d'une vérité éthique constituée ?

Dans ce post-scriptum, qu'on nous permette de citer une

seconde fois ce propos de Kierkegaard : « Ce que je t'ai dit si souvent, je le dis encore une fois, ou plutôt je te le mets sur la conscience : ou bien-ou bien, *aut-aut* ; car en invoquant un terme seul, on n'éclaircit pas la question, puisque ce dont il s'agit ici est d'une trop grande importance pour que l'on puisse se contenter de l'un de ses éléments, et d'une trop grande cohérence intrinsèque pour permettre une possession partielle¹. » Le traitement réflexif auquel nous avons soumis l'institution du mariage a précisément voulu mettre en évidence et le dilemme qui se cache en elle, c'est-à-dire sa dynamique, et sa cohérence interne et dialectique.

Ça peut mener loin, même très loin, une réflexion fondamentale sur l'institution du mariage ! Dans une aventure à la fois tonique et imprévisible qui appelle passionnément une rencontre et une Parole.

C'est pourquoi, au terme de ce livre, il est permis et recommandé à chacun de tout reprendre, de tout recommencer. Notre compréhension, devant Dieu, de l'amour et de l'institution du mariage nous ouvre ce champ de liberté et de responsabilité. Le Cantique des Cantiques n'a pas de conclusion. Il ne finit pas. C'est bien ainsi.

1. *L'alternative*, OC, IV, 143. KIERKEGAARD poursuit : « Ces mots m'ont toujours fait et me font encore une impression profonde, surtout quand je les prononce pour eux-mêmes, car ils recèlent ainsi la possibilité de déclencher les plus terribles oppositions » (*ibid.*) Sur l'habileté des hégéliens à neutraliser le *aut-aut*, cf. *Post-scriptum définitif*, OC, II, 4-5.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLMÈS P., *Le Mariage*, Tournai, 1963.
- ALLMEN (VON) J.-J., *Maris et femmes d'après saint Paul*, Cahiers théol., 29, Neuchâtel, 1951.
- « Bénédiction nuptiale et mariage d'après quelques liturgies de l'Église réformée », in *Mélanges liturgiques offerts au RP Dom Bernard Botte SSB*, Louvain, 1972.
- ALTHAUS P., art. « Akkomodation », *RGG*, 1, 209-210.
- ANTOINE P., « L'évangile et le droit », *LV*, 102/1971, 60-76.
- ARVON H., art. « anarchisme », *EU*, 1, 988-991.
- AUBERT J.-M., « Y a-t-il des normes universelles ? », *RSR*, 3/1981, 170-188.
- « Pour une herméneutique du droit naturel », *RSR*, 59/1971, 449-492.
- « Loi et Évangile », in *Loi et Évangile*, Genève, 1981, 217-229.
- « Mélanchton moraliste œcuménique », *RHPR*, 4/1982, 425-439.
- AUTHIER M., HESS R., *L'Analyse institutionnelle*, coll. « Que sais-je ? », n° 1968, Paris, 1981.
- BAILEY D.S., *The Man-Woman Relation in Christian Thought*, Londres, 1959.
- BALTENSWEILER H., *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments), Zurich-Stuttgart, 1967.
- « L'évolution actuelle de la théologie du mariage dans les Églises de la Réforme », *Concilium*, 55/1970, 135-142.
- BALTHASAR H.U., « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », in *Principes d'éthique chrétienne*, Paris-Namur, 1979, 93-98.
- BARON S.W., *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, 2 tomes, Paris, 1956.
- BARTH K., *Dogmatik* (trad. française), Genève, 1953-1974.
- *Introduction à la théologie évangélique*, Genève, 1962.
- *Commentaire de l'épître aux Philippiens*, Genève (sans date).

- *Communauté chrétienne et communauté civile*, Genève, 1958.
- « Rudolf Bultmann, un essai pour le comprendre », in *Comprendre Bultmann. Un dossier*, Paris, 1970, 133-190.
- BARTSCH W., « Une manière nouvelle d'aborder l'éthique sociale chrétienne », in *Église et Société*, vol. 1. *L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation*, Genève, 1966, 41-55.
- BAUM G., « Causes culturelles de la transformation du problème de Dieu », *Concilium*, 76/1972.
- BAUMERT G., art. « Ehe », *RGG*, 11, 322-325.
- BAUMGÄRTEL F., SCHWEIZER E., art. « Sark in AT und NT », *Kittel WB*, VII, 105-151.
- BEAUPÈRE R., « Propositions pour un dialogue œcuménique », *LV*, 82/1967, 121-129.
- BEAUVOIR (de) S., *Pour une morale de l'ambiguïté*, coll. Idées, Paris, 1962.
- BÉGUERIE Ph., BÉRAUDY R., « Problèmes actuels dans la pastorale du mariage en France », *La Maison-Dieu*, 127/1976, 7-33.
- BELLET M., *Réalité sexuelle et morale chrétienne*, Paris, 1971.
- BELS P., *Le Mariage des protestants français jusqu'en 1685. Fondements doctrinaux et pratique juridique* (Bibliothèque d'histoire du droit et droit romain, t. XII), Paris, 1968.
- BENOÎT P., BOISMARD M.-E., *Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des Apocryphes et des Pères*; t. I, *Textes* (2^e éd. revue et corrigée), Paris, 1973; t. II, *Commentaires* par M.-E. Boismard, Paris, 1972.
- BERDIAEFF, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, 1936.
- BERGERET J., « La notion de plaisir », *LV*, t. XXII, 114/1973, 7-23.
- BERGMANN M., « L'institution », *VC*, 80/1966, 42-65.
- « Institution en théologie protestante », in *Vocabulaire œcuménique* (éd. Y. Congar), Paris, 1970, 383-395.
- BERNHARD J., « Reinterprétation (existentielle et dans la foi) de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien », in *Revue de droit canonique*, t. XXI, 1-4/1971, 243-278.
- BERTHOLET E., *La Philosophie des sciences de F. Gonseth*, Lausanne, 1968.
- BESHRET B., *Clefs pour une Église*, Paris, 1971.
- BIELER A., *Une politique de l'espérance. De la foi au combat pour un monde nouveau*, Genève-Paris, 1970.
- BLOCH E., *Le Principe espérance*, t. I, Paris, 1976.
- BÖCKLE F., « Pastoraltheologie der Ehe », in *Ehe in der Diskussion*. Freib. i. Brisgau, 1970, 9-46.
- « Theonomie und Autonomie der Vernunft », in *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf, 1972, 63-86.

- « Du mariage entre des partenaires de confessions chrétiennes différentes », in *Le Problème des mariages mixtes*, Paris, 1969, 57-86.
- BONHOEFFER D., *Éthique*, Genève, 1965.
- BONNARD P., *L'épître de saint Paul aux Galates* (Commentaire du NT, t. IX), Neuchâtel-Paris, 1953.
- *L'Évangile selon saint Matthieu* (Commentaire du NT, t. I), Neuchâtel, 1963.
- BONSIRVEN J., *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris, 1948.
- BORNE E., art. « intériorité et subjectivité », *EU*, IX, 8-11.
- BORNKAMM G., « Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament », in *Sucker-Lell-Nitzschke, Die Mischehe*, Göttingen, 1959, 50-53.
- *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève, 1971.
- BOURRICAUD F., art. « institutions », *EU*, VIII, 1062-1065.
- BRÉCHON P., *La famille. Idées traditionnelles et idées nouvelles*, Paris, 1976.
- BREUNING W., « Discussions sur le divorce en Allemagne », in *Mariage et divorce* (RSR), Paris, 1974, 63-94.
- BRUCKNER P., FINKIELKRAUT A., *Le Nouveau Désordre amoureux*, Paris, 1977.
- BRUNNER E., *Das Gebot und die Ordnungen*, Zurich, 1932.
- *Dogmatique* (3 vol.), t. II, *La Doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, Genève, 1965.
- BULTMANN R., *Jésus. Mythologie et démythologisation* (préface de P. Ricœur), Paris, 1968.
- CAFFARA R., « Création et rédemption », in *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain, 1979, 77-99, 218-310.
- CALLIÈS R.-P., « Institution und Recht. Bericht über das Rechtsgespräch der Institutionenkommission der Evangelischen Studiengemeinschaft in der Zeit von 1956 bis 1961 », in *Recht und Institution* (éd. H. Dombois), Stuttgart, 1969, 11-65.
- CALVIN J., *Institution de la religion chrétienne* (texte français de 1560, édité par la Société calviniste de France), Genève, 1955-1958.
- « Les Ordonnances ecclésiastiques de l'Église de Genève 1561 », in *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche* (éd. W. Niesel, 2^e éd.), Zurich (sans date).
- CAMPENHAUSEN (VON) F.H., « Die Christen und das bürgerliche Leben nach Aussagen des Neuen Testaments », in *Tradition und Leben*, Tübingen, 1960, 180-202.
- CARBONNIER J., « Terre et ciel dans le droit français du mariage », in *Mélanges G. Ripert*, t. I, Paris, 1950, 325-345.
- « L'amour sans la loi. Réflexions de psychologie sociale sur le droit de la filiation, en marge de l'histoire du protestantisme français », in *Bulletin historique et littéraire de la société de l'Histoire du Protestantisme français*, t. CXXV, 1979, 47-75.

- « La vertu du mariage civil », in *Couples d'aujourd'hui. Réflexion protestante*, Paris, 1983, 37-48.
- CASALIS G., *Les idées justes ne tombent pas du ciel. Éléments de « théologie inductive »*, Paris, 1977.
- CASAMAYOR, « De la fonction du droit », *LV*, 102/1971.
- CERETTI G., « Juges ou conseillers ? », *Concilium*, 87/1973, 95-105.
- CHÂTELET F., art. « répression », *EU*, XIV, 90-92.
- CHAUVEY L.-M., « Le mariage, un sacrement pas comme les autres », in *La Maison-Dieu*, 127/1976, 64-105.
- CHENU M.-D., « Orthodoxie-Orthopraxie », in *Le Service théologique dans l'Église*, Paris, 1974, 51-63.
- CHEVALLIER J., « L'analyse institutionnelle », in *L'Institution* (collectif). Publié par le Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, Paris, 1981, 3-61.
- CHIRPAZ F., « Sexualité, morale et poétique : approche philosophique », *LV*, 97/1970, 72-88.
- CLÉVENOT M., *Approches matérialistes de la Bible*, Paris, 1976.
- COHEN A., *Le Talmud*, Paris, 1933.
- COLLANGE J.-F., *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, Genève, 1980.
- COMBLIN J., « Le débat actuel sur l'universalité chrétienne », *Concilium*, 155/1980, 87-96.
- CONGAR Y., « L'idée de sacrements majeurs ou principaux », *Concilium*, 31/1968, 25-34.
- « Propos en vue d'une théologie de l'"Économie" dans la tradition latine », *Irenikon*, t. 45, 1/1972, 155-206.
- « Un essai de synthèse », *Concilium*, 168/1981, 121-137.
- CONZELMANN H., *Der Brief an die Kolosser* (NTD, Neues Göttinger Bibelwerk), Göttingen, 1968.
- *Théologie du Nouveau Testament*, Genève, 1969.
- *Der erste Brief an die Korinther* (Meyers Kommentar, V), Göttingen, 1969.
- CORNU G., « Note sur les perspectives de la législation du mariage en France », in *La Maison-Dieu*, 127/1976, 146-160.
- CRESPEY G., « Sur la grâce du mariage », in *Le Mariage*, Tours, 1966, 9-71.
- « Introduction à l'éthique. Recherche d'une problématique éthique », *ETR*, 2/1967, 91-108.
- « Que peut être aujourd'hui la morale sociale chrétienne ? », in *Christianisme social*, 5-8/1966, 455-472.
- *Essais sur la situation actuelle de la foi*, Paris, 1970.
- « Pour une théologie de la sexualité », in *ETR*, 1/1977, 65-124.
- CULLMANN O., « Le christianisme primitif et la civilisation », *VC*, 18/1951, 57-68.

- *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le NT*, Neuchâtel, 1966.
- *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, 1970.
- CURRAN C.E., « Divorce. Doctrine et pratique catholiques aux États-Unis », in *Mariage et divorce*, Paris, 1974, 95-144.
- DABIN J., art. « droit », *EU*, V, 797-807.
- DAUVILLIER J., CLERCQ (de) C., *Le Mariage en droit canon oriental*, Paris, 1936.
- DAVID J., *Loi naturelle et autorité de l'Église*, Paris, 1968.
- DAVIES W., « Ce que signifie la Loi dans le christianisme », *Concilium*, 98/1974, 29-39.
- DELHAYE Ph., *La conscience morale du chrétien*, Tournai, 1964.
- « Sacramentalité », in *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, 65-76.
- DELUMEAU J., *La Peur en Occident (xiv^e-xviii^e siècles)*, Paris, 1978.
- DEMAISON M., « Les sentiers de l'utopie chrétienne », *LV*, t. XVIII, 95/1969, 87-110.
- DENIAU F., « Sur la problématique contrat-sacrement dans le mariage », in *Foi et sacrement de mariage*, Lyon, 1974, 90-109.
- DENIS J., « Évolution historique de la doctrine du mariage-sacrement à partir du xvii^e siècle. Ses conséquences sur la législation », in *Foi et sacrement de mariage*, 50-59.
- DESSERPRIT A., *Le Mariage, un sacrement*, Paris, 1981.
- *Vivre un amour humain*, Lyon, 1979.
- DIBELIUS M., GREEVEN H., *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (Handbuch zum NT, 12), Tübingen, 1953.
- DIDIER R., « Sacrement de mariage, baptême et foi », *La Maison-Dieu*, 127/1976, 106-138.
- DODD C.H., *Morale de l'Évangile*, Paris, 1958.
- DOMBOIS H., « Das Problem der Institutionen und die Ehe », in *Recht und Institution* (Glaube und Forschung, 9), Witten-Ruhr, 1956, 55-59.
- *Das Recht der Gnade. Oekumenisches Kirchenrecht*, 1, Witten, 1961.
- « Die Ehe : Institution oder personale Gemeinschaft ? », in *Recht und Institution*, Stuttgart, 1969, 109-127.
- art. « Eherecht », *RGG*, 11, 330-334.
- DOMENACH J.-M., *Le Retour du tragique*, Paris, 1967.
- DOMS H., *Dieses Geheimnis ist gross*, Köln, 1960.
- DONVAL A., *La morale change*, Paris, 1976.
- DUCHROW U., « L'Église entre l'adaptation à la société et l'imitation du Christ », *RTP*, 112/1980, 253-270.
- DUMAIS M., *L'actualisation du Nouveau Testament. De la réflexion à la pratique*, Paris, 1981.
- DUMAS A., « Le dépassement de l'antinomisme », in *Loi et Évangile*, Genève, 1981, 201-216.

- « Pluralité des interprétations et autorité », in *Le déplacement de la théologie* (Le point théologique, 21), Paris, 1977, 65-79.
- « Loi naturelle et irruption évangélique », in *Supplément* (à la *Vie spirituelle*), 81/1967, 230-250.
- « Théologie biblique de la fidélité », in *Engagement et fidélité*, Paris, 1970, 9-23.
- *Le Contrôle des naissances. Opinions protestantes*, Paris, 1965.
- « La théologie de Karl Barth et le droit naturel », in *Pratique du droit et conscience chrétienne*, Paris, 1962, 67-96.
- « Le mariage change de visage ; qu'en pensent les Églises ? », in *Couples d'aujourd'hui*, Paris, 1983, 77-91.
- DUMÉRY H., *La foi n'est pas un cri suivi de Foi et institution*, Paris, 1959.
- DUMONT C., « De trois dimensions retrouvées en théologie. Eschatologie, orthopraxie, herméneutique », *NRT*, t. 92, 6/1970, 561-591.
- DUNSTAN G., « Les progrès de la théologie du mariage et son état actuel dans les Églises anglicanes », *Concilium*, 55/1970, 123-133.
- DUPONT J., « La question des mariages mixtes à la lumière de l'Écriture », in *Le problème des mariages mixtes*, Paris, 1969, 15-55.
- DUQUOC C., « Oui à Jésus, non à Dieu et à l'Église », *Concilium*, 93/1974, 15-23.
- *Jésus, homme libre. Esquisse d'une christologie*, Paris, 1974.
- « Le christianisme et la prétention à l'universalité », *Concilium*, 155/1980, 75-85.
- « Le sacrement de l'amour », in *Le Mariage*, Tours, 1966, 129-184.
- « Réflexion théologique sur la sexualité », *LV*, 97/1970, 89-108.
- DUQUOC C., GUICHARD J., *Politique et vocabulaire liturgique. Rites et symboles*, Paris, 1975.
- DUSSEL E., « Discernement : question d'orthodoxie ou d'orthopraxie ? », *Concilium*, 139/1978, 59-72.
- DUVAL A., « La formule "Ego vos in matrimonium conjungo..." au concile de Trente », *La Maison-Dieu*, 99/1969, 144-153.
- DUYCKAERTS, *La formation du lien sexuel*, Bruxelles, 1964.
- EBELING G., « Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit », in *Wort und Glaube*, 1, Tübingen, 1962 (2^e éd.), 393-406.
- *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen, 1971.
- ELLUL J., *Le Fondement théologique du droit* (Cahiers théol. 15/16), Neuchâtel, 1946.
- « L'irréductibilité du droit à une théologie de l'histoire », in *La théologie de l'histoire. Révélation et histoire* (Actes du colloque du Centre internationale d'Études humanistes, Rome, 1971), Paris, 1971, 51-69.
- ENGELS F., *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, 1948.

- ERNST W., « Institution et mariage », in *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, 148-179; thèses, 28-64.
- EVDOKIMOV P., *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris, 1962.
- « Le sacerdoce conjugal, essai de théologie orthodoxe du mariage », in *Le Mariage*, Tours, 1966, 73-125.
- EY H., art. « conscience », *EU*, IV, 922-927.
- FLORENCE J., « Le désir de la loi », in *La Loi dans l'éthique chrétienne*, Bruxelles, 1981, 185-207.
- FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité*, 1, *La volonté de savoir*, Paris, 1976.
- FOURASTIÉ J., *Essais de morale prospective. Vers une nouvelle morale*, Paris, 1966.
- FREUD S., *Abrégé de psychanalyse*, Paris, 1952.
- FUCHS E., *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage*, Genève, 1979.
- « Différences sociologiques et théologiques des morales "catholique" et "protestante". L'expérience de leur confrontation dans un pays confessionnellement mixte : la Suisse », *Concilium*, 170/1981, 49-57.
- FUCHS J., *Le Droit naturel. Essai théologique*, Paris, 1960.
- GABUS J.-P., *Critique du discours théologique*, Neuchâtel-Paris, 1977.
- GALL R., *Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe?*, Zurich, 1970.
- GANOCZY, « Les nouvelles tâches de l'anthropologie chrétienne », *Concilium*, 86/1973, 69-85.
- GAUDEMET J., « Le lien matrimonial. Les incertitudes du haut Moyen Age », in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, 1970, 81-105.
- art. « adultère », *EU*, I, 255-257.
- GEFFRÉ C., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, 1972.
- « Désacralisation et sanctification », *Concilium*, 19/1966, 93-108.
- « Du savoir à l'interprétation », in *Le Déplacement de la théologie*, Paris, 1977, 51-64.
- GEHLEN A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (7^e éd.), Frankfurt, 1962.
- GEREST R.C., « Le christianisme contre nos plaisirs », *LV* (t. XXII), 114/1973, 65-81.
- « Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'Église. Histoire des cinq premiers siècles », *LV*, 82/1967, 3-32.
- GIBLET J., « La loi du Christ », in *La loi dans l'éthique chrétienne*, 139-184.
- GIBRAN K., *Le Prophète* (19^e éd.), Tournai, 1956.
- GISEL P., *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, le mal et Dieu*, Genève, 1980.

- GOGARTEN F., *Destin et espoir du monde moderne. La sécularisation comme problème théologique*, Tournai, 1970.
- GONDONNEAU J., *La Fidélité*, Tournai, 1971.
- GREEVEN H., art « Euschèmon », *Kittel WB*, 11, 768-770.
- GRELOT P., *Le Couple humain dans l'Écriture*, Paris, 1964.
- GRIMM R., « Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien », *RTP*, VI/1967, 404-418.
- *Ce qu'aimer veut dire. Une réflexion théologique sur l'amour conjugal*, Paris, 1981.
- GRITTI J., *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, Paris, 1975.
- GRÜNDEL J., « Les conditionnements naturels du comportement moral dans une histoire en évolution », *Concilium*, 120/1976, 15-24.
- *Wandelbares und unverwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms « Agere sequitur esse »*, Düsseldorf, 1967.
- GY P.-M., « Le nouveau rituel romain du mariage », *La Maison-Dieu*, 99/1969, 124-143.
- HÄRING B., *Une morale pour la personne*, Ligugé, 1973.
- « Pastorale pour les divorcés et les époux illégitimes » *Concilium*, 55/1970, 113-120.
- HAMEL E., « Indissolubilité du mariage chrétien réalisé » in *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, 327-357; voir aussi 100-119.
- HEGEL G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, coll. Idées, Paris, 1940.
- HEISENBERG W., *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, 1962.
- HEPPE H., BIZER E., *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (1^{re} éd., 1861), Neukirchen, 1958.
- HERPIN N., « Les existentialismes. L'homme dans le monde et sa liberté », in *La philosophie* (Les dictionnaires Marabout-Université), t. 1, Verviers 1972, 192-230.
- HERVIEU-LÉGER D., *De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens*, Paris, 1973.
- « Éléments de la crise du langage doctrinal et kérygmatisque de l'Église », *Concilium*, 85/1973, 21-32.
- HILLMAN E., « Perspectives nouvelles sur la "polygynie" », *Concilium*, 33/1968, 159-175.
- « Le problème de l'évolution des structures du mariage chrétien », *Concilium*, 55/1970, 25-37.
- HODARD Ph., *Le Je et les dessous du Je. Essai d'introduction à la problématique du sujet*, Paris, 1981.
- HOFFMANN P., EID V., *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu* (Questiones disputatae, 66), Freiburg-Basel-Wien, 1975.

- HOLL K., « Der Neubau der Sittlichkeit », in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (6^e éd.), t. I, Luther, Tübingen, 1932, 155-287.
- JANKÉLÉVITCH V., *Le Paradoxe de la morale*, Paris, 1981.
- JEANNIÈRE A., *Anthropologie sexuelle*, Paris, 1964.
- JEREMIAS J., *Les Parables de Jésus* (Livre de vie 85-86), Le Puy, 1962.
— *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967.
- JOUNEL P., « La liturgie romaine du mariage. Étapes de son élaboration », in *La Maison-Dieu*, 50/1957, 30-57.
- JUGIE M., « Le mariage dans l'Église gréco-russe », *DTC*, IX/2, 2317-2331.
- JÜNGEL E., *Entsprechungen : Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen*, München, 1980.
— *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Ueberlegungen für ein Gespräch mit Wolfart*, Pannenberg, 158-177; *Extra Christum nulla salus — als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur « Anonymität » des Christenmenschen*, 179-192; *Gott — um seiner selbst interessant. Plädoyer für eine natürliche Theologie*, 193-197; *Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie*, 198-201.
- KASPER W., *Renouveau de la méthode théologique*, Paris, 1968.
- KECK L., « Le Fils, créateur de la liberté », *Concilium*, 93/1974, 59-70.
- KERNS J.E., *Les chrétiens, le mariage et la sexualité. Évolution historique des attitudes chrétiennes envers la vie sexuelle et la sainteté dans le mariage*, Paris, 1966.
- KIERKEGAARD S., *L'Alternative, Œuvres complètes (OC)*, III et IV, Paris, 1970.
— *Le Journal du séducteur*, OC, III, 283-414.
— *Divers propos sur le mariage*, OC, III, 85-169.
— *La valeur esthétique du mariage*, OC, IV, 5-139.
— *L'Équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité*, OC, IV, 143-297.
— *In vino veritas*, OC, IX, Paris, 1978, 7-81.
— *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, OC, X, Paris, 1977.
- KOMONCHAK J., « Pluralisme moral et unité de l'Église », *Concilium* 170/1981, 149-158.
- KÜMMEL W.G., art. « Sittlichkeit. V Im Urchristentum », *RGG*, VI, 70-80.
- KÜNG H., *Être chrétien*, Paris, 1978.
- LABRUSSE C., « Droit du mariage », *EU*, X, 509-514.
- LACROIX J., *Le Désir et les désirs*, Paris, 1975.
- LADRIÈRE J., « Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension », in *Chemins de la raison*, Paris, 1972, 29-46.
— « Sur la notion de critère », *Concilium*, 175/1982, 25-32.
- LÄHTENMÄKI O., *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku, 1955.

- LAPLANTINE F., « Les idéologies contemporaines du plaisir », *LV*, t. XXII, 114/1973, 41-64.
- LARGEAULT G., *Enquête sur le nominalisme* (Publication de la fac. des lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne), Paris-Louvain, 1971.
- LAU F., art. « Schöpfungsordnung », *RGG*, V, 1492-1494.
— art. « Billigkeit », *RGG*, I, 1292-1293.
- LAURENTIN R., *Le Premier Synode. Histoire et bilan*, Paris, 1968.
- LAVALETTE (de) H., « Sexualité et politique au regard de la morale chrétienne », in *Mariage et divorce*, Paris, 1974, 193-217.
- LE BRAS G., art. « mariage », *DTC*, IX/2300-2302.
- H. ROUSSEL, L. LE BRAS, « Retard ou refus du mariage : l'évolution récente de la première nuptialité en France et sa prévision », in *Population*, 37^e année, 6/1982, 1009-1042.
- LE DU J., *Jusqu'ou iront-ils ? L'éducateur piégé par la morale*, Lyon 1974.
— *L'idéal en procès*, Paris, 1975.
- LEENHARDT F.-J., *L'épître de saint Paul aux Romains* (Commentaire du NT, VI), Neuchâtel-Paris, 1957.
- LEENHARDT H., *Le Mariage chrétien*, Neuchâtel, 1946.
- LEGRAIN M., *Mariage chrétien, modèle unique ? Questions venues d'Afrique*, Paris, 1978.
- LE GUILLOU M.-J., *Le Mystère du Père*, Paris, 1973.
- LEHMANN K., « Sacramentalité », in *Problèmes doctrinaux*, 180-217.
- LEMAIRE J.-G., *Les Thérapies du couple*, Paris, 1971.
- LEUBA J.-L., *L'Institution et l'événement*, Neuchâtel, 1950.
— « La Loi chez les Réformateurs et dans le protestantisme actuel », in *Loi et Évangile*, Genève, 1981, 91-109.
- LÉVI-STRAUSS C., *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.
- LIBMANN J., *Le Divorce*, Tournai, 1971.
- LIÉGÉ P.-A., « La pratique comme lieu de la théologie ? Énoncé de quelques questions », in *Le Déplacement de la théologie*, Paris, 1977, 83-90.
- LOBROT M., *La Libération sexuelle*, Paris, 1975.
- LOCHT (de) P., « Théologie de la pastorale des divorcés », in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, 1971, 137-152.
— *Les Couples et l'Église. Chronique d'un témoin*, Paris, 1979.
- LOGSTRUP K.E., « Schöpfung und Ethik », *NZSTh*, 1/1966, 52-66.
- LUTHER M., *De la captivité babylonienne de l'Église*, *O(euvres)*, II, 157-260.
— *Le Grand Catéchisme*, *O*, VII, 23-153.
— *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, *O*, II, 79-156.
— *Le jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques*, *O*, III, 87-219.

- *Le discours de Martin Luther devant l'empereur Charles et les princes à Worms, le 18 avril (1521)*, O, II, 313-316.
- LYOTARD F.-J., *La Phénoménologie*, coll. « Que sais-je ? » 625, Paris, 1967.
- LYS D., *La Chair dans l'Ancien Testament*. « Basar », Paris, 1967.
- MAIR L., *Le Mariage. Étude anthropologique*, Paris, 1974.
- MANARANCHE A., *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne ?*, Paris, 1969.
- MARLÉ R., *Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling*, Paris, 1975.
- MARSCH W.D., art. « institution », RGG, III, 783-785.
- MASSON Ch., *L'épître de saint Paul aux Ephésiens* (Commentaire du NT, IX), Neuchâtel, 1953.
- *Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens* (Commentaire du NT, XI a), Neuchâtel-Paris, 1957.
- MCNEIL J.J., *L'Église et l'homosexuel : un plaidoyer*. Suivi d'un dossier critique préparé par M. Demaison et E. Fuchs, Genève, 1982.
- MEHL R., « Universalité ou particularité du discours de la théologie morale », RSR, 59/1971, 365-384.
- « Les exigences de la liberté en Christ », in *La Loi de la liberté*, Ligugé, 1972, 63-115.
- *Les Attitudes morales*, Paris, 1971.
- « En marge de la conférence de Mgr Moeller (conférence Église et Société, juillet 1966) », in *Doc. cath.*, 63/1966, 1507-1511.
- *Pour une éthique sociale chrétienne* (Cahiers théol., 56), Neuchâtel, 1967.
- *De l'autorité des valeurs*, Paris, 1957.
- « Le problème éthique dans l'existentialisme français », *FV*, 4/1954, 289-313.
- *Éthique catholique et éthique protestante*, (Cahiers théol. 61), Neuchâtel, 1970.
- *Vie intérieure et transcendance de Dieu*, Paris, 1980.
- MEHL-KOEHNLEIN H., *L'homme selon l'apôtre Paul* (Cahiers théol., 28), Neuchâtel, 1951.
- MÉJAN F., *Discipline de l'Église réformée de France*. Annotée et précédée d'une introduction historique, Paris, 1947.
- MELSEN (van) A., « Le droit naturel et l'évolution », *Concilium*, 26/1967, 47-56.
- MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945.
- *Les Aventures de la dialectique*, Paris, 1955.
- *Sens et Non-Sens*, Paris, 1948.
- MÉTRAL M.-O., *Le Mariage. Les hésitations de l'Occident*, Paris, 1977.
- art. « Mariage et couple », *EU*, X, 520-523.
- METZ J.-B., *Pour une théologie du monde*, Paris, 1971.

- MEURER S., *Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens-Studie zur Frage des Rechts nach dem Neuen Testament* (Abhandlung zur Theologie des Alten und Neuen Testament, 63), Zurich, 1972.
- MEYER H.B., *Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen, in Die öffentlichen Sünder oder soll die Kirche Ehe scheiden?* Mainz, 1970, 238-261.
- MICHEL A., *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, 1972.
- MICHEL M., *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, Paris, 1982.
- MICHEL O., *Der Brief an die Römer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* (éd. H.A.W. Meyer), Göttingen, 1955.
- MIETH D., «Le sens de l'expérience humaine. Plaidoyer pour un modèle éthique», *Concilium*, 120/1976, 25-47.
- «Vers une définition du concept d'"expérience": qu'est-ce que l'expérience?», *Concilium*, 133/1978, 55-71.
- MOINGT J., «Le divorce "pour motif d'impudicité" (Mt 5,32; 19, 9)», *RSR*, t. 56, 3/1968, 337-384.
- «Le mariage des chrétiens. Autonomie et mission», in *Mariage et divorce*, Paris, 1974, 219-254.
- MOITEL P., LUKASIEWICZ C., *Les jeunes réinventent-ils le couple aujourd'hui?* Paris, 1982.
- MOLTMANN J., *Théologie de l'espérance*, Paris, 1970.
- *Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d'être libre*, Tours, 1972.
- «La fête libératrice», *Concilium*, 92/1974, 71-80.
- MOONEY C., «La revendication de l'Église d'être la gardienne d'une loi naturelle et morale universelle», *Concilium*, 155/1980, 34-45.
- MONTAIGNE M., *Essais, OC*, Paris, 1946.
- MORIN E., *L'Événement Jésus dans les structures de la société juive*, Paris, 1978.
- «La famille: points de repère évangéliques», *LV*, t. XXV, 126/1976, 72-85.
- MOUNIER E., *Traité du caractère, Œuvres*, t. II, Paris, 1947.
- *Le personnalisme*, coll. «Que sais-je?», 395, Paris, 1962.
- *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1956.
- MOURET R., «Le rituel français du mariage. Un rituel nouveau et traditionnel», *La Maison-Dieu*, 99/1969, 177-201.
- MOUSSEAU J., *L'Amour à refaire. Essai*, Paris, 1969.
- MULDWOLF B., *L'Adultère*, Tournai, 1970.
- MÜLLER A., «Das Recht als Faktor des kirchlichen Leben» in Müller, *Elsener, Huizing, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?*, Einsiedeln, Zurich, Köln, 1968, 7-26.
- MÜLLER-FREIENFELS W., *Ehe und Recht*, Tübingen, 1962.
- MUNIER Ch., *Église et cité*, t. II, vol. III, *L'Église dans l'Empire romain (I^{er}-III^{es} siècles)*, Paris, 1979.
- NABERT J., *Éléments pour une éthique*, Paris, 1962.

- NAUROIS (de) L., « Le mariage des baptisés qui n'ont pas la foi. Aspects canoniques et soubassements théologiques du problème », in *Foi et sacrement de mariage*, Lyon, 1974, 68-89.
- NAUTIN P., « Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine » in *Mariage et divorce*, Paris, 1974, 145-192.
- NEUHAÜSLER E., *Exigence de Dieu et morale chrétienne. Études sur les enseignements moraux de la prédication de Jésus dans les synoptiques*, Paris, 1971.
- NEUNER J., « Pas de monopole dans la promotion de la liberté », *Concilium*, 93/1974, 25-34.
- NIESEL W., *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gotes Wort reformierte Kirche* (2^e éd.), Zurich, 1938.
- ONIMUS J., *L'Écartèlement. Supplice de notre temps*, Paris, 1979.
- *Inséparables. L'art d'exister à deux*, Paris, 1982.
- OPPEN (VON) D., *Moral. Wie Können wir heute miteinander leben?* Stuttgart-Berlin, 1973.
- ORAISON M., *Le Mystère humain de la sexualité*, Paris, 1966.
- *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité*, Paris, 1952.
- ORENGA H., « Ma grande famille », in *Esprit*, 3/1971, 451-482.
- ORSY X., « Les mariages mixtes et le droit canon après Vatican II », in *Le problème des mariages mixtes*, Paris, 1969, 101-120.
- OYEN (van) H., *Liebe und Ehe. Evangelische Ethik*, II, Basel, 1955.
- art. « Kompromiss », *RGG*, III, 1745-1746.
- PANNENBERG W., « Kontingenz und Naturgesetz », in *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh, 1970, 34-80.
- PASCAL B., *OC* (Pléiade), Paris, 1954.
- PESCH R., *Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung*, Freiburg, Basel, Wien, 1971.
- « Jésus, homme libre », *Concilium*, 93/1974, 47-58.
- PEYRARD G., « Les couples non mariés » in *Mariage et famille en question*, Paris, 1978, t. II, 211-238.
- PIAGET J., *Le structuralisme*, coll. « Que sais-je? », 1311, Paris, 1968.
- PICARD M., *Die unerschütterliche Ehe*, Erlenbach-Zurich, 1942.
- PINTO DE OLIVEIRA C.-J., *La crise du choix moral dans la civilisation technique*, Fribourg, 1977.
- « Lieux et enjeux de l'expérience morale aujourd'hui », in *Le Supplément*, 129/1979, 173-197.
- « Loi et légalisme en éthique sociale », in *Loi et Évangile*, Genève, 1981, 172-195.
- PLÉ A., *Par devoir ou par plaisir?* Paris, 1980.
- *Freud et la morale*, Paris, 1969.

- POHIER J.-M., « Recherche sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne », in *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris, 1972, 171-223.
- PRAT F., *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1961.
- QUÉRÉ F., *Dénuement de l'espérance*, Paris, 1972.
- *La Femme avenir*, Paris, 1976.
- RAHNER K., *Église et sacrements*, Bruges, 1970.
- « Point de vue œcuménique sur "l'éthique de situation" », in *Écrits théologiques*, t. XII, *Problèmes moraux et sciences humaines*, Tours, 1970, 67-76.
- « Die Ehe als Sakrament » in *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln, Zurich, Köln, 1967, 519-540.
- « Dignité et liberté de l'homme », in *Écrits théologiques*, t. V, Paris, 1966, 167-197.
- RÉGEARD Ph., *Jésus a tant de visages. L'imagination dans l'expérience de la foi*, Paris, 1980.
- RÉMY P., « Le mariage, signe de l'union du Christ et de l'Église. Les ambiguïtés d'une référence symbolique », *Rev. Sc. ph. th.*, 66, 1982, 397-415.
- « Il vit que cela était bon. » *Sexualité, amour, mariage, célibat*, Paris, 1983.
- RICŒUR P., *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1949; t. II, *Finitude et culpabilité; 1. L'homme infailible*, Paris, 1960; 2. *La symbolique du mal*, Paris, 1960.
- Préface à R. BULTMANN, *Jésus*, Paris, 1968, 9-28.
- *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969.
- « Existence et herméneutique », in *Le Conflit des interprétations*, 7-28.
- RINGELING H., *Theologie und Sexualität. Das private Verhalten als Thema der Sozialethik*, Gütersloh, 1968.
- RIoux H., « Être deux » in *Rev. Échanges*, 109/1973, 10.
- RIoux M., « Les jeunes et leur désir de "changer la vie" », *Concilium*, 106/1975, 37-45.
- RITZER K., *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris, 1970.
- « Droit civil et conception ecclésiastique du mariage en Occident », *Concilium*, 55/1970, 63-70.
- ROGERS C.R., *Réinventer le couple*, Paris, 1972.
- RONDET H., *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Paris, 1960.
- ROUGEMONT (de) D., *L'Amour et l'Occident* (2^e éd.), Paris, 1939.
- ROUSSEL L., *Le Mariage dans la société française contemporaine. Faits de population. Données d'opinion* (Institut national d'études démographiques), Paris, 1975.
- ROY (du) O., *La Réciprocité. Essai de morale fondamentale*, Paris, 1970.

- RUMPF L., « Loi et légalisme, exigences éthiques et Évangile », in *Loi et Évangile*, Genève, 1981, 164-171.
- SAGNE J.-C., *Conflit, changement, conversion. Vers une éthique de la réciprocité*, Paris, 1974.
- SARTRE J.-P., *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, 1943.
- *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946.
- SARANO J., *La Sexualité libérée*, Paris, 1969.
- SARTORI L., « Critères pour un appel au "sensus fidelium" », *Concilium*, 168/1981, 99-105.
- SAVOY J.-Y., *A l'écoute des personnes concernées par l'homosexualité* (Centre social protestant, Vaud), Lausanne, 1982.
- SCHELSKY H., *Sociologie de la sexualité*, Paris, 1966.
- SCHIERSE F., « Das Scheidungsverbot Jesu. Zur schriftgemässen Unauflöslichkeit der Ehe », in *Die öffentlichen Sünder*, Mainz, 1970, 13-41.
- SCHILLEBEECKX E., *Le Mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, Paris, 1966.
- *Le mariage est un sacrement* (Études religieuses), Bruxelles, 1961.
- *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, 1981.
- SCHIWY G., *Structuralisme et christianisme*, Tours, 1973.
- SCHLETTE H.R., *Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion* (Questiones disputatae, 8), Basel, Freiburg, Wien, 1959.
- SCHLIER H., *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1958.
- SCHMAUS M., *Katholische Dogmatik*, t. IV. 1. *Die Lehre von den Sakramenten* (5^e éd.), München, 1957.
- SCHNACKENBURG R., *Le Message moral du Nouveau Testament*, Lyon, 1963.
- « Die Ehe nach dem Neuen Testament », in *Theologie der Ehe*, Göttingen, 1969, 9-36.
- SCHNEIDER E.E., « Zur Revision der theologischen Lehre von der Ordnungen », in *ZThK*, 1957, 377-406.
- SCHRAGE W., *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloh, 1961.
- « Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln », in *New Testament Studies*, vol. 21, 1/1974, 1-22.
- SCHREY H.H., « Kennt der Protestantismus ein Naturrecht ? » *ZEE*, 1961, 339-358.
- « Au-delà du droit naturel et du positivisme », *Concilium*, 25/1967, 59-69.
- SCHÜLLER B., « Le fondement des lois morales. Essai de typologie », *Concilium*, 120/1976, 79-91.
- SCHULZE H., *Ethik im Dialog. Kommentar zur Denkschrift der EKD « Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äusserungen zu gesellschaftlichen Fragen »*, Gütersloh, 1972.

- SCHWEIZER W., « La morale chrétienne peut-elle recevoir un fondement biblique ? », in *Le Supplément* 97, 1971, 117-140.
- SENF T. Ch., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du NT, 2^e série, VII), Neuchâtel, 1979.
- SHAULL R., « Point de vue théologique sur la révolution », in *Église et société*, vol. 1, Genève, 1966, 13-28.
- SIEGWALT G., *Nature et histoire, leur réalité et leur vérité*, Leiden, 1965.
- *La loi, chemin de salut. Étude sur la signification de la loi dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1971.
- SIMON R., *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Paris, 1974.
- « Questions débattues en France au sujet du divorce », in *Mariage et divorce*, Paris, 1974, 11-62.
- « Nature, culture, institution et foi », *Le Supplément*, 128/1979, 141-151.
- SOE N.H., « Droit naturel et éthique sociale », in *Église et société*, t. 1, Genève, 1966, 169-183.
- SÖLLE D., *Imagination et obéissance. Réflexion pour une éthique chrétienne à venir*, Tournai, 1970.
- SPICQ C., *Théologie morale du Nouveau Testament*, (4^e éd. augmentée), 2 vol., Paris, 1970.
- STEININGER V., *Peut-on dissoudre le mariage ?*, Paris, 1970.
- STEUBING H., *Der Kompromiss als ethisches Problem*, Gütersloh, 1955.
- STIKER H.-J., *Culture brisée, culture à naître*, Paris, 1979.
- SUENENS L.-J., « Comment surmonter les polarisations inutiles dans l'Église ? », *Concilium*, 88/1973, 115-117.
- SULLEROT E., *Histoire et mythologie de l'amour. Huit siècles d'écrits féminins*, Paris, 1974.
- THÉRY R., art. « institutions » in *Catholicisme aujourd'hui-demain* (Encyclopédie publiée par G. Jacquemet), Paris, 1962, 1794-1799.
- « Se marier par amour ? », in *Les jeunes réinventent-ils le couple aujourd'hui ?* Paris, 1982, 91-105.
- THÉVENAZ P., *L'Homme et sa raison*, t. I, *L'Homme et sa raison* ; t. II, *Raison et histoire*, Neuchâtel, 1956.
- « Événement et historicité », in *L'Homme et sa raison*, t. II, 121-138.
- THIELICKE H., *Theologische Ethik* (4 vol.), Tübingen, 1964.
- THOMAS saint, *Sur le mariage*. Appendice à la *Somme*.
- THURIAN M., *Mariage et célibat*, Neuchâtel, 1955.
- TILICH P., *Théologie systématique*, t. I, *Introduction, raison et révélation*, Paris, 1970.
- *L'Existence et le Christ. Théologie systématique*, troisième partie, Lausanne, 1980.
- TOURNIER P., *Face à la souffrance*, Genève, 1981.

- TURCK A., « Une pastorale concertée », in *Foi et sacrement de mariage*, Lyon, 1974, 161-164.
- VALADIER P., *Des repères pour agir*, Paris, 1977
- « La liberté du croyant », in *Christus*, t. XXV, 99/1978, 293-304.
- VASKOVICS L., « Thèses sur l'interdépendance des organisations religieuses et des systèmes familiaux sous-jacents », *Concilium*, 91/1974, 145-153.
- VASSE D., *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, 1969.
- « Le plaisir et la joie », *LV*, t. XXII, 114/1973, 82-103.
- VAUX (de) R., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris, 1958.
- VIDAL Garcia M., « Sexualité et christianisme. Du conflit à la réconciliation », *Concilium*, 109/1975, 71-81.
- VILLEY M., « Laïcité, incertitude et mobilité du droit naturel », in *Pratique du droit et conscience chrétienne*, Paris, 1962, 101-118.
- VINGT-TROIS A., « Essai de réflexion théologique », in *Dossier cohabitation juvénile*, Paris, 1979, 101-186.
- VÆLTZEL R., « Le lien matrimonial en climat protestant », in *Le Lien matrimonial*, Strasbourg, 1970, 149-179.
- « Divorce et indissolubilité du mariage dans la Bible », in *Divorce et indissolubilité du mariage*, Paris, 1971, 49-81.
- VOLK H., *Das Sakrament der Ehe* (4^e éd.), Münster, 1962.
- WENDLAND H.-D., *Botschaft an die soziale Welt* (Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart), Hamburg, 1959.
- Éthique du Nouveau Testament. Introduction aux problèmes*, Genève, 1972.
- WESTERMANN C., *Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testament* (éd. M. Noth, W. Wolff), Neukirchen, 1966.
- WEITZEL H., art. « hédonisme », *EU*, VIII, 274-276.
- WILKEN R.L., *Le mythe des origines chrétiennes. Influence de l'histoire sur la foi*, Paris, 1974.
- WOLF Erik, *Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis*, Frankfurt am Main, 1961.
- Art. « Profanes Recht », *RGG*, IV, 1353-1359.
- WOLF Ernst, art. « Christliches Naturrecht », *RGG*, IV, 1359-1365.
- WOLFF H.W., *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1974.
- ZIMMERLI W., *I Moses I-II. Die Urgeschichte*, Zurich, 1943.
- ZWANG G., *La Fonction érotique*. t. II. *Les entraves à l'épanouissement*, Paris, 1972.
- ZWILLING A., « Le mariage en France actuellement. Notes démographiques et sociologiques sur la conjugalité », in *Couples d'aujourd'hui. Réflexion protestante*, Paris, 1983, 9-35.

Contributions collectives

- Bilan de la théologie du xx^e siècle* (sous la direction de R. VANDER GUCHT et H. VORGRIMLER) t. 1. 1. *Le monde du xx^e siècle*; 2. *La théologie chrétienne : les grands courants*, Toumai-Paris, 1970.
- Chemins de la raison. Le statut de la science dans le dynamisme de la compréhension. Autonomie et articulation de la science vis-à-vis de la philosophie et de la théologie* (Centre catholique des intellectuels français. Recherches et débats), Paris, 1972.
- Comprendre Bultmann. Un dossier* (K. BARTH, G. COTTIER, O. CULLMANN, L. MALEVEZ, A. VÖGTLE), Paris, 1970.
- Contrôle des naissances. Le dossier de Rome* (Trad. et présentation de J.-M. PAUPERT), Paris, 1967.
- Couples d'aujourd'hui. Réflexion protestante* (J. BAUBÉROT, J. CARBONNIER, A. DUMAS et alii), Paris, 1983.
- Crise du biblisme, chance de la Bible* (M. BELLET, L. de CERTEAU, A. DUMAS et alii), Paris, 1973.
- Das Naurrecht im Disput. Drei Vorschläge beim Kongress der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg* (Herausgegeben und zur Diskussion gestellt von Franz Böckle), Düsseldorf, 1966.
- Denzinger-Schönmeier, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freib. i. Brisgau, 1963.
- Dictionnaire de morale* (éd. par H. HÖFFE; édition française adaptée et augmentée sous la direction de Ph. Secrétan), Fribourg-Paris, 1983.
- Die öffentlichen Sünder oder soll die Kirche Ehen scheiden?* (éd. N. WETZEL), Mainz, 1970.
- Divorce et indissolubilité du mariage* (Congrès de l'Association des théologiens pour l'étude de la morale, Chevilly-la-Rue, 1970), Paris, 1971.
- Dossier cohabitation juvénile* (A. NORVEZ, M. COURT, A. VINGT-TROIS), Belgique, 1979.
- Ehe in der Diskussion. Was hat die Kirche zur Ehe zu sagen?* Freib. i. Brisgau, 1970.
- Église et société. L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation. Une enquête théologique et œcuménique.* (Volume préparatoire 1 pour la conférence Église et société, 1966), Genève, 1966.
- Église réformée de France. Liturgie*, Paris, 1955.
- Encyclopédie de la foi* (éd. H. FRIES), t. 1, Paris, 1965.
- Foi et sacrement de mariage. Recherches et perplexités*, Lyon, 1974.
- Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf, 1972.

- Gaudium et Spes*. Constitution pastorale. L'Église dans le monde de ce temps. Texte conciliaire, introduction, commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres, éd. Mame, 1968.
- La Loi dans l'éthique chrétienne* (Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 19), Bruxelles, 1981.
- La sexualité. Pour une réflexion chrétienne* (texte rédigé par un groupe d'études à la demande du Conseil de la Fédération protestante de France), Paris, 1975.
- La théologie de l'histoire. Révélation et histoire* (Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome), éd. E. Castelli, Rome-Paris, 1971.
- La théologie du mariage et les problèmes des mariages mixtes*. Dialogue entre la Fédération luthérienne mondiale, l'Alliance réformée mondiale et le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens de l'Église catholique romaine 1971-1977 (150, route de Ferney. ARM, Genève).
- Le Couple et le risque de la durée* (Centre catholique des médecins français), Paris, 1977.
- Le Déplacement de la théologie* (Institut catholique de Paris), Le point théologique, 21, Paris, 1977.
- Le Lien matrimonial* (Annuaire du CERDIC. Université de Strasbourg, II), publié par R. Metz et J. Schlick), Strasbourg, 1970.
- Le Mariage* (G. CRESPI, P. EVDOKIMOV, C. DUQUOC), Églises en dialogue n° 4, Tours, 1966.
- Le Plaisir* (Centre théol. de Meylan), Paris, 1980.
- Le Problème des mariages mixtes*, Colloque de Nemi (F. BÖCKLE, J. DUPONT, X. ORSY, R. BEAUPÈRE, P.A. VAN LEEUWEN), Paris, 1969.
- Le service théologique dans l'Église*. Mélanges offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans, Paris, 1974.
- Les jeunes réinventent-ils le couple aujourd'hui?* (P. MOITEL, C. LUKASIEWICZ et al.), Paris, 1982.
- L'Institution*. Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, Paris, 1981.
- L'Institutionnalisme*. Rapport de la 4^e conférence mondiale de Foi et Constitution, Montréal, 1963, in *Verbum caro*, vol. XVII, 67/1963. 313-352.
- Loi et Évangile*. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines (sous la présidence de S. PINCKAERTS et L. RUMPF), Genève, 1981.
- Mariage et divorce*. I *Le problème du divorce aujourd'hui* (R. SIMON, W. BREUNING, C.E. CURRAN, II *Regards sur le mariage* (P. NAUTIN, H. de LAVALETTE, J. MOINGT), RSR, Paris, 1974.
- Mariage et famille en question*. *L'évolution contemporaine du droit français* (sous la direction de R. NERSON (éd. CNRS), 2 tomes, Paris, 1978 et 1979.

- Morale de la loi ou morale de la liberté.* Note n° 4 du Bureau d'études doctrinales et pastorales du Conseil permanent de l'épiscopat français (juin 1968), in *La Documentation catholique* du 5.1. 1969.
- Nouveau livre de la foi. La foi commune des chrétiens* (sous la direction de J. FEINER et L. VISCHER), Paris-Genève, 1976.
- Petit dictionnaire de théologie catholique* (éd. K. RAHNER, H. VORGRIMLER), Paris, 1970.
- Pratique du droit et conscience chrétienne* (N. JACOB, J.-M. AUBERT, A. DUMAS, M. VILLEY, J.-L. GARDIES). Travaux du Centre international de recherches et d'échanges culturels, Paris, 1962.
- Principes d'éthique chrétienne* (J. RATZINGER, Ph. DELHAYE), Paris-Namur, 1979.
- Problèmes doctrinaux du mariage chrétien* (Commission théologique internationale, Ph. DELHAYE, W. ERNST, C. CAFFARRA, E. HAMEL, G. MARTELET), *Lex spiritus vitae*, 4, Louvain, 1979.
- Recht und Institution. Eine Fortsetzung des Göttinger Gesprächs von 1949 über die christliche Begründung des Rechts*, Glaube und Forschung, 9 (éd. par H. DOMBOIS), Witten, 1956.
- Recht und Institution. Arbeitsbericht und Referate aus der Institutionenkommission der Evangelischen Studiengemeinschaft* (éd. H. DOMBOIS), 2 Folge, Bd 24, Stuttgart, 1969.
- Sexualité et vie chrétienne. Point de vue catholique*, Paris, 1981.
- Synode des évêques 1980. La famille*, Paris, 1980.
- Theologie der Ehe. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen* (H. GREEVEN J., RATZINGER, R. SCHNACKENBURG, H.D. WENDLAND), Göttingen, 1969.
- Vocabulaire œcuménique. Théologie sans frontières* (sous la direction de Y. CONGAR), Paris, 1970.
- Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?* MÜLLER-ELSENER-HUIZING), Offene Wege 7, Einsiedeln, Zurich, Köln, 1968.
- Weltliche und kirchliche Eheschliessung*, Glaube und Forschung, Bd VI, Gladbeck, 1953.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

UNE CRISE QUI OBLIGE À PENSER

Chap. I. RÉFLEXIONS INTRODUCTIVES	21
1. La provocation	21
2. Diagnostic et signification d'une crise	22
3. Un essai d'éthique fondamentale	27
4. Notre itinéraire	29
Chap. II. OÙ LA MÉTHODE NOUS EST DONNÉE	31
I. <i>Des alternatives suspectes</i>	31
A) Amour ou loi ?	31
1. Considérations phénoménologiques	32
2. Note théologique	34
B) Instant ou durée ?	37
1. Apologie de l'instant	37
2. Nécessité de la durée	40
C) Fidélité ou indissolubilité ?	42
1. Le principe d'indissolubilité	42
2. La fidélité existentielle	43
II. <i>Le droit ou l'éthique ?</i>	45
A) Le droit, une nécessité sociale	45
B) La précarité du droit	47
1. Un exemple : les mariages protestants au Désert	49
2. L'interpellation évangélique du droit	50

C) Corrélation du droit et de l'éthique	53
III. <i>Une méthode de corrélation dialectique</i>	55
A) Orthodoxie et orthopraxie	55
B) Méthode déductive ou inductive ?	58
1. Le système	58
2. Le <i>sensus fidelium</i>	59
C) Interaction dialectique entre le vécu et la réflexion	62
1. Corrélation de la pratique et de la doctrine	62
2. Circularité des questions et des réponses	64
IV. <i>Évaluation du chap. II</i>	66

DEUXIÈME PARTIE

TENSION DU CHAMP ÉTHIQUE DU MARIAGE

Première Section

LE PÔLE OBJECTIF DE LA MORALE

Chap. III. RECHERCHE DE RÉFÉRENCES OBJECTIVES	73
I. <i>La théorie du droit naturel</i>	73
A) Le droit naturel dans les éthiques catholique et protestante	74
1. Dans le catholicisme	74
2. Dans le protestantisme	77
B) Ambiguïté de la notion de nature	81
C) Intention et fonction d'une éthique en rapport avec la réalité phénoménologique	84
1. Il existe un texte créaturel	84
2. Une fonction médiatrice	86
II. <i>Universalité de la conscience morale</i>	88
A) La notion de conscience morale	89
1. Un thème controversé	89
2. Références néotestamentaires ?	92
B) Le bien commun	94
C) Un exemple : les « règlements de maison » (<i>Hausstafeln</i>) ..	97
1. Une réception critique	97

2. Signification théologique de cette reprise	99
III. <i>L'objectivité du mariage</i>	100
A) Du corps sexué à l'institution du mariage	101
B) L'argumentation de Hegel	103
C) L'institution du mariage est une réalité humaine	107
IV. <i>Évaluation du chap. III</i>	111
Chap. IV. DÉDUCTIONS ÉTHIQUES ET DOGMATIQUES	113
I. <i>Polarité sexuelle et morale</i>	113
A) Intentionnalité éthique de la différenciation des sexes ...	114
B) La nature biologique comme critère éthique ?	117
1. La consommation du mariage	118
2. L'adultère physique	121
C) Permanence de l'exigence monogame ?	124
1. Une argumentation bibliciste précaire	124
2. Une réflexion ontologico-anthropologique	126
II. <i>L'enfant, signe objectif de la conjugalité</i>	129
A) Quelques données bibliques	129
1. Dans l'Ancien Testament	130
2. Le silence du Nouveau Testament	132
B) La tradition chrétienne	133
C) L'éthique contemporaine	136
III. <i>Le mariage est-il un sacrement ?</i>	139
A) Bref rappel historique	140
1. Genèse du mariage-sacrement	140
2. La Réforme opère une réduction sacramentelle	142
B) Réflexion critique sur le donné historique	143
1. La doctrine du mariage-sacrement fait difficulté	143
2. La théorisation d'une Église constantinienne	146
3. Une argumentation de fait	148
C) Pour aller plus loin	150
1. Interrogations catholiques romaines	150
2. Malaise pastoral	154
3. Pour une conceptualisation libérée et pluraliste	156
IV. <i>Évaluation du chap. IV et de la première section</i>	160

Deuxième Section

LE PÔLE SUBJECTIF DE LA MORALE

Chap. V. PRIORITÉ À L'EXISTENCE SUBJECTIVE DE L'HOMME	165
I. <i>Une certaine manière de considérer la vie</i>	166
A) Un point de départ caractérisé	166
1. Au commencement est le particulier	166
2. Un héritage du nominalisme	168
B) Reprise théologique	170
1. Il n'y a pas de système de l'existence	170
2. La vérité se fait dans l'histoire	172
C) Incidence éthique	175
II. <i>Grandeur et ambiguïté de la liberté</i>	178
A) Jésus-Christ, créateur et libérateur de la liberté	180
1. La liberté d'après le Nouveau Testament	180
2. Portée critique de la libération christologique	181
3. Une liberté toujours liée	183
B) La conjugalité libre	184
1. Le désordre amoureux	184
2. Résurgence des thèses anarchistes	186
III. <i>L'impératif de la conscience</i>	189
A) La conscience comme lieu de réflexion éthique	190
1. Le primat de la conscience morale	190
2. Renouveau de la notion de conscience	192
B) La décision de conscience : une exigence d'unité et un risque	194
1. Faire l'unité avec soi-même	194
2. Le risque de la décision	195
IV. <i>Évaluation du chap. V</i>	198
Chap. VI. DÉDUCTIONS ÉTHIQUES ET DOGMATIQUES	201
I. <i>Le droit au plaisir</i>	201
A) Approche philosophique	202
1. Plaisir et raison	202
2. Le cadrage philosophique de la dialectique plaisir-bon- heur	205

B) Réflexion théologique	207
II. <i>Libération sexuelle ?</i>	212
A) Equivoité de l'idée de « libération sexuelle »	212
1. Un discours de maîtrise	213
2. Une possible manipulation idéologique	215
3. Une fuite régressive	216
B) Libération de l'homme par une sexualité libérée ?	219
III. <i>Réinterprétation des critères traditionnels de validité du mariage</i>	221
A) Le libre consentement puis le contrat créent le mariage ..	221
1. La thèse classique	222
2. La théorie fait difficulté	224
B) Le lien sexuel crée le mariage	227
1. « Les deux seront pour une seule chair »	227
2. Aperçu historique	228
C) La publicité du mariage comme critère de validité	231
1. Le contrôle de l'Église	232
2. Le contrôle de l'État	236
D) Le prêtre et la bénédiction religieuse créent le lien conjugal	238
1. Le prêtre et le rite constituent le mariage	238
2. Le mariage religieux n'est pas une nécessité théologique	241
IV. <i>Évaluation du chap. VI et de la deuxième section</i>	244

TROISIÈME PARTIE

L'INSTITUTION DU MARIAGE,
UNE FORME ÉTHIQUE
DE LA LIBERTÉ D'AIMER

Chap. VII. LE COMPROMIS COMME CATÉGORIE ÉTHIQUE	249
I. <i>Pour une éthique existentielle</i>	249
A) Le concept d'existence	249
B) Expérience et doctrine	251
1. Les questions de la pastorale	252
2. Le sérieux et la densité de l'expérience morale	254
II. <i>Signification éthique du compromis</i>	257

A) Plan épistémologique	258
B) Plan éthique	260
C) Plan théologique	262
III. <i>Un exemple de compromis : les concessions néotestamentaires du divorce</i>	265
A) L'interprétation de l'apôtre Paul	266
B) Les exceptions matthéennes : 5, 32 ; 19, 9	268
1. Des interprétations diverses	269
2. Notre point de vue	270
IV. <i>Le compromis devant Dieu</i>	272
A) Quelques conditions d'un « vrai » compromis	273
B) Le compromis de Dieu	275
V. <i>Évaluation du chap. VII</i>	278
Chap. VIII. L'AMOUR ET L'INSTITUTION	281
I. <i>Généalogie de l'institution du mariage</i>	282
A) Un acte instituant : le désir amoureux	282
1. La dialectique instituant-institué	282
2. Le désir amoureux	285
B) La loi d'incarnation	288
1. L'intentionnalité de l'instituant	288
2. Le mariage, institutionnalisation de l'amour	290
C) L'acceptation de l'institution	293
1. La personne et l'institution	293
2. Pour un amour responsable	295
II. <i>L'institutionnalité de l'existence</i>	298
A) L'existence humaine est institutionnelle	298
1. L'institution, marque de l'humain	298
2. Définitions et fonctions des institutions	300
B) Foi et institution	302
1. Jésus et les institutions de son temps	303
2. Les premiers chrétiens	305
C) Réflexions théologiques sur l'institution	308
1. Trois approches théologiques	308
2. User du monde comme n'en usant point	310

III. <i>Amour, mariage civil et mariage religieux</i>	314
A) <i>Signification du mariage civil</i>	315
1. <i>Une contestation utile</i>	315
2. <i>Un contrat social</i>	317
B) <i>Rapports entre mariage civil et mariage religieux</i>	318
1. <i>Quelques arguments théologiques</i>	319
2. <i>Evolution catholique romaine</i>	320
3. <i>Une réaction protestante</i>	322
C) <i>Et la foi chrétienne ?</i>	324
IV. <i>Évaluation du chap. VIII</i>	328
<i>Post-scriptum non définitif</i>	331
<i>Bibliographie</i>	337
<i>Table des matières</i>	357

RECHERCHES MORALES

1. Mgr L'Huilier, J. Bernhard, J.-P. Jossua, E. Lemaire, P. de Locht, M. Oraison, Y. Pellé-Douel, A. Petitcolas, F. du Plessis, R. Simon, R. Voeltzel, D. Widlöcher : *Divorce et indissolubilité du mariage*, Congrès de l'Association de théologiens pour l'étude de la morale (septembre 1970).
2. J. Gründel : *Peut-on changer la morale?* Traduit de l'allemand par Ch. Guillard.
3. G. Durand : *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale.*
4. A. Plé : *Par devoir ou par plaisir?*
5. P. Valadier : *Agir en politique.*
6. P. Grelot : *Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique.*
7. Michel Anquetil, Simone Buffard, Yves Castan, Pierrette Poncela, Louis-Marie Raingeard de la Blétière, Philippe Robert : *La peine, quel avenir? Approche pluridisciplinaire de la peine judiciaire.* Colloque du Centre Thomas More (23-24 mai 1981).
8. R. Grimm : *L'Institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale.*

Achévé d'imprimer en juin 1984
sur les presses de l'imprimerie Laballery et C^e
58500 Clamecy
Dépôt légal : juin 1984
Numéro d'imprimeur : 403024
Numéro d'éditeur : 7810