

Assemblée des délégués des 4 et 5 novembre 2019 à Berne

« Le mariage pour tous »

Propositions

1. L'assemblée des délégués est favorable à l'ouverture du mariage aux couples de même sexe au plan du droit civil.
2. L'Assemblée des délégués recommande aux Églises membres d'adopter l'éventuelle modification de la définition du mariage au plan civil comme prérequis au mariage religieux.
3. L'Assemblée des délégués recommande aux Églises membres de prévoir dans leurs règlements ecclésiastiques une clause préservant la liberté de conscience des pasteurs et des pasteures au regard du mariage religieux pour les couples de même sexe.
4. L'Assemblée des délégués recommande aux Églises membres d'intégrer le mariage des couples de même sexe dans leurs registres des mariages et d'élaborer la liturgie de la même façon que pour le mariage de couples hétérosexuels.

Berne, le 12 septembre 2019
Fédération des Églises protestantes de Suisse

Le Conseil
Le Président
Gottfried Locher

La directrice du Secrétariat
Hella Hoppe

1 Situation de départ : au plan politique

En 2013, la conseillère nationale Katrin Bertschy (du parti des Verts libéraux) a déposé une initiative parlementaire sur le « mariage pour tous ». Cette initiative invite le pouvoir législatif à ouvrir à tous les couples, indépendamment de leur sexe ou de leur orientation sexuelle, toutes les formes de vie commune régies par la loi. Les couples homosexuels devraient ainsi avoir le droit de se marier et les couples hétérosexuels celui de conclure un partenariat enregistré.

Les aspects juridiques clarifiés et après prolongation du délai jusqu'en 2019, la procédure de consultation s'est déroulée entre mars et juin 2019. À cette occasion, tous les partis à l'exception de l'Union démocratique du centre (UDC) et du Parti évangélique (PEV), se sont prononcés en faveur de l'introduction du « mariage pour tous ». La majorité des partis a par ailleurs salué l'accès au don de sperme pour les couples de femmes.

La Commission juridique du Conseil national s'est prononcée en faveur du « mariage pour tous » lors de sa séance du 30 août 2019. Les couples homosexuels devraient dorénavant pouvoir se marier et adopter des enfants. Les partenariats enregistrés déjà conclus devraient dorénavant pouvoir être convertis en mariage et il ne devrait plus être possible d'en conclure de nouveaux. Les questions en lien avec l'accès à la médecine reproductive devront toutefois encore être traitées ultérieurement. La Commission juridique s'est donc prononcée contre l'accès au don de sperme pour les couples de lesbiennes car elle craint d'alourdir le projet et veut éviter que les couples d'hommes se sentent discriminés par rapport aux couples de femmes. La gestation pour autrui et le don d'ovocytes sont de toute façon interdits en Suisse.

Le Conseil national devrait alors se pencher sur la question lors de la session de printemps 2020. Plusieurs années peuvent encore s'écouler avant que le « mariage pour tous » ne soit approuvé par les Chambres et par le peuple. Il est néanmoins opportun que l'Église se positionne dès à présent car il s'agit de questions fondamentales concernant l'aménagement de la vie et des relations de couple. L'Église se doit de participer activement à ce débat.

Il faut noter que la procédure pourrait être suspendue en raison de l'initiative du PDC « Pour le couple et la famille » qui sera soumise à nouveau au peuple. Cette initiative veut faire inscrire dans la Constitution que le mariage est exclusivement réservé aux couples hétérosexuels. La Commission juridique souhaite, elle, réglementer le « mariage pour tous » au plan législatif, ce qu'une nouvelle clause dans la Constitution rendrait impossible. Cette éventualité devient caduque si le PDC retire son initiative à temps.

La votation populaire sur l'amendement de l'article contre la discrimination devrait avoir lieu le 9 février 2020. En Suisse, actuellement, il n'est pas interdit de tenir des propos discriminatoires envers les personnes homosexuelles. Le Parlement a donc décidé de modifier l'article 261 bis, al. 4, de façon à l'interdire. Le référendum contre l'élargissement de l'interdiction de discrimination ayant abouti, le peuple devra se prononcer. Même si la votation n'a pas de lien explicite avec la question du « mariage pour tous », elle pourrait indirectement affecter la suite de son traitement.

2 Situation de départ : au plan ecclésial

La Fédération des Églises protestantes de Suisse s'est prononcée sur ce thème dans le cadre du débat sur l'introduction du partenariat enregistré (2002) et l'égalité juridique des couples de même sexe (2005). La position ecclésiale d'alors peut se résumer en les termes de la Fédération des Églises protestantes de Suisse :

« À l'instar du Conseil de la Fédération des Églises protestantes de Suisse, la grande majorité des Églises évangéliques réformées de Suisse souligne qu'il faut à tout prix établir une distinction claire entre le mariage et le partenariat entre personnes de même sexe. En revanche, tout préjudice juridique porté à ces partenariats ne peut se justifier d'un point de vue éthique. L'égalité de droit – qui est la transposition de la règle d'or dans un État de droit – fait partie des normes élémentaires généralement reconnues. »¹

Le Conseil avait également souligné le caractère unique du mariage en tant que forme de vie et institution de droit, et avait mis l'accent sur le fait que le partenariat entre personnes de même sexe représentait une forme de vie indépendant de celle du mariage.²

Les Églises membres ont tenu compte de cette distinction en introduisant une bénédiction pour les couples de même sexe. Elles ont maintenu le mariage civil comme condition préalable au mariage religieux et introduit cependant une nouvelle forme de bénédiction. Les Églises membres soulignent la distinction, au plan liturgique, entre mariage religieux et bénédiction qui, la plupart du temps, est traitée comme d'autres bénédiction dans des situations particulières de vie, entrée à l'école, retraite, fausse couche ou naissance d'un enfant mort-né. Certaines Églises membres prévoient qu'il faille demander le consentement du conseil de paroisse pour bénir un couple homosexuel. Les règlements ecclésiastiques cantonaux reflètent toutefois une attitude foncièrement positive envers l'homosexualité, partant d'une équivalence de principe de ces deux formes de sexualité.

L'initiative parlementaire de 2013 sur le « mariage pour tous » soulève à nouveau la question du traitement que l'Église réserve aux couples de même sexe. L'Assemblée des délégués a par ailleurs transmis en juin 2016 une motion de l'Église du canton de Saint-Gall sur « la famille, le mariage, le partenariat et la sexualité dans une approche évangélique réformée ». Le Conseil a alors mis en place un groupe de travail dont le rapport a été soumis à l'Assemblée des délégués en juin 2019. Diverses positions en faveur et contre le « mariage pour tous » y sont présentées.

En parallèle, l'Institut de théologie et d'éthique (ITE) de la FEPS a lui aussi approfondi le sujet. Son document « Mariage et partenariat. Une petite Église dans l'Église » est à la disposition des délégués en annexe. Ils reçoivent également l'étude des théologiens Frank Mathwig et Luca Baschera sur le mariage, la sexualité, la parentalité et le bien de l'enfant dans une perspective évangélique réformée. Cette dernière donne de nombreuses informations sur les passages bibliques et les déclarations clés des réformateurs et de théologiens réformés. Elle traite aussi diverses questions soulevées par le Conseil dans sa réponse à la consultation de la Commission juridique du Conseil national sur le « mariage pour tous ».

En juin dernier, l'Assemblée des délégués a approuvé la proposition suivante du Conseil : « Nous sommes voulus par Dieu tels que nous sommes créés. Nous ne pouvons pas choisir notre orientation sexuelle. Nous l'intégrons comme une expression de notre plénitude de créature. » En s'appuyant sur cette position, le Conseil a décidé en août de défendre l'ouverture du mariage civil aux couples homosexuels.

Le Conseil est conscient que la pluralité des opinions sur l'homosexualité et des approches des textes bibliques fait partie de l'Église réformée. Pour certains, quelques passages bibliques (Lv 19, 22 ; 20,13 ou Rm 1,28 ss.) montrent clairement que l'homosexualité serait contraire à l'ordre de la Création et contredirait le commandement de Dieu. Ils lisent les récits de la Création comme une définition explicite du mariage, hétérosexuel : Dieu fit l'homme et

¹ Fédération des Églises protestantes de Suisse, Vernehmlassung zum Bundesgesetz über die registrierte Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare. Stellungnahme des SEK. [Procédure de consultation concernant la loi fédérale sur le partenariat enregistré des couples homosexuels. Prise de position de la FEPS.] Texte ISE 3/02, Berne 2002, p. 6.

² FEPS, Procédure de consultation (Note 7), 7 (en gras dans l'original).

la femme dans une bipolarité sexuelle et leur donna mission de procréer. Dans leur appréciation des relations homo- et hétérosexuelles, ils perçoivent donc une distinction qualitative en raison du fait que les couples de même sexe n'ont pas la possibilité de concevoir ensemble un enfant. Ils craignent par ailleurs qu'une approbation du « mariage pour tous » ne complique la collaboration œcuménique en Suisse et soulignent qu'à l'échelle mondiale, seules quelques Églises marieraient les couples de même sexe. D'autres répondent que ces versets auraient émergé dans un contexte socioculturel qui ne serait plus le nôtre aujourd'hui et ne concerneraient pas une relation responsable. Ils mettent donc en avant la qualité et accordent moins d'importance à la composition de la relation. Que la relation, dans l'esprit de l'Évangile, soit ouverte au pardon et à un nouveau départ, qu'elle soit vécue de façon responsable, fiable, dans la confiance et la fidélité, au-delà de la simple légalité ou de l'aubaine à saisir, prime.

Deux éléments ont joué un rôle clé dans la décision du Conseil : l'attitude fondamentalement positive à l'égard de l'homosexualité qui s'exprime dans la position de l'Assemblée des délégués et l'amour inconditionnel de Jésus envers les êtres humains, un amour central dans l'Écriture, qui a plus d'une fois fait tomber les barrières érigées par les humains entre eux et les autres. Avec l'enseignement de Jésus en toile de fonds, le Conseil perçoit également l'Église comme la défenseuses des minorités marginalisées – en l'occurrence ici par l'orientation sexuelle. Que les relations amoureuses entretenues en vue d'établir des liens durables, fidèles et fiables soient de nature hétéro- ou homosexuelle n'a pas d'importance, au plan théologique, pour le Conseil. Il considère, en effet, que ce mode relationnel est conforme à la Création et à l'esprit de l'Évangile car l'esprit de Jésus-Christ se manifeste dans l'amour fiable des uns pour les autres : « Et par-dessus tout, revêtez l'amour : c'est le lien parfait. » (Col 3,14) Dans la conception réformée, la célébration religieuse du mariage est un culte de bénédiction et d'intercession après la conclusion « profane » de l'union ; le Conseil n'établit donc aucune distinction entre un culte public de bénédiction et une célébration religieuse de mariage. L'égalité de droit, déjà exprimée dans les textes fondamentaux de la FEPS sur la loi sur le partenariat constitue un dernier élément décisif aux yeux du Conseil.

Ce dernier recommande par ailleurs aux Églises membres d'adopter une éventuelle modification de la définition du mariage au plan civil comme prérequis au mariage religieux. Il ne s'agit ici que d'une recommandation, les questions de mariage relevant exclusivement de la compétence des Églises membres. Le Conseil leur recommande en outre de prévoir dans leurs règlements une clause stipulant la liberté de conscience des pasteurs et des pasteuses au regard du mariage pour couples de même sexe, et d'instaurer une liturgie de mariage identique à celle du mariage hétérosexuel. Ces recommandations s'inspirent de l'approche des Églises protestantes régionales en Allemagne. Depuis que le Bundestag a approuvé le « mariage pour tous » en 2017, 20 Églises allemandes sur 22 ont introduit le mariage religieux, respectivement la bénédiction de « mariage pour tous ». La plupart des Églises des länder ont prévu dans leurs règlements une clause pour garantir la liberté de conscience. Elles ont également préconisé que les mariages des couples de même sexe soient inscrits dans le registre des mariages et que la liturgie soit la même que celle qui a cours lors du mariage d'un couple hétérosexuel.

Le Conseil présente à l'Assemblée des délégués – organe suprême de la FEPS – la question du « mariage pour tous » et d'éventuelles recommandations pour la célébration religieuse du « mariage pour tous » afin que ces décisions – dont la dimension n'est pas seulement politique mais concerne aussi directement la vie de l'Église – jouissent d'une large assise démocratique.

Assemblée des délégués des 4 et 5 novembre 2019 à Berne

Le mariage pour tous. Couple, sexualité, parentalité et bien de l'enfant d'un point de vue évangélique réformé

Ce texte a été rédigé par le Prof. Frank Mathwig et Luca Baschera, tous deux docteurs en théologie. Les auteurs en assument la responsabilité.

Table des matières

1	Introduction.....	3
2	Qu'implique le principe réformé « sola scriptura » pour la pratique des textes bibliques ?	4
2.1	Habiter les récits bibliques	4
2.2	Le Dieu de paix et d'ordre	5
2.3	Le mariage, entre Création et biologie	7
3	Que dit la Bible à propos du mariage, de la sexualité et de la parentalité ?	8
3.1	La terminologie biblique	8
3.2	La conception biblique du « mariage »	9
3.3	En résumé	13
4	Que disent les Réformateurs au sujet du mariage, de la sexualité et la parentalité ?	14
4.1	Fondements	14
4.2	Martin Luther	15
4.3	Ulrich Zwingli et Henri Bullinger	15
4.4	Jean Calvin	17
4.5	En résumé	18
5	Que dit la théologie réformée contemporaine au sujet du mariage ?	19
5.1	Emil Brunner : le commandement et les ordres	19
5.2	Alfred de Quervain : le mariage en tant qu'expression de l'amour de Dieu	20
5.3	En résumé	21
6	Du point de vue de l'Église réformée, quels arguments plaident en faveur du mariage pour tous, et quels arguments contre ?	21
6.1	Chronologie de la discussion sur les thèmes de l'homosexualité et du partenariat entre personnes de même sexe	21
7	Quelles sont les conséquences de la parentalité exercée par un couple homosexuel sur le bien de l'enfant ?.....	24
8	Au regard des diverses postures dans la discussion sur le mariage, que signifie « être Église ensemble » ?	27
9	Comment la vision réformée du mariage se situe-t-elle dans l'œcuménisme ?..	28
10	Que se passe-t-il lors de la bénédiction et de la cérémonie religieuse de mariage ?	29

1 Introduction

« Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, mâle et femelle il les créa. Dieu les bénit et leur dit : soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre » (Gn 1,27 ss¹). L'histoire de l'humanité commence avec la bénédiction du premier couple humain, suivie de l'appel à ne pas vivre seul et à se reproduire. La conception chrétienne du mariage s'inspire de l'histoire de l'origine de l'humanité dans la Bible et elle s'y réfère explicitement dans les liturgies du mariage. Le mariage constitue la cellule germinale de la famille et l'expression que la Création « est bonne » selon l'intention de Dieu. Le mariage religieux rappelle la mission et l'acte divins de création et place le couple et la parentalité dans la ligne de mire de la bénédiction divine. C'est Dieu lui-même qui conduit le couple au mariage et établit son union. L'ordonnement par Dieu de l'être humain constitue le fondement d'une conception théologique du mariage ; l'Église fonde son accompagnement par la bénédiction sur cet ordonnement.

L'origine du mariage dans la théologie de la Création comme ses empreintes culturelles se reflètent dans la conception ecclésiale du mariage. Cette tension apparaît déjà dans la Bible, elle qui connaît une grande variété de constellations relationnelles et de pratiques matrimoniales parfois contradictoires. Les traditions s'accordent toutefois pour dire que la communauté conjugale est une alliance conclue par Dieu. Dieu bénit ce qui correspond à sa volonté et sévit lorsque les humains ne suivent que leur intérêt personnel (cf. 2 S 11 : la vie de David prend un tournant dramatique en raison de son adultère et de son mariage avec Bethsabée).

Des modes de vie et des formes de vie communautaire très différents se côtoient dans la Bible dont seules quelques rares exceptions font l'objet d'un jugement moral. Et lorsque ces dernières font l'objet d'une discussion (par exemple l'histoire de Sodome et Gomorrhe en Gn 18), c'est toujours en rapport à la désobéissance à Dieu qui se manifeste par des pratiques déterminées. La discussion porte non pas sur les modes de vie en soi, mais sur la question de savoir si les êtres humains obéissent ou non à Dieu à travers leurs modes de vie. Dans le même temps, dans la Bible, la liberté est toujours une liberté offerte qui relève de la volonté de Dieu dont elle dépend étroitement.

Dans la Bible, les histoires de vie sont vouées à l'échec lorsque des êtres humains tentent de servir plusieurs maîtres. Dans la société démocratique libérale, il ne s'agit pas tant de « maîtres » que de courants sociaux dominants, de modes ou des diktats de la majorité qui cherchent aussi s'imposer en force dans l'Église. Ainsi, la discussion ecclésiale à propos du mariage est rendue difficile par des opinions et des revendications qui ne découlent ni du message biblique, ni de la mission de l'Église. L'Église poursuit inlassablement sa tâche consistant à éprouver les esprits (1 Co 12,10 ; 1 Jn 4,1-6) et à se concentrer – avec un « cœur neuf » et un « esprit neuf » (Ez 36,26) – sur sa mission devant Dieu et pour les êtres humains.

Les réformateurs ont rappelé l'existence d'une compétence tombée dans l'oubli aussi bien à leur époque qu'à la nôtre : *l'art du questionnement*. De nombreuses confessions de foi et catéchismes issus de la Réforme ont été intentionnellement rédigés sous la forme de questions-réponses. Au commencement est la question ! Qui pose une question se met en mouvement, s'ouvre et se prépare déjà à entendre des réponses surprenantes et déconcertantes. Et qui s'interroge admet probablement ne pas savoir avec exactitude quelle est la volonté de Dieu ici et maintenant. Ne former qu'une seule entité avec la volonté de Dieu, c'est ce qu'on appelle l'« enthousiasme » – au sens littéral, « être en Dieu » (*entheos einaï*) – dans la prière, dans laquelle, selon Karl Barth, toute unité que formeraient notre volonté et la volonté de Dieu ne

¹ Toutes les citations bibliques sont tirées de la TOB, note de la traduction.

peut être envisagée que comme une éventualité.² Or, l'Église a besoin de cet enthousiasme pour faire contrepoids au recours aux seules émotions qui caractérise de nombreux débats. C'est donc avec enthousiasme que le texte ci-dessous tente d'approfondir la question du mariage pour tous.

Le texte aborde cette thématique dans une perspective évangélique-réformée en dix questions. Il adopte la devise des réformateurs suisses du « retour à la Bible » et déroule un débat sur le mariage dans une perspective biblique et théologique. Les réponses données se focalisent sur les aspects clés pour limiter l'ampleur du texte. Ces considérations contribueront ainsi à permettre à chacune et à chacun d'élaborer son propre jugement.

2 Qu'implique le principe réformé « sola scriptura » pour la pratique des textes bibliques ?

2.1 Habiter les récits bibliques

Le principe scripturaire réformateur « sola scriptura » part du principe que la lecture des textes bibliques *comme Parole de Dieu* est tributaire d'une disposition des lecteurs donnée par son esprit (« sola gratia »). Nous ne sommes pas en mesure d'écouter ni de lire Jésus-Christ, c'est au contraire lui qui se donne à nous dans ce que nous lisons et entendons (« solus Christus »). Le miracle de la foi (« sola fide ») se produit à travers l'écoute et la lecture communautaires de sa Parole ; il est alors possible et nécessaire de débattre, dans la foi, de la vérité de l'Évangile (et de ce qui en découle). Car tout texte biblique comporte des « espaces vides permettant au lecteur de s'immiscer dans le texte et, pour ainsi dire, de le combler par lui-même ».³ Le principe d'une lecture biblique communautaire et spirituelle prôné par la Réforme et que le théologien suisse Dietrich Ritschl décrit comme une démarche pour habiter les récits bibliques est donc d'autant plus irremplaçable.

Dans la maison du Père, il y a beaucoup de demeures (Jn 14,2), habitées par toutes sortes d'hommes et de femmes. Elles et ils doivent leur droit au logement uniquement et exclusivement à la grâce de Dieu en Jésus-Christ. On n'y pratique ni fouille corporelle ni sélection basée sur quelque détail biographique. L'occupation de la maison du Père n'obéit pas aux clauses d'un droit du bail terrestre suspicieux. Dietrich Ritschl conçoit la construction de cette demeure, ses murs et la répartition des pièces comme les textes bibliques. Selon cette représentation, la foi signifie entrer dans les récits de la Bible et y vivre. Ensemble, les locataires habitent les perspectives bibliques, indépendamment de situations personnelles divergentes. C'est la plus grande maison multigénérationnelle dans laquelle toutes les générations de l'histoire humaine trouvent place.

Pour remédier aux inévitables conflits intergénérationnels, le théologien propose une question simple. L'attitude que j'adopte, l'action que j'envisage dans une situation ou pour une question donnée correspondent-elles à ce que les pères de cette maison ont vécu, connu, enseigné et espéré ? Au souvenir commun de la Bible que partagent les habitantes et habitants ? À ce que Yahvé a souhaité, à ce que Moïse et Jésus-Christ ont dit, accompli et vécu ? Et à ce dont les personnages bibliques ont témoigné à travers leurs multiples expériences de vie ? Il faut habiter les récits bibliques pour pouvoir répondre à ces questions. Ce ne sont pas des textes qui,

² Karl Barth, *Ethik* II 1928/1930. Cours Münster semestre d'été 1928, reproduit à Bonn, semestre d'été 1930, éd. Dietrich Braun, Zurich 1978, 378.451, traduction CE/AD

³ Ulrich Luz, *Was heisst «Sola Scriptura» heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip: EvTh 57/1997, 28–35 (31)*, traduction CE/AD

tout au mieux, servent à appuyer des thèses et livrer des arguments. Il s'agit de faire de ces textes le récit de sa propre vie, de s'imprégner de l'esprit des récits, de manière à s'insérer dans ces récits et poursuivre leur narration. Nous ne sommes ni les architectes de la demeure du Père ni les ingénieurs de son Église. Nous sommes des membres bienvenus dans sa demeure ; et, au regard de la Bible, nous devons nous interroger si, en raison de notre jugement ou de nos actes, nous nous trouvons (toujours) dans sa demeure ? Sommes-nous unis à la communauté que forme son Église ? Telle est la question d'herméneutique biblique qui se pose également à toutes et tous à propos du mariage.

2.2 Le Dieu de paix et d'ordre

2.2.1 L'origine

« Car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais un Dieu de paix » (1 Co 14,33). Le terme hébreu *shalom* et son équivalent grec *eirene*, tous deux traduits par *paix*, ne signifient pas simplement l'absence de conflits extérieurs ou le calme intérieur, mais désigne le bien-être, la plénitude et l'épanouissement global. Il s'agit donc d'un état global dans lequel se trouvent tant l'individu dans toutes ses dimensions – corps et esprit – que la communauté : « *shalom* » désigne l'ordre de l'intégrité et la plénitude de vie au sein de la communauté, l'état salubre et salvifique de toutes choses.

Cet état n'est pas donné et il ne peut pas être fabriqué ; c'est un don promis par Dieu. Ainsi, les êtres humains ne sont pas condamnés à la passivité, car le bien-être global de la Création est ancré dans la paix (*shalom*) entre Dieu et les êtres humains, dans la fidélité à l'alliance entre Créateur et créature. Le projet que le Créateur avait pour sa Création portait le nom de paix. À travers son commandement « remplissez la terre et dominez-la », Dieu remit la mission de paix entre les mains des êtres humains. *Shalom/eirene* est à la fois l'état originel et la finalité de la Création : le bien-être et le salut englobant l'humanité et toute la réalité, qui se déploient en s'appuyant sur l'alliance entre Dieu et les êtres humains. Le Créateur avait mis sa Création sur la voie de cette finalité.

2.2.2 La chute : désordre et confusion

En dépit de toutes les critiques et récusations exprimées au cours des siècles, la notion de la chute originelle reste capitale pour la compréhension biblique de la réalité telle que nous la vivons aujourd'hui. L'état actuel de la Création ne correspondrait pas à ce qui était prévu à l'origine. La rupture entre Dieu et la Création aurait fondamentalement désorienté les êtres humains et le monde. Dans la Bible, cet état est appelé le « péché ». Ce terme signifie non pas que l'humanité et la Création dans son ensemble soient devenues mauvaises ou méchantes *en soi*, mais que leur orientation s'est renversée : « Ils ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature au lieu du Créateur » (Rm 1,25). L'aiguille de la boussole de la Création ne pointait plus sur la paix de Dieu (*shalom*), mais sur d'autres finalités : « Nous étions tous comme du petit bétail, nous étions errants, nous nous tournions chacun vers son chemin » (Es 53,6 ; cf. 1 P 2,25).

2.2.3 La fidélité de Dieu dans la révélation de Jésus-Christ

Cela dit, « si nous lui sommes infidèles, lui [Dieu] demeure fidèle, car il ne peut se renier lui-même » (2 Tm 2,13). Même quand les êtres humains ont rompu leur alliance avec Dieu et empêché la réalisation du projet de paix divin, Dieu reste le « Dieu de la paix », fidèle à son projet et à ses promesses. C'est pourquoi il appelle son peuple à être « un royaume de prêtres et une nation sainte » (Ex 19,6), qui témoigne « que c'est à moi [au Seigneur] qu'appartient

toute la terre (Ex 19,5) ». Le peuple élu reçoit la Loi selon laquelle il réorientera sa vie communautaire vers la réalisation de la paix (*shalom*). La Loi définit donc des frontières salutaires et salvifiques qui délimitent un espace dans lequel la vie pourra s'épanouir selon la paix de Dieu. À l'instar de la séparation, lors de la création du monde, entre jour et nuit, entre ciel et terre (Gn 1), la Loi vise l'instauration d'un ordre pour la vie. Dieu a maintenu son projet d'aplomb avec la voix des prophètes (Es 9,5 ss ; Mi 5,4 ; Jr 23,6 ; Ez 34,25 ; 37,26 ; Za 9,10), au vu des déviations et de l'infidélité de son peuple.

Mais « en la période finale » (He 1,2), Dieu a envoyé son fils comme incarnation de sa paix (*shalom*). La paix est réalisée en Jésus-Christ vivant, vrai « roi de paix » (He 7,2 ; cf. Es 9,5). Sa mort marqua la victoire finale sur l'aliénation entre le Créateur et sa Création. Pour toutes celles et ceux qui sont liés à Dieu à travers la puissance de l'Esprit Saint, la mort de Jésus-Christ signifie la fin de « l'ancienne » vie détournée de Dieu, et sa résurrection, le commencement d'une « nouvelle » vie en communion avec Dieu, orientée vers la plénitude de sa paix : « Aussi, si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là » (2 Co 5,17). Selon Paul, cette réalité nouvelle est d'une radicalité sans égal : « Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. » (Ga 3,27 s.)

2.2.4 Entre les temps

« Que ton règne vienne », prie l'Église chrétienne. Le Règne de paix de Dieu est en devenir, il est déjà là, mais pas encore accompli. Cette tension traverse toute la Création. Celui qui est en Christ fait néanmoins toujours partie de l'ancienne Création – certes dépassée en Christ – qui existe encore. Celui qui est en Christ se sent à la fois orienté vers la paix de Dieu et aliéné de son Créateur et Sauveur. Car la frontière entre l'ancien qui se détourne de Dieu et lui résiste et le nouveau qui se tourne vers Dieu et s'abandonne à lui court à travers le cœur de toutes celles et ceux qui sont en Christ. « ... entre eux [la chair et l'Esprit], c'est l'antagonisme ; aussi ne faites-vous pas ce que vous voulez. » (Ga 5,17). Ainsi, la liberté à laquelle chrétiens et chrétiennes sont appelés pour réaliser la paix de Dieu est continuellement en danger d'être abusée et travestie en son contraire. D'où l'avertissement de Paul : « Seulement, que cette liberté ne donne aucune prise à la chair ! Mais, par l'amour, mettez-vous au service les uns des autres. » (Ga 5,13).

Les chrétiens vivent dans l'espoir de la promesse faite par Dieu qu'« Il essuiera toute larme de leurs yeux » (Ap 21,4). Cette espérance se manifeste comme une tension souffrante et agissante – les Réformateurs de la mouvance réformée parlaient de sanctification – vers la paix (*shalom*) dans la participation au Christ : « Non que j'aie déjà obtenu tout cela ou que je sois déjà devenu parfait ; mais je m'élanche pour tâcher de le saisir, parce que j'ai été saisi moi-même par Jésus Christ. Frères, je n'estime pas l'avoir déjà saisi. Mon seul souci : oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'élanche vers le but, en vue du prix attaché à l'appel d'en haut que Dieu nous adresse en Jésus Christ. » (Ph 3,12-14)

Même si nous pensons les conflits en nous-mêmes et dans notre monde actuel en de nouveaux termes et dans d'autres catégories, cela ne change rien à l'anamnèse biblique de la crise. Nous ne sommes pas à l'abri d'oublier l'objet de notre vocation et notre objectif, de perdre de vue la paix de Dieu (*shalom*) et de sombrer dans l'ancien chaos. C'est pourquoi le propos de l'apôtre Paul est toujours d'actualité : « Car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais un Dieu de paix » (1 Co 14,33).

2.3 Le mariage, entre Création et biologie

Deux évolutions influencent aujourd'hui notre vision du mariage et la manière dont nous pensons le couple, les sexes, la sexualité et la reproduction : d'une part, la conception moderne de l'être humain comme sujet autonome et, d'autre part, la biologie empirique qui s'est développée dès le XIX^e siècle. Nous sommes à ce point les enfants de notre époque que nous sommes à peine capables d'imaginer une conception du monde au-delà de ce que nous considérons comme une évidence. Nous sommes les produits de notre vision scientifique, basée sur l'expérience et nous considérons notre perception de la vie et du monde comme étant la vie elle-même et le monde lui-même. Cela nous amène à lire les récits bibliques en historiens et à appréhender les images de l'être humain que la Bible transporte en biologistes et en médecins. De tous temps, le message biblique a bousculé les habitudes de pensée et de perception. Il a toujours servi de guide et de source de motivation pour apprendre à se percevoir soi-même et à percevoir le monde extérieur « d'une tout autre manière ». C'est dans ce sens que la Bible parle d'un « cœur neuf » et d'un « esprit neuf » (Ez 36,26).

La Bible ne conteste pas l'approche scientifique du monde, et inversement, la biologie ne nie pas non plus le regard de la Bible sur les êtres humains. De nos jours, certes, la conception peut être remplacée par la technologie et la parentalité faire l'objet de définitions nouvelles ou alternatives ; la parentalité reste néanmoins la cause de l'apparition d'une vie nouvelle. Pourtant, les scientifiques ne s'intéressent pas à la prémice fondamentale dans la Bible : la *Création bénie*, dans laquelle tout ce qui existe trouve son origine et sa raison inaltérable, y compris la capacité reproductive humaine et la promesse qui y est attachée. L'approche biblique ne connaît pas de création qui soit uniquement l'impulsion initiale donnée par un automatisme biologique. Au contraire, l'acte de création de Dieu se renouvelle en chaque être humain. « Avant de te façonner dans le sein de ta mère, je te connaissais » (Jr 1,5 ; Ps 139, 13.16). C'est en quelque sorte la face biologique – et en cela recevable – de la prédestination. Selon la philosophe juive Hannah Arendt, la création divine se reflète dans le fait que chaque être humain doit advenir au monde. Tout être humain est mis au monde, et non pas fabriqué. C'est la naissance « en vertu de laquelle, en une occasion, chaque être humain est apparu au monde comme unique et neuf. Ce caractère unique que confère la naissance, c'est comme si l'acte divin de création se reproduisait et se confirmait une nouvelle fois, en chaque être humain ». En cela, l'être humain échappe à « toute prévisibilité et prédictibilité ».⁴

La Bible reflète les expériences de Dieu que les êtres humains font dans leurs trajectoires de vie respectives. Elle relate une multitude d'ordonnements et de représentations du lien entre l'homme et la femme. On ne trouvera pas *un unique* modèle normatif obligatoire du couple et de la famille dans les textes bibliques. Il est également impossible de lire, donc de déduire, de la Bible une conception catégorique des genres et des sexes comme nous nous les représentons aujourd'hui.

Nous nous sommes pourtant si profondément ancrés dans les traditions chrétiennes bibliques, que de nombreuses questions nous semblent superflues. En tant que chrétiens, nous ne doutons pas de la volonté créatrice de Dieu et de son amour pour toute la Création. Nous entendons que « la création tout entière gémit maintenant » (Rm 8,18-23), qu'elle « garde l'espérance » d'être libérée ; nous savons que « notre connaissance est limitée, et limitée notre prophétie. » (1 Co 13,9). Nous ne pouvons pas nier que la Création va de pair avec la chute originelle dans la Bible, ni que nous, pécheresses et pécheurs, vivons (encore) de ce côté-ci du paradis. Dans le même temps, et sans tenir compte de toute expérience contraire, nous entendons très distinctement l'appel lancé haut et fort à ce que tout se passe « avec

⁴ Traduction par Charlotte Eidenbenz/AD de cet extrait tiré de Hannah ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Munich, 1981, p. 167.

amour » (1 Co 16,14). Cet appel trouve un écho retentissant dans la compréhension théologique de la justification formulée durant la Réforme, qui veut que l'on ne puisse être juge de sa propre cause.

Nous lisons la Bible à l'aune de nos points de vue et avec – en toile de fond – nos milieux de vie et nos impressions du monde dans lequel nous vivons. Cela est également vrai lorsque nous cherchons dans la Bible des réponses à la question du mariage pour l'Église. Une lecture critique – que préconise justement le principe « sola scriptura » de la Réforme – sait que notre usage du terme « mariage » pour nommer les liens entre homme et femme rencontrés dans la Bible ne peut pas constituer le point de départ de notre compréhension du mariage. Elle sait que notre discours sur le sexe ne reflète aucune conception de la Bible. Elle sait que toute représentation de l'hétérosexualité ou de l'homosexualité (bien que ces pratiques aient été largement répandues dans la culture cananéenne et dans les civilisations grecque et hellénique) est étrangère à l'anthropologie biblique, ou que le catalogue disparate des normes et préceptes bibliques doit être soigneusement distingué d'une conception moderne de la morale et de l'éthique. L'image que nous cultivons de nous-même en tant que sujets autonomes aurait été considérée comme l'expression d'une arrogance blasphématoire et rejetée catégoriquement par les personnages de la Bible. Une question se pose donc au vu de ce qui précède : que donnerait encore la parole de la Bible à entendre, au-delà de son incompréhension et de son silence pour notre questionnement d'aujourd'hui ?

3 Que dit la Bible à propos du mariage, de la sexualité et de la parentalité ?

3.1 La terminologie biblique⁵

L'Ancien Testament ne dispose d'aucun terme pour désigner le « mariage » ou le fait de « se marier ». Un homme marié est appelé *ba'al* (celui qui possède ; cf. Ex 21,3 ; Dt 24,4) et une femme mariée, *be'ulat ba'al* (celle qui appartient à un seigneur ; cf. Gn 20,3 ; Dt 22,22). L'homme – de même que le père du fiancé pour le compte de son fils – « se prend » (*lqh*) une femme. La femme « devient » (*haj'tā*) la femme d'un homme. Le Nouveau Testament emploie l'expression *gamos* (de *gamēō*, se marier) pour désigner avant tout la noce (cf. Jn 2,1s.) et, par déduction uniquement, « l'état matrimonial » (He 13,4). Le « mariage » (en allemand *Ehe*) désigne le lien reconnu et durable entre l'homme et la femme. Parmi les anciennes langues européennes, seule la langue germanique emploie un substantif abstrait pour désigner le mariage. Toutes les autres expressions – p. ex. *matrimonium*, *mariage*, *marriage* ou *gamos* – désignent l'événement de la conclusion du mariage et non un état permanent. L'hébreu ne dispose même pas d'un terme unique pour désigner cet événement.

La conclusion des mariages bibliques n'avait lieu ni au temple, ni durant le culte religieux, ni devant un prêtre ou une instance civile. Si les parents pouvaient formuler une bénédiction, il n'existait ni bénédiction ni cérémonie de mariage rituelles ou liturgiques. Le mariage était conclu par un contrat, par la remise du prix de la fiancée et la dot, par l'emménagement de la fiancée dans la demeure du fiancé et par les rapports intimes conjugaux. Lorsque l'on s'interroge sur la notion de mariage dans la Bible et l'Église ancienne, il faut tenir compte du fait que l'institution moderne du mariage était inconnue des gens à cette époque.

⁵ Pour les paragraphes suivants, cf. Matthias Felder/Daniel Infanger/Frank Mathwig, *Datenerhebung Ehe* (theologisch). Document interne de la Fédération des Églises protestantes de Suisse, Berne, mai 2015.

3.2 La conception biblique du « mariage »

3.2.1 L'Ancien Testament

La culture hébraïque ne se fondait pas sur l'individu, mais sur le peuple élu (*'am*). L'ordre social se déployait du *peuple* en passant par la *tribu*, le *clan*, la *famille élargie* pour arriver au « *couple marié* ». Certes, le couple était conçu comme une unité sexuelle, il était néanmoins inséré solidement dans une structure communautaire plus large. Pour cette dernière, l'unité conjugale représentait la seule possibilité de développer de nouveaux liens de parenté, donc d'assurer sa pérennité. Cette finalité est exprimée dans la « bénédiction du mariage » de Rébecca :

« Ils la bénirent alors en lui disant : Toi, notre sœur, deviens des milliers de myriades, que ta descendance occupe la Porte de ses adversaires ! » (Gn 24,60).

Les empreintes culturelles de la conception du mariage dans l'Ancien Testament se reflètent à travers les modes relationnels très disparates qui se côtoient : 1. La *monogynie* entre un homme et une femme a été pratiquée par de nombreuses aïeules et aïeux de l'Ancien Testament (Gn 17,15s.) et n'excluait pas les relations sexuelles des hommes avec d'autres femmes. 2. Même si le code juridique israélite ne mentionne pas les *deuxièmes épouses*, elles apparaissent souvent (cf. Gn 16,1s.). Les enfants issus de ces liaisons étaient considérés comme la progéniture de la première épouse. 3. La *polygynie* ou la polygamie (cf. Ex 21,10) était conforme à la loi, quelles qu'en soient les raisons : motifs sexuels, stratégie politique, prestige (cf. David et Salomon), ou encore contexte social (p. ex. femmes en surnombre). 4. Selon la loi régissant le lévirat (Dt 25,5-10), le frère d'un défunt sans enfant devait épouser sa femme. Cela permettait non seulement d'éviter l'appauvrissement de la veuve mais aussi de garantir le droit à l'héritage réservé aux descendants de sexe masculin. 5. Lors de *mariage vassal*, il s'établissait entre l'époux et la famille de l'épouse un rapport de dépendance (cf. Gn 29,18-20) qui était traité selon des dispositions analogues à celles de l'esclavage (cf. Ex 11,1-4).

Tandis que le premier récit de la création (Gn 1) relate la création de l'être humain (*adam*) en tant qu'homme *et* femme dès le commencement (Gn 1,27), la version plus tardive de la Genèse (Gn 2) suppose une hiérarchie : l'être humain a été créé par Dieu et la femme (*ischah*), quant à elle, façonnée ultérieurement à partir de son côté (Gn 2,21 ; *zela* ; le terme « côte » est une invention de la traduction latine de la Vulgate). Le premier récit de la Création a forgé jusqu'aux temps modernes l'idée d'un seul sexe humain⁶ se déclinant en deux manifestations. La notion moderne des « deux sexes » – étrangère aux hommes et aux femmes de la Bible comme aux Réformateurs – est une invention de la biologie au XIX^e siècle. Là où les Réformateurs parlent de femme ou d'homme, ils font référence à des personnes réelles ou à des groupes de personnes dans leur dualité, mais pas à des représentantes ou à des représentants d'un sexe en particulier. Les récits de la Création ne font qu'établir la distinction entre homme et femme, sans pour autant dire quoi que ce soit sur des caractéristiques, les traits de personnalité ou les rôles des uns et des autres. Du verset 27 du chapitre 1 de la Genèse, il ne ressort même pas qu'Ève représente l'être humain féminin et Adam l'être humain masculin.

Certes, le mariage n'apparaît pas dans les récits de la Création. En revanche, le constat « Aussi, l'homme laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher [littéralement « coller », *dabak*] à sa femme, et ils deviennent une seule chair » (Gn 2,24) en constitue un précédent biblique. Le rapport de Ruth avec sa belle-mère est décrit par la même idée de « coller » quand Ruth l'exhorte : « Ne me presse pas de t'abandonner, de retourner loin de toi ; car où tu iras j'irai, et où tu passeras la nuit je la passerai ; ton peuple sera mon peuple, et ton dieu sera mon

⁶ Note de la traduction : aujourd'hui, on utiliserait plutôt l'expression « genre humain » pour exprimer cette idée.

dieu » (Rt 1,16). La qualité du lien entre l'homme et la femme est certes particulière, mais non exclusive.

La Création de l'être humain en tant qu'homme et femme est en lien direct avec la bénédiction du Créateur et la fertilité des êtres bénis. Loin de commenter un état de fait biologique, ce lien souligne la volonté du Créateur. En effet, la sexualité ne se manifeste de toute évidence qu'après le Paradis. Aucun enfant n'a été conçu, aucun enfant n'est né au jardin d'Éden. La fertilité vitale humaine est décrite non pas comme une fonction biologique, mais comme la manifestation de la bénédiction divine (Gn 1,28). Il s'agit de la bénédiction de la fertilité fondée sur la sexualité humaine, et non pas de la sexualité des êtres bénis. C'est pour cette raison qu'une nombreuse descendance témoignait de la proximité à Dieu, alors que l'absence de progéniture était perçue comme un amoindrissement de la finalité de la vie ou comme un châ-timent divin (cf. le catalogue de malédictions menant à l'exil en Dt 28). La descendance est un aspect central de la promesse de l'alliance (Gn 17, 2-6) et fait, de toute évidence, partie de l'existence humaine et animale (cf. Gn 4,1-2 ; 1,22). Le récit de la Création relève de l'ordre de la bénédiction, non de l'ordre de la morale. Par la suite, la bénédiction divine constituera le premier jalon d'une réglementation du mariage très différenciée dans la Torah ; par la suite encore, elle deviendra une exigence envers l'être humain, plus précisément dans l'action d'obéissance. Lorsque le Seigneur annonce à Abram qu'il fera de sa famille⁷ un grand peuple et qu'il bénira ce dernier, il fait référence à sa descendance, envisagée dans la Bible comme une bénédiction et une richesse pour la famille et le peuple. Peupler la terre qu'Il a créée correspond à la volonté de Dieu. La garantie de la descendance gagna en importance avant tout durant la période de l'exil, pendant laquelle l'identité du peuple était tout particulièrement menacée.

Dans l'Ancien Testament, un mariage se présenterait – selon la terminologie moderne – comme un contrat de droit privé entre deux familles. Le mariage ne dispose ni d'une légitimation culturelle, ni d'une sanction étatique. Un mariage pouvait aussi être conclu entre deux personnes qui ne s'étaient jamais rencontrées auparavant (Gn 24 : le serviteur d'Abraham trouve Rébecca pour Isaac, le fils de son maître). Les formes de relations pratiquées n'excluent presque aucun cas de figure : familles recomposées, mères porteuses (Gn 16 ; 21 : Agar ; Gn 30 : Zilpa et Bilha, dont les enfants, dans les généalogies, descendent de deux mères, la mère biologique et sa maîtresse), donneurs de sperme (Gn 38 : Onân, puni par Dieu, non pas pour la masturbation qui porte son nom, mais pour sa négligence envers son frère décédé et sa veuve), mariages consanguins (Gn 20,12 ; 24,4 ; 2 S 13,13 ; 28,2) et même formes de relation constituant, de notre point de vue, un acte de violence, un abus sexuel ou un comportement incestueux (Gn 38 : Juda était à la fois le père et le grand-père des jumeaux de Tamar, fait explicitement mentionné dans Matthieu 1 dans l'arbre généalogique de Jésus). Toutes ces relations s'inscrivent sous les yeux de Dieu, dans un ordre patriarcal au sein duquel les femmes ont un statut juridique inférieur, et elles sont racontées factuellement, dans la Bible, sans connotation morale.

3.2.2 *Le Nouveau Testament*

Dans le Nouveau Testament, la notion de mariage se développe à partir du contexte culturel de l'Ancien Testament et du judaïsme. Le mariage est considéré comme un lien reconnu et durable entre un homme et une femme. Les hommes pouvaient être dès l'âge de 18 ans généralement donnés en mariage par leur père, et les filles dès 12 ans et demi. La polygamie était légalement autorisée mais peu pratiquée dans la société romaine à l'époque du Nouveau

⁷ Note de la traduction : en allemand, « Geschlecht » désigne à la fois la famille, soit les descendants d'une même personne et le sexe d'un individu.

Testament ; elle est explicitement rejetée par Jésus et par Paul. Contrairement aux conceptions vétérotestamentaires, le Nouveau Testament insiste sur la monogamie et alternativement la chasteté dans le mariage ; la focalisation sur la reproduction est clairement relativisée. Les principaux protagonistes du Nouveau Testament, Jésus et Pierre, étaient de célibataires sans enfants, contrairement aux disciples. Les affirmations néotestamentaires relatives au mariage sont fortement influencées par l'attente de la parousie et de la rédemption prochaines du monde qui, toutes deux, relativisent les finalités de la vie terrestre, mariage et famille compris.

La conception néotestamentaire du mariage est principalement déterminée par la réalité du Christ et culmine dans l'idée que l'amour des époux prolonge l'amour du Christ pour son Église (Christ époux Mt 9,15 ; 21,1-14 ; 25,1-13 ; Lc 12,35-38 ; Jn 3,29 ; 2 Co 11,2 ; Ap 14,4 ; 19,7-9 ; 21,2.9 ; Ep 5,22-33). La christologie et l'eschatologie dont est imprégnée la conception du mariage en font un lieu de conversion et de rédemption. La définition théologique et éthique du mariage s'inscrivait dans les rapports patriarcaux régis par le droit de la famille de l'époque : les hommes doivent aimer leurs femmes (Col 3,19 ; Ep 5,25.29) comme Christ aime son Église (Ep 5,25.28). Les femmes doivent se soumettre à leurs maris (Col 3,18 ; Ep 5,21 ; Tt 2,5 ; 1 P 3,1). La relation entre l'homme et la femme est décrite par l'image du chef et du corps (1 Co 11,3 ; Ep 5,23).

Jésus se réfère explicitement à la volonté du Créateur selon laquelle l'homme et la femme devraient former une entité organique, « une seule chair » (Mt 19,4-6 ; Mc 10,6-9). Il rejette donc, comme une atteinte à l'ordre, le fait de rompre un mariage pour en contracter un nouveau (Mt 5,32 ; Lc 16,18 ; Mt 19,9 ; Mc 10,11s.). Toutefois, la double référence à la Création et au Christ dans le Nouveau Testament crée une certaine tension, comme le montre le texte central sur le mariage dans l'Épître aux Éphésiens (5,21-3 ; cf. les conduites humaines dans Col 3,18 ss ; 1 P 2,18 s.) :

« ²¹ Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres ; ²² femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur. ²³ Car le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église, lui le Sauveur de son corps. ²⁴ Mais, comme l'Église est soumise au Christ, que les femmes soient soumises en tout à leurs maris. ²⁵ Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle ; ²⁶ il a voulu ainsi la rendre sainte en la purifiant avec l'eau qui lave, et cela par la Parole ; ²⁷ il a voulu se la présenter à lui-même, splendide, sans tache ni ride, ni aucun défaut ; il a voulu son Église sainte et irréprochable. ²⁸ C'est ainsi que le mari doit aimer sa femme, comme son propre corps. Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même. ²⁹ Jamais personne n'a pris sa propre chair en aversion ; au contraire, on la nourrit, on l'entoure d'attention comme le Christ fait pour son Église ; ³⁰ ne sommes-nous pas les membres de son corps ? ³¹ C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne seront qu'une seule chair. ³² Ce mystère est grand : moi, je déclare qu'il concerne le Christ et l'Église. ³³ En tout cas, chacun de vous, pour sa part, doit aimer sa femme comme lui-même, et la femme, respecter son mari. » (Ep 5,21-33)

Le mariage est directement lié à l'ecclésiologie paulinienne de l'Église corps du Christ, si bien qu'il n'est pas clair si le mariage symbolise l'Église, ou inversement, si l'Église est un modèle pour le mariage. L'ecclésiologie et la théologie du mariage entretiennent un rapport de justification réciproque. Ainsi, la subordination de la femme à l'homme n'est pas justifiée par le contexte juridique de l'époque mais au regard de la relation affective. La femme accepte son rôle de par la foi et la liberté. En ce sens, la subordination de la femme au verset 21 est prétendue réciproque. Inversement, l'amour du Christ pour son Église est présenté aux hommes comme modèle de comportement envers leurs épouses. La référence au récit de la Création au verset 31 correspondait à une pratique courante à l'époque ; elle est le plus souvent interprétée comme une exacerbation christologique et eschatologique des affirmations de la Création. Le discours sur le « mystère » (lat. *sacramentum*) de l'unité de l'homme et de la femme en une seule chair, au verset 32, a soulevé dans l'Église la question de la sacramentalité du mariage que les Réformateurs ont rejetée. Du côté protestant, le terme est interprété à la lumière de la théologie de l'alliance ou exprime que le mariage est déterminé par le Christ.

3.2.3 La sexualité dans la Bible

La sexualité en tant que phénomène indépendant est inconnue dans la Bible. Il n'existe dans les langues bibliques aucun équivalent pour le terme moderne anthropologique et biologique « sexualité ». En principe, la Bible emploie un langage métaphorique pour aborder la sexualité, un sujet qui n'est jamais traité pour lui-même mais toujours inscrit dans des contextes bien précis. Si, dans l'Ancien Testament, la langue pour exprimer la passion et le désir peut être très poétique – « Mets-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras. Car : fort comme la Mort est Amour ; inflexible comme Enfer est Jalousie ; ses flammes sont des flammes ardentes : un coup de foudre sacré. » (Ct 8,6) –, ces thèmes n'apparaissent dans le Nouveau Testament qu'en rapport avec des conflits. Certes, aucune éthique globale de la sexualité ne peut être tirée de la Bible, mais on y trouve des déclarations clairement normatives concernant les pratiques sexuelles.

Certains aspects de la sexualité humaine sont abordés dans l'Ancien Testament de façon très variée, mais ils passent souvent inaperçus du fait de la dualité de sens inhérente à l'hébreu. La plupart des règles de droit matrimonial présentent un arrière-plan magico-religieux. Il est révélateur que les deux seuls passages vétérotestamentaires – à l'exception de l'histoire peu claire de Sodome et Gomorrhe (Gn 19) – dans lesquels il est explicitement question d'homosexualité (Lv 18,22 et 20,13) s'inscrivent dans le recueil des règles culturelles et rituelles de pureté qui, par exemple, interdisent les rapports sexuels avec une femme durant ses règles (Lv 15,19-33), un acte puni par la mort (Lv 20,18). Dans ce dernier exemple, ainsi que dans d'autres – rapports sexuels avec « la femme d'un compatriote » (Lv 18,20) ou avec « une bête » (Lv 18,23) p. ex. –, il s'agit de tabous touchant à la sphère divine de la sainteté, mais pas de réglementations de droit civil. Il faut distinguer les règles générales de morale (Lv 18, 7-16), qui ne mentionnent pas les pratiques homosexuelles, de ces interdictions de nature culturelle et rituelle. Il est par ailleurs frappant de constater que la sexualité n'est pas abordée dans le Décalogue.

Dans le Nouveau Testament, le mariage et la sexualité sont aussi interprétés au regard de la relation entre les êtres humains et Dieu. La sexualité trouve sa place exclusive dans le cadre du mariage. Jésus et Paul renvoient tous deux à la Genèse (Gn 2,24 et, respectivement 1,27) pour souligner que l'union du mariage est voulue par Dieu. Jésus – qui va plus loin que Paul – en déduit une interdiction catégorique du divorce, tandis que Paul en déduit que l'adultère conduit à être séparé du Christ de manière permanente. Tous deux conçoivent le mariage comme ordre instauré par Dieu, dans lequel Dieu lui-même place les couples.

Le passage en 1 Co 7,1-6 contient les déclarations fondamentales du Nouveau Testament en matière de sexualité conjugale :

« ¹ Venons-en à ce que vous m'avez écrit. Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme. ² Toutefois, pour éviter tout dérèglement, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari. ³ Que le mari remplisse ses devoirs envers sa femme, et que la femme fasse de même envers son mari. ⁴ Ce n'est pas la femme qui dispose de son corps, c'est son mari. De même ce n'est pas le mari qui dispose de son corps, c'est sa femme. ⁵ Ne vous refusez pas l'un à l'autre, sauf d'un commun accord et temporairement, afin de vous consacrer à la prière ; puis retournez ensemble, de peur que votre incapacité à vous maîtriser ne donne à Satan l'occasion de vous tenter. ⁶ En parlant ainsi, je vous fais une concession, je ne vous donne pas d'ordre. » (1 Co 7,1-6)

Paul considère le mariage comme le moyen de canaliser les pulsions humaines, donc de protéger les êtres humains des tentations de la luxure (verset 2). Cet argument devient le motif emblématique fondateur dans la théologie du mariage de l'Église ancienne jusqu'à la Réforme. Indépendamment du fait que les obligations conjugales (*opheile*) au verset 3 ne concernent que les rapports sexuels ou, plus globalement, l'assistance (cf. Ex 21,10), il n'en reste pas moins qu'il s'agit de devoirs incombant aux hommes et aux femmes à part égale. Un aspect que l'apôtre Paul ignore complètement saute aux yeux dans ce passage : contrairement à la

conception vétérotestamentaire, juive et grecque du mariage d'une part, et à la théologie ecclésiastique du mariage jusqu'à nos jours d'autre part, l'Épître ne fait aucune allusion à la reproduction au sein du mariage et encore moins à un devoir ou à une pulsion de reproduction. À aucun moment Paul ne mentionne les conséquences de la sexualité ; les enfants restent manifestement en dehors de son champ de vision. De même, Jésus indique à ses disciples ce qu'ils peuvent attendre après avoir quitté leurs familles natives (Lc 18,28 s.). La communauté chrétienne revêt une beaucoup plus grande importance que tous les liens conjugaux, familiaux ou de parenté. Que Jésus et Paul n'aient pas eu d'enfants n'est à aucun moment mentionné comme une tare ou un problème. Il est révélateur de constater que, dans sa profession de vie célibataire (1 Co 7,25 s.), l'apôtre parle de l'assistance et des égards réciproques incombant aux époux, mais ne dit rien sur la responsabilité envers les enfants.

Dans le Nouveau Testament, l'homosexualité est mentionnée en Rm 1,26, 1 Co 6,9 et 1 Tm 1,10. Les pratiques homosexuelles sont dénoncées dans ces deux épîtres comme comportement répréhensible au même titre que l'assassinat, l'idolâtrie, l'adultère ou le vol. Dans l'Épître aux Romains, en revanche, les comportements homosexuels sont explicitement présentés comme la conséquence du fait que l'être humain se soit détourné de son Créateur :

« ²⁵ Ils ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature au lieu du Créateur [...]. ²⁶ C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions avilissantes : leurs femmes ont échangé les rapports naturels pour des rapports contre nature ; ²⁷ les hommes de même, abandonnant les rapports naturels avec la femme, se sont enflammés de désir les uns pour les autres, commettant l'infamie d'homme à homme et recevant en leur personne le juste salaire de leur égarement. » (Rom, 1,25 s.)

Dans Paul, l'homosexualité apparaît non seulement comme une conséquence du péché originel mais également comme le « salaire de leur égarement », c'est-à-dire une sanction infligée parce que les humains se sont détournés de Dieu.

3.3 En résumé

Le mariage représente pour les créatures humaines une façon de vivre parmi d'autres. Le statut d'être créé implique que la vie 1) n'est redevable ni à soi-même, ni à autrui mais à Dieu exclusivement ; 2) veut être acceptée en tant que vie offerte, bénie et déterminée par Dieu ; 3) rencontre la vie d'autrui de la même façon ; 4) se trouve entre les mains de Dieu du début à la fin (Ps 139) ; et 5) est destinée à être vécue avec d'autres personnes selon la volonté divine (Gn 2,18). Ces caractéristiques inhérentes à la qualité de créature déterminent le regard de la théologie biblique sur l'être humain et s'appliquent de la même manière à tous les domaines de la vie.

En portant un regard aussi impartial que possible sur la Bible, on parvient à un constat qui donne à réfléchir : 1. Les personnages de la Bible ne s'intéressent – si tant qu'ils s'y intéressent – que très indirectement à nos interrogations modernes. 2. De toute évidence, les personnages bibliques partent de l'idée qu'il existe un lien fondamental entre homme et femme. 3. Ils considèrent l'homme et la femme non pas comme deux sexes, mais comme le sexe humain en deux manifestations. 4. Les conceptions et ordres du mariage mentionnés dans la Bible correspondent aux modes de pensée patriarcaux de leur époque et à leur culture. 5. Il n'y avait rien de comparable à notre cérémonie religieuse de mariage (la bénédiction donnée par une institution est étrangère à la Bible). 6. La Bible ne connaît pas d'orientation homosexuelle, mais seulement des pratiques homosexuelles qu'elle considère comme déviantes (Rm 1,23.25 : « échanger »).

Les récits bibliques à propos du mariage montrent clairement trois choses : 1. Dieu établit lui-même la communauté du couple. 2. On ne peut pas partir de la *forme* du partenariat pour juger de la volonté divine. 3. Les ordres motivés par des considérations religieuses et socio-poli-

tiques qui dictent la cohabitation humaine à grande et à petite échelle, sont extrêmement divers ; ils ne sont ni cohérents, ni dépourvus de contradictions. Les conceptions du mariage et les ordres de la communauté préservent les images fondamentales de l'être humain, auxquelles la vie avec autrui doit correspondre. Les ordres peuvent être approchés selon diverses perspectives (ethnologique, anthropologique, socio-psychologique, fonctionnaliste, théologique ou du point de vue de la science des religions). L'obéissance à Dieu qui se manifeste dans les relations concrètes vécues par les êtres humains est au cœur de la perspective de l'Église chrétienne.

4 Que disent les Réformateurs au sujet du mariage, de la sexualité et la parentalité ?

4.1 Fondements

Dans l'Église ancienne, le mariage était un acte juridique accompli au sein la famille. Il correspondait au principe de droit romain *consensus facit nuptias* (« Le consentement fait le mariage »). La coutume de faire suivre la conclusion du mariage par une célébration eucharistique s'est développée en raison de la pratique croissante voulant que l'on demande l'autorisation de l'évêque. La célébration religieuse qui s'est répandue petit à petit n'était toutefois pas comprise comme un acte effectif de conclusion du mariage, mais revêtait une fonction d'accompagnement et de bénédiction. La pratique germanique consistant à faire confirmer le mariage par une tierce personne (le *muntanwalt*⁸) conduisit à un rapprochement dans l'espace et dans le temps du mariage civil et de la célébration religieuse. Le prêtre reprit donc la fonction de *muntanwalt* et ce transfert de compétence fut justifié par le développement simultané de la compréhension sacramentelle du mariage.

La conception fondamentale du mariage qui prévalait encore pour la Réforme reposait sur trois piliers : la nature, le contrat et la sacramentalité/le caractère sacré : 1. Le mariage est un ordre naturel institué par Dieu et qui sert à la procréation, mais dont le objectif plus réaliste était de canaliser la libido humaine. Le mode de vie fondé sur le célibat et l'abstinence était privilégié. 2. Le mariage est un contrat né de la volonté commune des époux et comportant des droits et des obligations réciproques. 3. Le mariage revêt un caractère sacramentel dans la mesure où l'unité des époux était considérée comme l'image de l'union éternelle du Christ avec l'Église. En tant qu'expression de l'unité de Dieu et de l'être humain en Jésus-Christ, il était indissoluble.

Les mouvements réformateurs ont notablement contribué à consolider les réformes juridiques qui se dessinaient à la fin du Moyen Âge. Le droit matrimonial jouait ici un rôle important. Il fallait créer un ordre social moderne et stabiliser une saine morale pour la communauté dans une société de classes en pleine mutation. À l'époque de la Réforme, le mariage devint définitivement une question politique, une affaire publique, une affaire essentielle pour tout un chacun. La désacramentalisation théologique du mariage permit de valoriser sa dimension morale et de développer sa fonction politique d'instrument efficace de réglementation et de contrôle étatique et ecclésial. Du point de vue réformé, le mariage reflétait dans le domaine social la déchéance morale de l'Église qui en avait disposé jusque-là.

Dans les faits, le mariage n'était pratiquement pas réglementé et seule une partie de la population y avait accès. Dans le bas peuple, les personnes qui partageaient la table et/ou le lit étaient considérées comme mariées ; dans les milieux plus élevés ou dans la noblesse, il était

⁸ Tuteur de sexe masculin représentant la femme, note de la trad.

fréquent d'entretenir des relations de concubinage à côté du mariage officiel ; les femmes et les enfants nés de ces relations se trouvaient alors dans une situation précaire. Rien ne distinguait alors fondamentalement la pratique relationnelle des laïcs et celle du clergé. Comme aux temps bibliques, le contrôle et la sanction du mariage étaient exercés par la parenté ou par le voisinage. L'importance que les réformateurs accordaient au mariage se manifeste avant tout dans deux évolutions : premièrement dans le mariage protestant des prêtres – ostensiblement mis en scène et dirigé contre le célibat catholique – qui pouvait aller jusqu'à une obligation implicite pour les pasteurs de se marier. Deuxièmement, dans le zèle déployé pour adopter ou réviser des ordonnances sur le mariage et créer des tribunaux matrimoniaux (*Ehegerichte* à Zurich, *Chorgerichte* à Berne, *consistoires* à Genève). Peu après son adhésion à la Réforme en 1525, Zurich édicta ainsi un nouveau règlement *étatique* sur le mariage et les tribunaux matrimoniaux (« Ehe- und Ehegerichtsordnung ») qui servira de modèle à des réglementations similaires dans de nombreuses autres villes et régions réformées. Les critères formels régissant le mariage légal connurent d'importantes innovations : le consensus des époux, la confirmation par deux témoins, la cérémonie obligatoire à l'église, l'établissement de la majorité à 19 ans, l'interdiction du mariage arrangé par les parents et un droit du divorce très limité.

4.2 Martin Luther

Pour Martin Luther, le mariage relève du régiment⁹ temporel institué par Dieu. En tant qu'ordre juridique extérieur, il n'est pas (directement) lié au Salut, au bonheur éternel et au Royaume de Dieu. Il incombe donc à l'État de fixer le cadre juridique du mariage et de veiller à ce qu'il soit respecté. Aux yeux du réformateur de Wittenberg, une célébration religieuse du mariage ne constituait pas une obligation. Sa conception du mariage s'inscrit dans le contexte de sa doctrine des professions temporelles. Le mariage se substitue à la vie monastique en tant que forme appropriée de la chasteté voulue par Dieu. Cette approche est sous-tendue par une vision fonctionnelle du mariage. Le salut n'en est pas la finalité, mais la conservation de l'humanité – la procréation, une sexualité saine et le soutien mutuel des époux.

L'importance que le réformateur accorde à l'amour conjugal se manifeste dans le fait qu'il considère le mariage comme un espace unique d'expérimentation du concept chrétien d'amour du prochain. Pour lui, l'amour conjugal serait désintéressé et dirigé exclusivement vers le conjoint. Il résulterait du rapprochement des conjoints et de l'institution du lien conjugal par Dieu. Luther souligne, davantage que les autres réformateurs de son époque, la dimension sexuelle du mariage, même si sa vision de la sexualité reste toujours ambivalente.

Sa justification du mariage en tant qu'état divin se fonde sur la théologie de la Création et le droit naturel. Théologiquement, le mariage serait le premier état institué par Dieu, donc un ordre bon, placé sous la bénédiction de Dieu. Du point de vue du droit naturel, le mariage correspondrait selon Luther à la constitution naturelle des êtres humains – homme et femme – et à leur aptitude à procréer. Se reconnaître chacune et chacun comme être sexué, doté de pulsions sexuelles renverrait nécessairement au mariage en tant qu'institution naturelle. Pour Luther, le mariage relève de la foi et son importance, sa valeur et sa finalité ne peuvent être révélées que par la foi.

4.3 Ulrich Zwingli et Henri Bullinger

Ulrich Zwingli décrit le mariage entre homme et femme en analogie au lien entre le Christ et son Église, comme une institution sainte, correspondant à la volonté divine. Le mariage revêtirait donc un caractère sacramentel, sans être pour autant un sacrement. La ressemblance à

⁹ Du vieux français « regement », gouvernement, note de la trad.

Dieu du lien conjugal se manifesterait dans l'amour protecteur et dévoué de l'homme et dans l'amour fidèle de la femme (cf. 1 Co 11,7). Lien pour la vie et communauté de bien, le mariage serait comme un coup de dé lancé à deux. Le réformateur zurichois souligne lui aussi l'importance fonctionnelle du mariage pour canaliser de manière ordonnée la sexualité humaine. Il défend le mariage des prêtres en invoquant la réalité des pulsions humaines qui, si elles ne sont pas contenues par le don divin de chasteté, ne peuvent être vécues, pour plaire à Dieu, que dans le mariage. Le célibat ecclésial contraindrait ainsi les prêtres n'ayant pas reçu le don de chasteté à mener une vie dissolue. L'assouvissement des passions humaines au sein du couple était soumis à des règles claires fixées dans l'ordonnance du tribunal matrimonial de Zurich, introduite en 1525 et révisée à plusieurs reprises jusqu'en 1533.

Les écrits d'Henri Bullinger sur le mariage figurent, au plan international, parmi les œuvres de la Réforme les plus influentes consacrées à cette thématique. Ils ont durablement marqué en particulier la compréhension anglo-saxonne du mariage. Le réformateur y développe une vision du mariage fondée sur la théologie de l'alliance : Avant la chute, Dieu lui-même aurait institué au paradis le mariage pour les êtres humains. Le mariage naîtrait d'un lien volontairement contracté entre l'homme et la femme et serait institué par Dieu afin que les conjoints 1. vivent ensemble dans une relation amicale et sincère ; 2. s'aident et se soutiennent mutuellement ; 3. évitent l'impudicité et 4. procréent et élèvent des enfants. La conception de Bullinger s'inscrit dans le prolongement de la doctrine médiévale du mariage dont les caractéristiques sont : 1. son institution par Dieu ; 2. son origine remontant au paradis ; 3. le consensus des deux conjoints ; 4. ses trois finalités : *mutuum adiutorium* (assistance mutuelle), *evitatio fornicationis* (prévention, respectivement canalisation de la concupiscence) et *proles* (descendance).

Contrairement à Luther, mais comme Calvin et Bucer, Bullinger porte un jugement clairement positif sur la sexualité. Le mariage serait d'ordre divin et sacré, ce qui qualifierait donc ses œuvres, sexualité comprise. Sa justification du caractère sacré du mariage repose sur quatre plans : 1. selon Gn 1,28, Dieu aurait été le premier « agent matrimonial » et aurait arrangé et béni lui-même le premier mariage ; 2. le statut particulier du mariage résulte de son origine remontant au paradis ; 3. la chute n'a ni annulé ni détruit la validité du mariage, et 4. le mariage en soi serait donc saint en tous points et ouvert à tous les êtres humains. Tout en conservant les finalités traditionnelles du mariage, Bullinger en souligne également la fonction sociale et purificatrice : « Voilà pourquoi le pouvoir, l'effet, la force et le fruit du mariage résident en ce qu'il apporte réconfort, aide et conseil, qu'il purifie, incite à la décence, l'honorabilité et la pudicité, qu'il écarte l'impureté, qu'il rend gloire à Dieu et favorise le bien commun et produit beaucoup d'autres effets similaires.¹⁰ » Le mariage devient le lieu qui, sans abolir l'existence pécheresse après la chute, conserve toutefois étrangement un peu de son origine dans le paradis. Selon Bullinger, l'institution agirait sur la sexualité *post lapsum* comme un « remède », une métaphore dont il est intéressant de noter qu'elle réapparaît une fois dans le contexte du divorce. Le déplacement du lieu théologico-moral de la pureté – de l'élite vertueuse ecclésiale et monastique à l'ensemble de la population qui n'était pas appelée au renoncement pulsionnel – a eu un impact éminemment politique. D'attribut réservé à une élite, la pureté sexuelle s'est transformée en une exigence morale envers toute la collectivité, une exigence qui était publiquement démontrée, régulée, contrôlée et sanctionnée.

¹⁰ Heinrich Bullinger: Der christliche Ehestand, in: ders.: Schriften I. Im Auftrag des Zwinglivereins und in Zusammenarbeit mit H.U. Bächtold, R. Jörg und P. Opitz hg. von E.Campi, D. Roth und P. Stotz, Zurich 2004, 417–575 (472), traduction d'André Caruzzo.

L'ordonnance sur le mariage, sous la protection partagée de l'État et de l'Église, devint le garant de cette pureté. L'État réglemente le *mariage en tant que contrat*, tandis que l'Église est responsable du *mariage en tant que disposition divine*¹¹. « Et comme Dieu lui-même a arrangé le premier mariage et béni les deux conjoints, l'Église a ordonné, à l'exemple et dans l'Esprit, que les conjoints se montrent en public, soit au temple, et qu'ils y fassent connaître et confirmer leur mariage par la communauté paroissiale, qu'ils y reçoivent la bénédiction du serviteur de Dieu et qu'ils se remettent à l'intercession de l'Église chrétienne. »¹²

4.4 Jean Calvin

Jean Calvin a entrepris une réforme complète du droit du mariage et de la famille, qui a influencé le droit civil et coutumier moderne. Ce n'est que bien plus tard, après s'être intensivement consacré à des questions de droit matrimonial presque sans lien avec la Bible, qu'il développa résolument une théologie du mariage. Sa théologie était aussi une réaction à la situation de la Genève de l'époque ; elle se révèle complexe et n'est pas dépourvue de contradictions sur le plan biblique et théologique. Calvin est étonnamment capable d'interpréter les passages bibliques d'une façon à la fois très moderne et très conservatrice, ce qui constitue un indice qu'au-delà des raisons théologiques, les exégèses de Calvin sont aussi motivées et influencées par des convictions morales. Son approche associe la représentation sacramentelle du mariage en tant que lien divin et sacré, à des considérations contractuelles et juridiques. Elle correspond pour l'essentiel aux conceptions de Zwingli et de Bullinger, mais présente dans son développement interne des nuances et des accents spécifiques. Après avoir entièrement rattaché le mariage au domaine temporel, Calvin privilégiera plus tard une approche fondée sur la théologie de l'alliance.

Le mariage est hétérosexuel, monogame et conclu pour la vie, et il sert les trois finalités traditionnelles que l'on retrouve chez Bullinger. Le lien du mariage se fonde sur l'ordre de la Création et de la nature et sur le droit naturel. Dieu agit en permanence sur le mariage par la révélation de la loi de la nature et des mœurs. Les conjoints ont reçu de Dieu la mission commune de compléter mutuellement l'amour de l'autre. Le réformateur genevois se réfère ici au modèle de l'amour du Christ pour son Église, qu'il faut s'efforcer d'imiter dans le mariage. Le mariage unit les conjoints en une seule chair et un seul esprit, avec des tâches spécifiques à chaque sexe. L'homme est le chef, la femme son assistante. Pour Calvin, la dépendance de la femme instituée au paradis devient servitude après la chute.

La conception du mariage de Calvin se fonde moins sur la relation néotestamentaire entre le Christ et l'Église, que sur le lien vétérotestamentaire entre Yahvé et le peuple de Dieu. Comme dans l'Ancien Testament, c'est Dieu lui-même qui institue l'alliance matrimoniale dans laquelle il place les époux. En conséquence, Calvin qualifie le mariage d'alliance sacrée et divine et souligne qu'il est supérieur à tous les contrats humains. À ses yeux, l'action divine se manifesterait dans toutes les parties associées à la conclusion du mariage : les parents du couple enseignent les mœurs et la morale du mariage chrétien et approuvent l'union. Les témoins confirment la validité et la solennité de la promesse et témoignent de la conclusion du mariage. Le ministre du culte bénit le mariage et rappelle les droits et les devoirs conjugaux. Enfin, le magistrat, représentant du pouvoir temporel, enregistre et confirme la légalité de l'alliance. C'est seulement lorsque tous les partis sont impliqués qu'il s'agit d'une alliance produite par Dieu.

¹¹ « Göttliche Setzung » en allemand, note de la trad.

¹² Bullinger, Ehestand (note 10), 511.

4.5 En résumé

Durant la Réforme, le mariage se retrouve au cœur d'une volonté de renouvellement dogmatique et moral. La levée de l'interdiction du mariage des prêtres et la suppression du sacrement de mariage en constituèrent les points centraux. La conception fonctionnelle du mariage, moyen de prévention de la luxure, se retrouve dans tous les textes réformés traitant du mariage. Les réformateurs tiennent en principe à l'indissolubilité du mariage, tout en admettant – à la suite de Paul – des exceptions. Tous les réformateurs relèvent l'aspect positif de l'amour de l'union conjugale et soulignent la force du mariage qui apporte solidarité, soutien, réconfort et affermissement. Tous partagent une vision commune de la bipolarité sexuelle du mariage, dont les racines plongent dans la théologie de la Création. Le caractère sacré du mariage – dont la fidélité de Yahvé dans l'alliance avec son peuple et l'amour du Christ pour son Église constituent le modèle – se fonde dans son institution par Dieu. Les relations homosexuelles étaient en revanche impensables pour les réformateurs. Les pratiques homosexuelles étaient rejetées de manière conséquente, en référence à Rm 1,26 s. Bullinger fait donc l'observation suivante :

« [Paul] parle du désir charnel très avilissant des *catamiti* et des *pathici*.¹³ Bien que cette abomination ait été blâmable à toutes les époques, elle était particulièrement répandue chez les Grecs et les Romains. Sodome en est devenu l'exemple manifeste et perpétuel qui nous enseigne combien le Seigneur hait cette honte. [...] Ils sont en effet devenus pires que les animaux qui gardent la façon naturelle et – comme le dit Pline – possèdent une pudeur intrinsèque. »¹⁴

Calvin abonde en ce sens :

« [Ainsi donc il presse les hommes, et poursuit à les convaincre de leur déloyauté et apostasie par les signes externes], puisque après qu'ils se sont détournés de la bonté de Dieu, il en fait la vengeance en les précipitant en une perdition et une ruine infinies. En faisant comparaison des vices qui apparaissent en eux, avec l'impiété dont il les a accusés ci-dessus, il prouve que, par un juste jugement de Dieu, ils sont à bon droit punis. [...] Premièrement, il [l'Apôtre] en allègue un exemple [de la vengeance du Seigneur] en cette vilénie horrible de paillardise contre nature. D'où il apparaît que non seulement ils se sont prostitués en des concupiscences brutales, mais se sont débordés plus que les bêtes, vu qu'ils ont renversé tout l'ordre de la nature. »¹⁵

Dans le contexte du débat actuel de l'Église, sept aspects au moins de la conception réformée du mariage méritent d'être relevés : 1. L'institution du mariage a besoin de réglementations complémentaires, étatique et ecclésiale. 2. Il faut faire la distinction entre la qualification ecclésiologique du mariage en tant qu'acte et expression de la volonté de Dieu, et son statut contractuel juridique. 3. Du point de vue biblique et théologique, c'est Dieu qui institue le mariage au travers duquel il se joint au couple. 4. Le mariage sort la relation de couple de l'intimité de la sphère privée pour la mettre dans le domaine politique public et dans l'espace de la communauté ecclésiale. 5. En tant qu'espace social permettant la formation et la stabilisation de normes réciproques, le mariage et la famille remplissent une fonction fondamentale dans la cohésion et la stabilisation de la société. 6. La sexualité humaine n'est pas seulement un moyen pour parvenir à une fin ; bien plus, elle possède une valeur intrinsèque, préservée au sein du mariage institutionnalisé comme un don précieux du Créateur. 7. Par les engagements des conjoints l'un envers l'autre et envers leurs enfants, le mariage et la famille représentent eux aussi un service à Dieu, et ce sous la forme originelle et fondamentale de communauté humaine.

¹³ C'est-à-dire des prostitués masculins et d'une manière générale des hommes ayant des relations sexuelles avec des hommes.

¹⁴ Heinrich Bullinger, *Kommentar zum Römerbrief*, Zurich 2012, 44s.

¹⁵ *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*. T. 4, *Épître aux Romains*, p. 42-43 Genève, Labor et Fides, 1960.

5 Que dit la théologie réformée contemporaine au sujet du mariage ?

Si la question du mariage est traitée dans la théologie luthérienne du point de vue des ordres divins de la Création ou de leur préservation, elle est placée dans la théologie réformée sous le thème de la royauté du Christ, à laquelle tous les domaines de l'existence sont également soumis. Le débat théologique sur le mariage est par ailleurs traversé par une tendance opposée qui découle (souvent) d'une autre approche, selon la perspective de la théologie de la Création ou de la christologie¹⁶. Le Zurichois Emil Brunner offre un exemple du premier point de vue, le Bernois Alfred de Quervain illustre la seconde position.

5.1 Emil Brunner : le commandement et les ordres

Le théologien zurichois Emil Brunner traite de la question du mariage dans le cadre de sa doctrine des ordres divins. Il affirme que dans la mesure où la vie humaine évolue dans ces ordres,¹⁷ la volonté divine viendrait à la rencontre des êtres humains de façon indirecte et partielle. Entre les ordres du travail, de la communauté du peuple et du mariage, le dernier serait l'ordre originel et le plus important. Le théologien voit dans l'ordre de la Création un ordre transmis aux créatures qui, s'il est occulté et ignoré en raison du péché, n'en aurait pas été supprimé pour autant. Certes, il serait possible de le connaître de façon innée, mais ce n'est que dans la foi qu'il serait véritablement révélé. L'ordre divin de la Création représente le seul fondement stable sur lequel le mariage monogame puisse être édifié.

Les réflexions de Brunner visent à défendre la forme et la validité du mariage monogame face à certains phénomènes de désintégration qu'il diagnostique dans la société et dans l'Église. Le mariage monogame (en référence à Mt 19,4) constitue pour lui l'un des grands acquis culturels du christianisme. Selon lui, l'ordre de la Création se manifesterait de deux manières au sein du mariage : d'une part dans la triade irrévocable mère – père – enfant : tout être humain est l'enfant d'*un* père et d'*une* mère ; d'autre part dans l'intimité de l'amour charnel qui, par son intensité et sa dignité, exclut toute tierce personne. Dieu ramènerait donc les pulsions purement biologiques à une dimension personnelle et fonderait, avec le mariage, une institution contraignante où cette passion pourrait être vécue et assumée dans l'amour et la responsabilité mutuels. Selon Brunner, quelque chose de libre et d'inconditionnel résiderait dans l'amour affluant dans la communauté conjugale unie par Dieu. À ses yeux, le « caractère sacré » du mariage au sens de la théologie de la Création – contrairement au mariage considéré comme un sacrement de Salut – réside en ce que les époux se reçoivent l'un l'autre de la main de Dieu.

Une polarité sexuelle catégorique correspond à cette approche du mariage fondée sur le droit naturel. Selon Emil Brunner, le fait que l'homme¹⁸ devienne homme à travers la femme et que la femme devienne femme à travers l'homme renverrait précisément à cet ordre, un ordre qui serait confirmé – objectivement – par la procréation et confirmé – subjectivement – par l'attirance mutuelle. Une authentique communion conjugale serait perçue comme une grâce de Dieu :

Tel est le « sens du mariage dans l'ordre divin de la Création : le mariage est la complète communion de vie de deux êtres humains de sexe différent, une communion qui repose sur le fondement naturel de l'amour charnel ; mais elle s'accomplit seulement dans la reconnaissance de l'appartenance mutuelle instituée par Dieu. À travers

¹⁶ Cf. dans ce contexte les observations dans : ITE Mariage et partenariat. « Une petite Église dans l'Église », Berne 2019, § 1.3 La conception du mariage dans les Églises chrétiennes d'Europe

¹⁷ L'allemand utilise ici le terme de « Lebenskreise », cercles de vie, note de la trad.

¹⁸ Mann, dans le texte allemand.

la singularité de chaque époux dans l'ordre de la Création, le Créateur peut et doit préserver le genre humain et réaliser, à travers la nature sexuée de l'être humain, le sens personnel de la communion. »¹⁹

5.2 Alfred de Quervain : le mariage en tant qu'expression de l'amour de Dieu

Le théologien bernois Alfred de Quervain s'oppose systématiquement à toute justification du mariage fondée sur le droit naturel ; il considère en effet qu'un ordre divin qui se manifesterait au travers de la nature équivaldrait à une deuxième révélation, en plus de l'Évangile de Jésus-Christ. L'Évangile ne révèle de perspective ni sur le respect de la différence des sexes, ni sur une anthropologie du mariage, ni d'opinions arrêtées sur la parentalité. Quervain estime que le mariage n'est ni un évangile, ni une révélation de la nature ou du Salut, ni une voie pour y accéder. En revanche, la communauté conjugale serait entièrement placée sous la proclamation de l'Évangile. Il ne s'agirait donc pas ici de questions de mœurs ou de morale, mais du fait que les époux deviennent, d'une manière particulière, le prochain l'un de l'autre : Dieu offrirait à chaque époux un prochain, et tous deux se tiendraient – chacun avec son prochain – devant Dieu pour se réjouir l'un de l'autre, et réciproquement, comme le veut l'Évangile. Dieu aurait conclu par amour une alliance avec les êtres humains. Et les êtres humains y répondraient ensemble – comme homme et comme femme, unis dans le mariage – en rendant grâce à l'amour de Dieu par leur union.

L'Évangile parle de l'amour et de la bonté uniques de Dieu pour sa Création. Les êtres humains seraient aussi compris, avec leur constitution d'être sexué et leur relation conjugale. L'être humain se devrait de reconnaître la richesse de la bonté divine qui se manifeste dans le mariage également. Le bien du mariage ne saurait être dissocié de la reconnaissance de la bonté divine. Lorsque toute l'existence humaine – y compris sous forme conjugale – sera saisie par la bonté de Dieu, alors seulement la vie humaine serait placée au service de Dieu et sanctifiée. L'image biblique du mariage – devenir une chair – ne devrait pas être confondue avec l'identité. L'union charnelle renverrait bien plus au fait que les conjoints se tiendraient ensemble devant Dieu, chacun avec l'autre reçu en don. L'interprétation du mariage comme signe de l'amour entre le Christ et sa communauté ne saurait conduire ni à la spiritualisation ni à la profanation du mariage.

Quervain s'oppose à trois malentendus fréquents, dans l'histoire de la théologie, concernant le mariage et il estime que la volonté de Dieu a été méconnue : 1. sentiments de culpabilité morale par rapport au mariage en tant que communauté sexuelle ; 2. spiritualisation du mariage en tant qu'instrument pour connaître Dieu ou pour sauver son conjoint et 3. vision naturaliste du mariage et réduction de l'amour conjugal à la procréation. Pour Quervain, l'amour conjugal, signe de l'amour de Dieu *dans* sa Création, ne saurait faire abstraction des aspects corporels, éros et agapè se manifestant ensemble. L'amour entre époux serait donc différent de l'amour fraternel au sein de la communauté : dans le mariage, l'homme et la femme deviennent, *d'une manière particulière*, le prochain l'un de l'autre. Cette particularité s'exprimerait dans le choix des époux, quand le oui de l'un trouve sa confirmation dans le oui de l'autre.²⁰

¹⁹ Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zurich 1978, 344, traduction d'Anne Durrer

²⁰ Alfred de Quervain, *Ehe und Haus*, EthikII/2, Zollikon-Zürich, 1953, 56-71.

5.3 En résumé

Les positions de Brunner et de Quervain présentées ci-dessus ne pourraient pas être plus différentes. Brunner fonde son approche dans la perspective de la théologie de la Création, Quervain sous l'angle christologique. Tous deux s'emploient à justifier l'importance particulière du mariage en tant qu'union fondée par Dieu entre un homme et une femme. Ses deux visions pouvaient coexister sans problème, car, à l'époque, elles n'avaient pas de conséquences politiques et juridiques fondamentales. Même si ces deux visions réformées du mariage feraient sans aucun doute aujourd'hui l'objet d'un débat très controversé dans un colloque spécialisé, les couples peuvent se marier dans les Églises évangélique réformées indépendamment de leur vision de la question, et indépendamment du fait qu'ils partagent, ou non, l'opinion de la pasteure ou du pasteur. Car le Dieu biblique auquel se réfèrent les deux théologiens dans leur approche du mariage n'est pas le Dieu d'une quelconque théologie, mais le Dieu qui se donne à reconnaître dans la foi, le Dieu qui, du point de vue de la foi, scelle l'union conjugale.

6 Du point de vue de l'Église réformée, quels arguments plaident en faveur du mariage pour tous, et quels arguments contre ?

6.1 Chronologie de la discussion sur les thèmes de l'homosexualité et du partenariat entre personnes de même sexe

La question de l'homosexualité est ancienne mais ce n'est que dans les années 1970 qu'elle s'est posée à la société, donc à l'Église également. Cette thématique n'apparaît pas dans l'histoire de la théologie ; elle est traitée dans l'histoire de l'Église – si tant est qu'elle le soit – comme un phénomène marginal soulevant des questions d'ordre moral. La société – soucieuse des mœurs – et l'Église – soucieuse de morale – ont alimenté de concert l'ostracisme envers les pratiques homosexuelles, ce qui a empêché tout débat théologique. La situation changea drastiquement en raison des bouleversements sociaux qui ont suivi ce qui a été qualifié de révolution sexuelle, à la fin des années 1960. Après une première réaction de défense, il s'est rapidement avéré que les anthropologies théologiques traditionnelles ne savaient pas que dire sur le sujet des identités que de plus en plus de personnes définissent pour elles-mêmes. Le protestantisme, interpellé, s'est alors engagé depuis les années 1970 dans une discussion intense – à laquelle la théologie académique et les Églises ont également participé – sur les thèmes de l'avortement, des formes de relations et modes de vie nouveaux et de l'homosexualité. La théologie et l'Église commencèrent donc à s'ouvrir à la société en mutation, ce qui entraîna une libéralisation générale. Un mouvement d'opposition s'est mobilisé dès le tournant du millénaire, invoquant un prétendu « retour à la religion ». Ce mouvement a de multiples facettes – dans la société civile, en Église et dans les religions – et oppose les valeurs traditionnelles auxquelles chaque communauté se réfère au libéralisme global en progression.

Ce conflit se reflète de façon surprenante dans la discussion actuelle au sein de l'Église : les couples de même sexe – héritiers en quelque sorte de la révolution sexuelle – ne revendiquent pas une rupture plus profonde avec les ordres traditionnels. Bien au contraire, ils veulent l'intégration de leur mode de vie à ces ordres. Ils sont devenus les plus ardents défenseurs de la cause d'Emil Brunner : défendre la communauté de vie conjugale monogame, et la renforcer. Les lignes de conflit habituelles sont donc complètement décalées : l'Église se voit tout à coup

défiée non pas par des forces libérales qui s'opposent avec véhémence aux ordres traditionnels, mais par les représentantes et représentants des modes de vie libéraux qui cherchent à se placer sous la protection des ordres traditionnels.

La discussion en Église à propos du mariage pour tous porte non pas sur les arguments pour ou contre le mariage, mais sur la question, plutôt inhabituelle, de savoir qui devrait être concerné par le mariage dont la valeur est unanimement reconnue : 1) uniquement un homme et une femme mariés civilement, comme aujourd'hui ; 2) tous les couples mariés civilement souhaitant faire de leur relation une alliance établie et bénie par Dieu ; ou 3) a priori tous les couples mariés selon les dispositions du droit civil. Ces questions sont nouvelles et ne peuvent que partiellement être traitées dans le prolongement de la discussion antérieure à propos du partenariat enregistré (2002) et de l'égalité des droits des couples de même sexe (2005). En effet, l'attitude d'alors de l'Église pourrait se résumer de la façon suivante, en citant ici la Fédération des Églises protestantes de Suisse :

« À l'instar du Conseil de la Fédération des Églises protestantes de Suisse, une majorité écrasante des Églises protestantes de Suisse souligne la nécessité de distinguer de façon claire le mariage et le partenariat entre personnes de même sexe. En revanche, le traitement discriminatoire de ces partenariats sur le plan juridique n'est pas justifié d'un point de vue éthique. L'égalité de droit – l'application de cette règle d'or par l'État de droit – fait partie des normes fondamentales reconnues. »²¹

Le Conseil a également souligné le « caractère unique du mariage comme mode de vie et institution de droit » et a insisté sur le fait « que les partenariats entre personnes de même sexe » représentent « un mode de vie indépendant de celui du mariage. »²² De nombreuses Églises ont également appliqué cette distinction dans leur pratique liturgique en insistant sur la distinction entre célébration religieuse de mariage et bénédiction. La distinction juridique entre « mariage » et « partenariat enregistré » a permis de masquer les difficultés théologiques à distinguer célébration religieuse et bénédiction. Selon la conception théologique de la bénédiction, les Églises avaient simplement employé des termes différents pour désigner la même chose ; elles ont ainsi trouvé un compromis acceptable, gage de paix dans l'Église.

Le mariage pour tous confronte les Églises à une situation nouvelles et les renvoie à des débats de fonds du passé. Le lien entre les questions d'éthique sexuelle et les questions relatives au mariage et à la famille est au cœur de cette problématique. La discussion porte sur trois variantes : 1) l'opposition au mariage entre personnes de même sexe comme conséquence du *rejet* de l'homosexualité : la question du mariage entre personnes de même sexe ne se pose pas si l'on conteste que l'homosexualité est donnée (par Dieu), respectivement innée ou qu'elle constitue une pratique relationnelle légitime ; 2) la discussion, encore ouverte quant à son résultat, sur le mariage pour tous à la suite de la *reconnaissance* de l'orientation homosexuelle : ce n'est que lorsque l'homosexualité est acceptée comme mode de vie légitime qu'il est possible de mener un débat constructif concernant l'institutionnalisation du mariage entre personnes de même sexe ; et 3) l'ouverture du mariage basée sur l'*égalité des droits* accordée aux modes de vie hétérosexuel et homosexuel.

Si les prémisses de la première et de la troisième variante peuvent être contestées, les conséquences en découlant ne peuvent pas l'être. La deuxième variante a constitué jusqu'à aujourd'hui une solution pragmatique de compromis ecclésial, mais elle est incohérente sur le plan théologique et il est par ailleurs difficile de la rendre plausible dans les conditions du

²¹ Fédération des Églises protestantes de Suisse, Vernehmlassung zum Bundesgesetz über die registrierte Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare [Procédure de consultation sur la loi fédérale concernant le partenariat enregistré entre personnes de même sexe]. Prise de position de la FEPS. Textes ISE 3/02, Berne 2002, p. 6.

²² FEPS, Procédure de consultation (note 21), 7 (en gras dans la version originale).

mariage pour tous. Pour cette raison, la discussion se focalise à juste titre sur les première et troisième variantes.

La controverse actuelle au sein de l'Église à propos du mariage pour tous peut en quelque sorte être interprétée de façon un peu simpliste comme un conflit entre différentes priorités de lecture de la Bible. Il ne fait aucun doute que les personnages bibliques – comme les réformateurs – partageaient du principe de la bipolarité sexuelle du mariage. Pour eux, il était inimaginable d'avoir des relations intimes durables dans d'autres constellations et d'envisager l'option d'un partenariat entre personnes de même sexe. Les déclarations bibliques rejetant les *pratiques* homosexuelles n'avaient aucun rapport avec un *partenariat* entre personnes de même sexe, chose qu'ils ne pouvaient pas envisager. La valeur que la Bible et les réformateurs attachent à la dualité des sexes découle de la décision que Dieu a prise, au commencement, de créer les hommes « mâle et femelle » (Gn 1,27 ; Mt 19,4). Paul y fait référence de deux manières lourdes de conséquences dans l'histoire de la réception du texte : d'une part, en faisant référence aux pratiques homosexuelles (Rm 1,26 s.), et d'autre part, dans son discours antithétique – en intégrant une formule de baptême du temps des premiers chrétiens – sur la nouvelle Création en Christ (Gal 3,27 s.). De la sorte, l'apôtre avait anticipé la zone de tension théologique qui traverse la discussion actuelle en Église :

Le premier camp se réfère aux passages pertinents concernant les pratiques homosexuelles – en particulier Rm 1,26 s. – dans lesquels Paul garde à l'esprit la disposition de la loi selon Lv 18,22 :

« C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions avilissantes : leurs femmes ont échangé les rapports naturels pour des rapports contre nature ; ²⁷ les hommes de même, abandonnant les rapports naturels avec la femme, se sont enflammés de désir les uns pour les autres, commettant l'infamie d'homme à homme et recevant en leur personne le juste salaire de leur égarement. »

Le deuxième camp souligne l'esprit chrétien de l'amour et de la réconciliation (p. ex. 1 Co 13 ; 16,14) – « Faites tout avec amour » – et se réfère à l'abolition eschatologique des règles humaines dans l'ordre divin du Salut dont parle l'apôtre en Gal 3,27 ss :

« Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. »

Les discussions ecclésiales et théologiques à propos de l'homosexualité renvoient régulièrement à ces deux passages bibliques. Ils entrent en conflit s'ils sont lus à la lumière de l'éthique sexuelle ou des normes religieuses relatives au mariage. Les voix traditionnelles se réfèrent à Rm 1 pour appuyer leur propre conviction en matière de théologie de la Création. Les positions libérales, quant à elles, se réfèrent à Gal 3 afin de tirer leur argument de la levée progressive des ordonnancements de la Création dans l'avènement du royaume de Dieu. Les débats battent leur plein et les deux positions ont des arguments de poids à faire valoir. Cependant, la controverse concernant la théologie paulinienne indique un problème plus fondamental dans la manière de lire les textes bibliques. Les deux camps prennent une position quasi divine à leur façon : l'un présuppose une hiérarchie de sens pour les déclarations bibliques, selon laquelle les affirmations en Rm 1 seraient rendues caduques par les déclarations en Gal 3. L'autre se concentre tellement sur la clause concernant les pratiques homosexuelles qu'il en perd de vue qu'elle se situe dans la loi de sainteté, dans le contexte juridique très complexe de la Torah.

Ces deux passages bibliques visent-ils la controverse actuelle au sein de l'Église ? La question mérite d'être posée. Pour les personnages de la Bible – comme pour Paul en Rm 1 –, l'homosexualité se présente exclusivement comme la libre décision d'entretenir des rapports sexuels avec une personne du même sexe, comme un écart délibéré du mode de vie hétérosexuel. Le passage en Lv 18,22 ne s'exprime ni sur la nature morale répréhensible de l'homosexualité ni

sur son sanctionnement au regard du droit civil. Il s'agit plutôt d'une souillure ou d'une profanation de la sphère divine. Dans la Bible, les pratiques homosexuelles sont pensées et problématisées dans des contextes qui nous sont étrangers aujourd'hui. Inversement, nous parlons aujourd'hui de tendance et d'orientation homosexuelles qui étaient inimaginables aussi bien dans la conception biblique de l'être humain que pour de l'Église ancienne ou à la Réforme. Nous devons apprendre à comprendre que nous séjournons dans des pièces différentes de la demeure de Dieu.

Toutefois, ces discussions passent à côté du problème *théologique* fondamental de l'existence humaine postérieure à la chute. Ce problème a deux facettes complémentaires, la *naturalisation de la Création déchu*e et la *moralisation du péché* : d'une part, la Création est assimilée à la nature telle que nous la vivons et la décrivons, si bien que tout ce qui apparaît dans la nature est interprété comme l'expression de la volonté du Créateur. L'affirmation selon laquelle ce qui est naturel est fondamentalement bon renvoie la nature dans la pureté du paradis. La réalité de la chute, la nécessité du Vendredi Saint et de Pâques, le caractère indispensable de la justification, et par conséquent la réalité des dimensions christologique et eschatologique de l'Église sont ainsi niés. D'autre part, le péché est réduit à la culpabilité morale. Cette dernière se manifeste lorsqu'une personne agissant librement transgresse de son plein gré les normes morales à travers ses actes. Sous cet angle, les tendances et prédispositions, face auxquelles l'être humain ne peut agir librement, ne relèvent pas de la morale. D'un point de vue biblique, le péché n'est pas un acte mauvais sur le plan moral ; il concerne l'existence humaine tout entière qui s'est détournée de Dieu. À ce propos, les réformateurs parlent – à l'instar de Paul – de l'absence de libre-arbitre. Il n'existe aucune contrée au monde qui soit sans péché, ni aucune tendance neutre.

La discussion actuelle sur le mariage constitue un tout autre défi pour l'Église : le problème de Job. En effet, tout comme les amis de Job, les voix en Église ont tendance à parler non pas directement aux personnes concernées, mais à leur propos. Job, cet homme de l'Ancien Testament qui a refusé de relever le défi de Dieu, s'élevait déjà là-contre : « Supportez-moi, et moi je parlerai, [...] Tournez-vous vers moi. Vous serez stupéfaits et mettez la main sur votre bouche. » (Jb 21,3.5). Les discussions en Église se déroulent mal à propos lorsqu'elles ne donnent pas la parole aux personnes concernées ou ne les invitent pas à y participer, tout en portant un jugement sur leur aptitude à se marier. Les deux camps de la discussion font preuve d'un paternalisme qui, dans le passé, a conduit à plusieurs reprises à des erreurs et des malentendus au sein de l'Église. Au lieu de cela, l'Église doit se préoccuper non seulement de reconnaître les personnes homosexuelles comme des créatures de Dieu, mais également de leur laisser la parole en tant que membres de son Église et lectrices et lecteurs de sa Parole.

7 Quelles sont les conséquences de la parentalité exercée par un couple homosexuel sur le bien de l'enfant ?

L'amour, l'attention et les soins que les parents prodiguent à leurs enfants ne relèvent pas de la morale. La relation parents-enfant ne se réduit pas à un devoir à remplir, même si les parents ont des devoirs inéluctables envers leur enfant. L'amour parental signifie une relation qui fonde une perception authentique de l'enfant. Le philosophe juif Hans Jonas résume ce lien particulier en cinq mots : « Regarde-le et tu sauras ! »²³ Toute autre explication est superflue : l'amour a en effet sa manière bien à lui de regarder, qu'on ne peut pas non plus expliquer. La Bible –

²³ Traduction par Charlotte Eidenbenz de cet extrait tiré de Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. [Le principe de responsabilité. Tentative d'une éthique de la civilisation technologique], Francfort-sur-le-Main. 1984, p. 235.

fidèle aux catégories de l'époque – pense plutôt en termes d'obéissance et de révérence et exprime la relation parent-enfant comme une bénédiction divine. Le statut particulier de l'enfant se reflète dans la perception que les parents ont de lui en tant que don de Dieu, offrant sa bénédiction. Au vu des structures sociales, des conditions de vie et des constellations familiales, en particulier dans l'Ancien Testament, la responsabilité de prendre soin des enfants peut également être cédée à d'autres membres de la famille.

Paul prie le Père pour la communauté, pour «qu'il fasse habiter le Christ en vos cœurs par la foi ; enracinés et fondés dans l'amour » (Ep 3,17). Quand la Bible parle d'amour, il s'agit toujours de la conception concrète des relations entre êtres humains, de la durée et de la pérennité de l'amour au quotidien. Qualifier le Dieu de la Bible de « Père » et son Église d'« enfants de Dieu » (Jn 1,12) témoigne de son amour, tel celui d'un père pour ses enfants. Cet amour constitue un précédent pour l'amour maternel et parental. Pour un enfant, grandir dans une famille intacte, sous la responsabilité de son père et de sa mère est ce qui correspond – intuitivement – le plus simplement à son bien. L'amour que lui porte sa mère biologique – non pas son père ou ses parents – (cf. le jugement de Salomon ; 1 R 3) est considéré aujourd'hui encore comme l'expression d'une qualité du lien que rien ne surpasse.

La Fédération des Églises protestantes de Suisse a souligné à plusieurs reprises le primat du bien de l'enfant dans ses prises de positions sur la loi sur le partenariat ou sur des questions de biotechnologie. Cependant, il semble judicieux de ne pas vouloir le définir de façon exhaustive et définitive. En effet, la relation entre les parents, ou les responsables légaux, et l'enfant ne se réduit pas à des actes et à des manquements, mais elle est essentiellement empreinte de l'affection constitutive du lien entre eux et de la posture d'accueil envers l'enfant. Il suffit d'exclure, ou de prévenir par un dispositif légal, les circonstances et les constellations fondamentalement contraires au bien de l'enfant. Il faudrait, dans la perspective de l'enfant, viser des formes et des conditions de vie qui développent son aptitude à mener une vie autonome et lui permettent de s'intégrer dans la société et de stabiliser sa propre identité. Les circonstances de vie, les constellations sociales qui – de toute évidence – constituent un obstacle à la réalisation de ces objectifs ou qui – en toute connaissance de cause – ne les favorisent pas, doivent être modifiées, ou, si nécessaire, exclues par la loi. Les réponses généralisatrices ou les jugements catégoriques ne rendent pas justice à la complexité et à l'ambivalence de ces questions fondamentales.

Plus l'accent est mis sur la relation génétique ou biologique entre parents et enfant, plus les réserves à l'égard de la parentalité exercée par deux personnes de même sexe sont importantes. Inversement, plus la relation entre parents et enfant est abordée sous l'angle social et psycho-social, plus les constellations parentales alternatives sont considérées comme une évidence. La loi ne peut exiger que les enfants grandissent dans un environnement aimant, attentif et stimulant et que leurs besoins affectifs et émotionnels reçoivent une attention adéquate, mais quand c'est le cas, cela constitue une bénédiction et un don pour les enfants, et ce, indépendamment de la constellation familiale. Il est vrai que le lien biologique entre les parents et leurs enfants, s'il ne saurait constituer un argument d'ordre moral, fonde cependant une communauté singulière et particulièrement digne de protection. Une contradiction intrinsèque traverse ici la discussion menée actuellement.

Les couples de même sexe et les personnes menant de fait une vie de couple ont, depuis le 1^{er} janvier 2018, la possibilité d'adopter l'*enfant du ou de la partenaire*. Selon la loi, le nouveau lien de filiation doit servir le bien de l'enfant et l'adoption n'est envisageable que si le deuxième parent biologique est inconnu, décédé ou s'il consent à céder ses droits et obligations. L'adoption de l'enfant du partenaire doit exclure tout traitement inégalitaire et assurer la sécurité juridique du lien entre l'enfant et son beau-parent. Dans le projet de « mariage pour tous », l'adoption d'enfants sans aucun lien de filiation biologique – actuellement interdite aux couples

homosexuels –deviendrait envisageable pour tous les couples mariés. En cela, la Suisse ne ferait que permettre ce qui est déjà réalité dans d'autres pays. En effet, les conjoints de même sexe ont la possibilité d'adopter ensemble un enfant dans tous les pays autorisant le mariage à tous les couples.

La question de l'adoption n'a pas donné lieu à de grandes discussions au sein de la commission, car le débat se déroule sur un autre plan, celui de la médecine reproductive : la Commission des affaires juridiques du Conseil national a mis en consultation un avant-projet relatif à l'initiative parlementaire 13.468. Le projet central comporte les éléments essentiels du mariage pour tous au niveau du droit civil. Une variante complémentaire prévoit en outre le recours au don de sperme pour les couples de femmes. Dans les sources du droit et selon la majeure partie de la doctrine juridique, le fait que les couples de même sexe ne puissent pas accéder aux méthodes de procréation médicalement assistée repose directement sur la Constitution fédérale (art. 119, al. 2, let. c Cst. 12), la notion de stérilité ne s'appliquant en effet qu'aux couples hétérosexuels dans le droit constitutionnel. Selon cette perspective, il faudrait donc inévitablement modifier la Constitution pour ouvrir l'accès à la médecine reproductive aux couples de même sexe.

Si les couples de même sexe revendiquent le droit d'avoir leurs propres enfants au sens génétique, le terme « propre » revêt ici une signification partiellement métaphorique, les couples de même sexe ne pouvant pas avoir leurs propres enfants au sens génétique ou biologique. La contrepartie à cette revendication parentale pèse cependant plus lourd dans la balance : si un couple de même sexe désire un enfant biologique, il devrait accorder de la même façon à son enfant le droit de désirer une filiation biologique avec ses propres parents. En effet, ce qu'un couple estime essentiel à sa propre parentalité doit également être considéré comme essentiel pour son enfant. L'importance que revêt l'ascendance génétique présume impérativement sa réciprocité. Autrement dit : les parents qui revendiquent le droit d'avoir un enfant doivent fournir de solides arguments pour une revendication qui, une fois satisfaite, implique le déni, à l'enfant, de cette même revendication, ce qui vient à heurter une intuition parentale très directe : le souhait qu'un enfant puisse disposer (au moins) des mêmes possibilités que ses parents.

De toute évidence, les couples de même sexe se trouvent dans une situation critique en raison de leurs revendications. Dans les faits, cette situation a pour toile de fond un problème fondamental de la médecine reproductive moderne. Son schéma récent d'argumentation – l'autonomie reproductive – a creusé un fossé éthique entre les intérêts des parents et ceux de l'enfant ; il a induit une conception qui transforme l'enfant toujours plus en objet, en objectif du projet reproductif de deux individus. Or, les couples parentaux de même sexe sont confrontés eux aussi à cette tendance puisqu'ils ne peuvent avoir d'enfant au sens génétique du terme qu'avec l'aide de la médecine reproductive. Les questions critiques concernant la diversification des constellations parent-enfant ne sont pas d'ordre ou biblique ou théologique, elles sont d'ordre éthique. Elles ne contestent ni les compétences ni l'éventuel bonheur familial des constellations familiales et parentales autour d'un couple de même sexe. Elles soulignent simplement une contradiction intrinsèque et éthiquement pertinente dans le désir de ces couples d'avoir un enfant biologique.

Quant à savoir si les enfants nés dans une famille dite « arc-en-ciel » bénéficient de meilleures ou de moins bonnes conditions d'épanouissement et de développement que les autres, seule une réponse rudimentaire peut être donnée. Les études, qui ne disposent que de données empiriques limitées, donnent une réponse positive prudente. La tradition philosophico-éthique connaît un principe classique, celui du tutorisme, selon lequel la responsabilité de l'innocuité des innovations aux issues incertaines et au potentiel dangereux considérable incombe à la personne ou au groupe qui souhaite réaliser l'innovation. Dans cette procédure, il n'y a pas

d'inégalité de traitement, des droits et des devoirs de protection fondamentaux sont finalement en jeu.

8 Au regard des diverses postures dans la discussion sur le mariage, que signifie « être Église ensemble » ?

L'Église évangélique réformée de Suisse EERS donne la définition d'« être Église ensemble » au paragraphe 5 de sa constitution : « L'EERS et les Églises membres se soutiennent mutuellement dans la réalisation de leurs tâches et travaillent ensemble. [...] Elles se doivent respect et assistance. [...] L'EERS implique les Églises membres dans ses activités. » Les Églises membres ont décidé de se réunir sous l'égide de l'Église évangélique réformée de Suisse. Elles emménagent dans les pièces d'une maison qui représente non seulement une organisation de politique ecclésiale, mais également une communion de lecture, d'écoute et d'interprétation de la Parole de Dieu. Être Église ensemble comprend la décision d'habiter, ensemble, les récits bibliques et de suivre en communion leurs traces.

La discussion sur le mariage est un chemin caillouteux. À la dispute sur le plan thématique s'ajoute la controverse à propos du statut ecclésial de cette dispute : s'agit-il d'un simple à-côté, d'un *adiaphoron*, un terme que les réformateurs attribuaient à toute concession accordée aux adeptes de l'ancienne foi (rites, règlements ecclésiastiques, etc.) et qui ne concernait pas l'essence de l'Église ? Ou s'agit-il en fin de compte de l'Église elle-même ? La théologie protestante parle alors de *status confessionis*, d'une position confessionnelle constitutive. La question s'est posée au regard de la persécution des Juifs sous le Troisième Reich, du déploiement de missiles nucléaires de moyenne portée en Europe, de la politique d'apartheid en Afrique du Sud et des questions de justice économique et écologique globale. Dans cette toile de fond, la Suisse évangélique réformée est, pour ce qui est de la discussion sur le mariage, au moins aussi éloignée d'un *status confessionis* que d'une confession de foi commune liant tous les fidèles. Une dispute, menée de manière responsable, gardera le principe de la proportionnalité en ligne de mire.

La confession réformée a, pour elle-même, l'exigence de reconnaître que sa propre Église peut être faillible. Plus clairement que les autres Églises chrétiennes, les Églises réformées n'ont eu de cesse de souligner le caractère provisoire de la profession de la foi de l'Église et de leur vision théologique. La Fédération des Églises protestantes de Suisse rappelle cette autolimitation réformée dans sa prise de position à propos de la loi sur le partenariat :

« L'Église, sachant l'incomplétude de toute chose terrestre, doit, dans toute proclamation, « tenir compte de sa propre nature processuelle ». La dimension sociale de la proclamation de la Parole par les Églises peut être comprise comme le prolongement d'un [de] « processus inachevé[s] de raffermissement. La proclamation de la Parole par les Églises est doublement provisoire : l'Église peut donner une impulsion à des processus de réflexion, mais non se substituer aux individus, qui n'ont jamais accès qu'à leur propre raffermissement. La diversité – ou plus précisément la diversité dans l'unité – est une caractéristique essentielle de l'Église. L'éclairage inapproprié dans lequel ces deux notions sont souvent placées a pour effet de déformer la perspective dans laquelle elles se situent l'une envers l'autre. Car autant la diversité ne peut être réduite à un relativisme, autant l'unité ne saurait se confondre avec le consensus. L'unité et la diversité sont plutôt les signes d'une relation possiblement agissante au sein de l'Église si elle se manifeste dans « un esprit qui laisse une place à la variété des avis et sache réagir aux dissensions ». Une telle perspective suppose que les sujets conflictuels « soient traités non pas avec l'attitude du savoir, mais dans une position de questionnement commun et d'interrogation sur soi-même ». L'esprit de conciliation par la quête commune peut ainsi venir épauler dans son essoufflement la recherche de consensus. »²⁴

²⁴ Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS). Couples du même sexe. Repères éthiques sur la « Loi Fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe », 2e éd. remaniée, Berne, 2008, p. 33 s.

La discussion à propos du mariage pour tous porte non pas sur des problèmes généraux relevant de l'ecclésiologie, mais sur un enjeu plus pointu. La question qui se pose aux Églises évangéliques réformées de Suisse n'est pas de savoir quelle est leur position par rapport au mariage pour tous, mais plutôt de savoir comment elles répondent au désir de leurs sœurs et frères homosexuels qui souhaitent une bénédiction de mariage pour leur couple, dans leur Église. Le débat de l'Église concernant le mariage pour tous exige non pas un jugement général, mais une prise de position personnelle envers des frères et sœurs. L'objectif que vise le projet d'Être Église pour tous est moins menacé par la dispute au sein de l'Église que par la déception et le départ éventuel des personnes concernées. La figure théologique réformée de *status confessionis* se réfère à Mt 10,32 ss :

« Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, je me déclarerai moi aussi pour lui devant mon Père qui est aux cieux ; mais quiconque me reniera devant les hommes, je le renierai moi aussi devant mon Père qui est aux cieux. »

Bien sûr, cela ne constitue nullement un critère pour le mariage religieux. L'Église doit cependant sérieusement se poser la question de savoir si elle a de solides raisons *théologiques* d'accorder ou de refuser le mariage à un couple de même sexe, dans la toile de fond de la promesse eschatologique du Christ. La Fédération des Églises protestantes de Suisse a expliqué sa conviction de la façon suivante dans sa prise de position concernant la loi sur le partenariat :

« Si les Églises approuvent l'institution du partenariat enregistré entre personnes du même sexe, cela est lié à leur volonté et à leur espoir de reconnaître cette institution comme une forme d'union voulue et bénie par Dieu. [...] La loi sur le partenariat est une étape importante sur cette voie. Elle prend au sérieux les homosexuel-le-s, dans leur amour, dans leur engagement mutuel, dans leur disposition à assumer leur responsabilité, elle soutient les partenariats dans leur existence quotidienne, créant ainsi les conditions nécessaires à des unions stables et assurées dans une responsabilité partagée. »²⁵

9 Comment la vision réformée du mariage se situe-t-elle dans l'œcuménisme ?

La *Charte œcuménique*, adoptée par la Conférence des Églises et par le Conseil des Conférences épiscopales européennes le 22 avril 2001 à Strasbourg, affirme que :

« L'œcuménisme commence dès lors pour les chrétiennes et les chrétiens par le renouvellement des cœurs et la disponibilité à la pénitence et à la conversion. La réconciliation a déjà progressé dans le mouvement œcuménique. [...]

Nous nous engageons : [...] lors de controverses, en particulier quand il existe une menace de division pour des questions de foi et d'éthique, à rechercher l'échange et à discuter ensemble ces questions à la lumière de l'Évangile. [...]

L'œcuménisme se nourrit de ce que nous écoutons ensemble la Parole de Dieu et de ce que nous laissons l'Esprit Saint travailler en nous et par nous. En vertu de la grâce ainsi reçue, il existe aujourd'hui de multiples essais d'approfondir la communion spirituelle entre les Églises par des prières et des célébrations et de prier pour l'unité visible de l'Église du Christ. »²⁶

Le renouvellement du cœur comme point de départ de l'œcuménisme nous rappelle le Seigneur, dont le corps est l'Église une. La division artificielle de l'Église n'invalide pas l'unité établie par le Christ, mais obstrue la vue sur ce qui est là depuis longtemps. Les convictions et les enseignements de l'Église – déconcertants ou inacceptables pour maintes Églises sœurs – contribuent aussi à le rendre méconnaissable. Les deux parties sont ainsi confrontées à un défi complémentaire. D'une part, la première Église n'est pas en mesure de fixer les critères

²⁵ FEPS, Couples du même sexe (voir note 24), p. 30, 37.

²⁶ Charte œcuménique, Lignes directrices en vue d'une collaboration croissante entre les Églises en Europe, Strasbourg, 2001, II, p. 3, 5, 4.

permettant à une Église sœur de discerner la vérité. D'autre part, cette dernière ne peut pas être indifférente à l'incompréhension la première, son Église sœur. La Charte œcuménique ouvre une double voie à suivre très assidûment : dialoguer à la lumière de l'Évangile, écouter ensemble la Parole de Dieu et prier ensemble. Lorsque les arguments manquent ou ne parviennent plus à faire mouche, le silence qui en résulte peut se prolonger à travers un tout autre dialogue dans la prière. Ce dialogue sera d'autant plus fructueux que l'une des Églises ne donne pas l'impression qu'elle est mieux au fait que les Églises sœurs. La Fédération des Églises protestantes de Suisse se prononce à cet égard :

« Des théologien-ne-s modéré-e-s et des représentant-e-s des Églises, lors de discussions sur la bénédiction, ont rappelé à maintes reprises la nécessité, dans les processus de décision internes aux Églises et aux communautés, de ne pas oublier le dialogue œcuménique. En une époque d'individualisation croissante et face à la présence massive de courants religieux les plus divers, le dialogue (et la dispute !) œcuménique reste indispensable, surtout à propos de sujets controversés. Non point qu'il s'agisse de rechercher un consensus « mou », mais simplement afin d'exprimer sans cesse une volonté de compréhension mutuelle. »²⁷

10 Que se passe-t-il lors de la bénédiction et de la cérémonie religieuse de mariage ?

« Un être est béni lorsqu'il est autorisé et habilité à accomplir un certain acte par un autre être auquel cet acte revient de droit, tout en recevant la promesse de l'accomplissement. »²⁸

La définition formelle que Karl Barth donne de la bénédiction est révélatrice à plusieurs égards : la bénédiction est la « promesse de l'accomplissement », c'est-à-dire la certitude de celle ou celui qui la demande d'être béni. La « promesse » ne s'appuie pas sur une connaissance ou une compétence particulière de la personne donnant la bénédiction, cette dernière ne pouvant que croire en ce qu'elle fait. De même, la personne bénie doit croire en la bénédiction implorée en sa faveur. D'une part, la bénédiction est fallacieuse lorsque la personne qui bénit n'y est pas « autorisée » ou « habilitée ». « Parce que son objet n'est rien d'autre que l'actualisation de la promesse divine, la bénédiction est liée au commandement de Dieu pour ce qui est des motifs et des situations qui la caractérisent. »²⁹ « On ne peut pas, d'autre part, faire dépendre l'« accomplissement » de la bénédiction du succès de l'action de la personne qui bénit, dans la mesure où la formule de bénédiction prononcée *par un homme ou une femme* actualise la promesse que Dieu a faite de préserver et d'encourager un cheminement de vie ». « L'accomplissement » se mesure non pas au succès de l'action, mais à l'élévation en Dieu de la personne qui accomplit l'acte.³⁰

²⁷ SEK, Couples (Note 12), p. 31.

²⁸ Traduction par Charlotte Eidenbenz/AD de cet extrait rédigé en allemand tiré de Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik [Dogmatique] III/1*, Zollikon-Zurich, 1947, p. 189 s.

²⁹ Traduction par Charlotte Eidenbenz de cet extrait rédigé en allemand tiré de Bernd Hildebrandt, *Art. Segen/Segen und Fluch, V. Dogmatisch [art. Bénédiction/grâce et malédiction, vol. 5, Dogmatique]* : TRE, Bd. 31, p. 92.

³⁰ Cf. également ITE, *Ehe [Mariage]*, (Note 7), cp. 4, *Ehe und Partnerschaft in kirchlicher Begleitung [Le mariage et le partenariat dans le cadre de l'accompagnement ecclésial]*.

Dans son ouvrage sur le mariage publié en 1540, Heinrich Bullinger définit le rapport entre la bénédiction et la cérémonie de mariage. Selon le réformateur, l'État régleme le mariage sous forme de *contrat* :

« Bien que le mariage affecte également l'âme et l'être intérieur, il fait aussi partie des choses extérieures qui sont soumises à l'autorité. Ainsi, lorsque des autorités honnêtes et justes édictent des lois bonnes et appropriées sur le mariage ou adoptent d'autres lois civiles convenables sur le mariage, aucun chrétien vertueux ne s'y opposera. »³¹

Le rôle de l'Église est de poser le *cadre divin* du mariage :

« Après avoir conclu le contrat de mariage, [...] il ne faut pas tarder à se rendre à l'Église et à entamer la vie conjugale [...]. La vie conjugale devrait par ailleurs commencer avec Dieu et avec l'intercession de l'Église. [...] Et puisque Dieu a Lui-même uni le premier mariage et béni les deux époux, l'Église a, suivant son exemple et dans son Esprit, ordonné que les époux se montrent en public, soit à l'église, que leur union soit déclarée à la communauté paroissiale et confirmée par elle, qu'ils reçoivent la bénédiction du serviteur de Dieu et se confient à l'intercession de l'Église chrétienne. »³²

En ce sens, le mariage religieux revêt la signification suivante dans la perspective réformée : le pasteur consacré, la pasteure consacrée demande la bénédiction de Dieu pour les époux, et la congrégation intercède pour eux. La vision réformée du mariage religieux, respectivement de la bénédiction de mariage, n'a pas changé ses principes depuis la Réforme.³³

La question au cœur de la discussion sur le mariage religieux/ la bénédiction de couples de même sexe est de savoir si un couple peut être béni pour une décision qui est clairement rejetée dans la tradition de l'Église et dans sa réception de la Bible.

Les défenseurs du mariage pour tous mettent l'accent sur la qualité de la relation, quelle que soit l'orientation sexuelle du couple. Ils reprennent les clauses et les critères régissant le mariage établis par les réformateurs, mais ils ne partagent pas leurs prémisses, la bipolarité – sans alternative possible – sexuelle du mariage. La condamnation des pratiques homosexuelles dans la Bible, d'une part, ne porte pas sur l'orientation sexuelle des êtres humains et, d'autre part, est dépassée par le message d'amour et de réconciliation (cf. 1 Cor 13) de l'Évangile. À cet égard, les couples de même sexe sont bien entendu sous la bénédiction de l'Église.³⁴

Les arguments des personnes opposées au mariage pour tous sont fondés dans la Bible qui rejette les pratiques homosexuelles. Or elles créent l'identité des couples homosexuels ; la relation qu'entretiennent ces couples ne peut et ne doit donc pas être considérée indépendamment d'elles³⁵. Bénir les couples de même sexe reviendrait à bénir (tacitement) les pratiques constitutives de leur relation.

Si l'on reprend l'idée d'« habiter » les récits bibliques, la question sur l'homosexualité fait partie, pour les uns, de l'aménagement intérieur des pièces qui change avec le temps. Pour les autres, elle fait partie de la maçonnerie, dont l'altération menace la statique et la stabilité de tout l'édifice. Pour ces deux approches, il faut garder à l'esprit que la maison qu'elles ont bâtie constitue l'espace de vie de tous les chrétiens et chrétiennes de tous les temps ; ce n'est pas

³¹ Traduction par Charlotte Eidenbenz de cet extrait rédigé en allemand tiré de Bullinger : Ehestand [État marital] (voir note 10), p. 437.

³² Traduction par Charlotte Eidenbenz de cet extrait rédigé en allemand, tiré de Bullinger : Ehestand [État marital] (voir note 10), p. 511.

³³ Cf. Christian R. Tappenbeck, *Das evangelische Kirchenrecht reformierter Prägung. Eine Einführung [Le droit ecclésial protestant de tradition réformée. Une introduction]*, Zurich, 2017, p. 76–78.

³⁴ Cf. Par analogie avec la consécration : Fédération des Églises protestantes de Suisse, *La consécration selon la vision réformée. Position de la FEPS*, Berne, 2007, p. 55.

³⁵ Cf. « Identité et sexualité sous le signe de la 'nouvelle création' » dans: ITE, *Mariage et partenariat* § 2:2. « Identité et sexualité sous le signe de la 'nouvelle création' ».

elles qui en posé les fondations et établi le règlement intérieur mais bien Jésus-Christ lui seul, le Seigneur de la demeure.

L'introduction, au plan politique, du mariage pour tous et une pratique ecclésiale analogue pour le mariage religieux ne suspendrait pas le principe scripturaire de la Réforme. L'autorité de la Parole de Dieu ne peut être ni relativisée, ni exacerbée par des standardisations du fait d'humains, car en Église aussi, il est vrai qu'« il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». (Ac 5,29).

Celle ou celui, pasteur ou pasteur, qui ne peut, au plus près de sa conscience et de son savoir biblique et théologique – ce qu'exigeaient les réformateurs pour toute déclaration théologique de l'Église –, ni accepter, ni célébrer le mariage de couples homosexuels, est peut-être en porte-à-faux avec le droit ecclésial, certes, mais pas avec la Bible.

Assemblée des délégués des 4 et 5 novembre 2019 à Berne

Mariage et partenariat « Une petite Église dans l'Église »

Le présent texte a été rédigé par l'Institut de théologie et d'éthique (ITE) de la Fédération des Églises protestantes de Suisse qui en assume la responsabilité. La composition 2019 dudit Institut est donnée à la page 15. Ce texte est destiné à l'usage unique de l'Assemblée des délégués de la FEPS.

Mariage et partenariat

« Une petite Église dans l'Église »¹

Le présent texte a été rédigé par l'Institut de théologie et d'éthique (ITE) de la Fédération des Églises protestantes de Suisse qui en assume la responsabilité. La composition 2019 dudit Institut est donnée à la page 15. Ce texte est destiné à l'usage unique de l'Assemblée des délégués de la FEPS.

1. État des lieux

1.1 L'acception du mariage au fil de l'évolution historique

Les présentes réflexions reposent sur la manière dont le mariage a été conçu et perçu au fil de l'histoire : depuis les temps anciens déjà, les communautés humaines ont donné diverses formes au mariage, en lien avec leurs cultures et leurs religions, et ont développé des rites qui l'accompagnent. Le mariage préexistait au christianisme, qui a forgé une interprétation chrétienne à ce mode de vie humain ; ce n'est qu'ultérieurement qu'est apparu le mariage religieux.

La forme du mariage préexistait au christianisme, qui l'a reprise et en a donné une interprétation chrétienne. Le mariage n'est pas une « invention » chrétienne et le christianisme ne peut donc en aucune manière se prévaloir d'un monopole dans l'interprétation de ses formes et caractéristiques.

Les conceptions chrétiennes du mariage sont soumises au changement historique. Elles ont été fortement influencées par les évolutions sociales, les représentations de la morale ou de la nature d'un moment donné et notamment les réglementations politiques et juridiques du mariage civil à chaque époque.

Les différentes conceptions du mariage chrétien sont donc l'expression des efforts entrepris pour comprendre et classer les influences évoquées en s'appuyant sur des visions bibliques et théologiques.

¹ À l'origine, l'expression « *ecclesiola in ecclesia* » désignait la communauté de base au sein de l'Église, avant d'être transposée à la famille.

Au changement et à la grande diversité qui affecte le mariage sous l'angle diachronique correspond une pluralité de conceptions du mariage et de la relation d'un point de vue synchronique : les témoignages bibliques font déjà état de différentes formes de mariage. Et nous vivons également, ici et maintenant, une multiplicité des modes d'union, dans le mariage ou en dehors.

Une position protestante ne devrait donc pas prôner une quelconque « hiérarchie entre les formes d'union », quelle qu'en soit la construction ; elle devrait plutôt se démarquer par l'appréhension de cette diversité des modes de vie, sans leur poser de limites et en leur ménageant, au contraire, un espace. Il faut se demander, dans le cadre de la vie paroissiale et pastorale, quelle orientation, quel accompagnement et quel soutien il est possible d'offrir face à la diversité des formes d'union.

1.2 Formes de partenariat et différenciation sexuelle de nos jours

La thématique des formes de partenariat et de différenciation sexuelle est fortement influencée par les évolutions qu'a connues la biotechnologie au cours des dernières décennies. L'exclusivité dont jouit le mariage en pouvant engendrer des enfants, par rapport au partenariat enregistré, se trouve entièrement remise en question par les techniques de reproduction médicale modernes. Le questionnement autour de sa spécificité « issue de la nature » ébranle les bases d'un consensus social ancestral ne portant pas que sur le mariage lui-même, mais aussi sur la famille, la parentalité et les relations entre les sexes de manière générale. Dans les sociétés libérales offrant un éventail très large de formes de partenariat, la question de la légitimité de cette spécificité cède souvent la place à celle, fonctionnelle, des possibilités de reproduction existant dans un cas et un autre. La forme traditionnelle de relation qu'est le partenariat contractuel entre un homme et une femme est devenue plausible et a acquis sa force normative parce qu'elle était la seule à remplir les conditions nécessaires à la parentalité. La reproduction n'était tout simplement pas possible autrement. Durant la majeure partie de l'histoire de l'humanité, la dualité sexuelle de la relation à des fins de reproduction n'était autre qu'une réalité biologique. Par contre, la procréation au sein du mariage monogame résulte d'une évolution culturelle et historique contingente. Pour assurer la descendance du peuple élu, Abraham et Sarah, déjà, recoururent à une « mère de substitution » en la personne d'Agar, qui enfanta un fils, Ismaël (Gn 16). Le mariage unique préconisé par Jésus dans Mt 19, 1-12 remonte, comme l'a montré Ulrich

Luz dans son commentaire de Matthieu, à une position essénienne minoritaire au sein du judaïsme².

L'unité qui liait par le passé procréation et relation entre personnes des deux sexes n'est plus aussi plausible depuis l'avènement des biotechnologies. Dans les États de droit libéraux, la disparition du lien *biologique* entre la procréation et la dualité sexuelle d'une relation se traduit par la place accordée à l'*autonomie reproductive* devenant une disposition de droit fondamental. Le droit à la procréation est détaché du contexte de la relation et défini comme un droit individuel.

1. Tout d'abord, cela s'exprime – techniquement – dans le droit de la femme à ne pas avoir d'enfant : d'une part, à travers le droit de laisser la fertilité inutilisée, par exemple en recourant à la contraception, et d'autre part, par l'absence de pénalisation de l'interruption volontaire de grossesse.

2. Ensuite, l'autonomie reproductive inclut aussi le droit *néгатif* à avoir son propre enfant, soit le principe voulant qu'aucune femme ne doit être empêchée d'avoir un enfant si elle souhaite en toute liberté devenir mère (les restrictions appliquées à ce droit, p. ex. pour raisons médicales, par considération anticipée du bien de l'enfant ou par politique démographique d'un État font l'objet de vives controverses).

3. Enfin, l'autonomie reproductive peut être comprise comme un droit *positif* à avoir un enfant par adoption ou à avoir son *propre* enfant en recourant à la procréation médicalement assistée (DPI, FIV, congélation des ovocytes, gestation pour autrui, transplantation d'utérus, etc.). Dans le cadre du débat sur la gestation pour autrui (pratiquée aux États-Unis, en Grande-Bretagne, en Inde et dans de nombreux pays d'Europe de l'Est), l'idée de grossesse altruiste est un cas particulier.

Quel que soit le jugement porté sur ces évolutions, elles suppriment *de facto* la nécessité du lien entre procréation et relation entre personnes des deux sexes. La parentalité traditionnelle bipolaire peut désormais être remplacée par divers types de situations, de personnes seules ou de couples. *Le défi posé aujourd'hui à l'éthique théologique consiste à débattre des conceptions de l'Église sur la relation, le mariage et la famille, dans ce contexte où l'autonomie reproductive est vue comme un droit négatif et positif d'exercice de la liberté.* La justification biologique

² Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, vol. 3 : Mt 18–25 (EKK 1/3), Zurich, Benziger Verlag/Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997, *ad loc.*

de la parentalité, déjà remise en question dans la Bible (cf. Abraham) a perdu aujourd'hui aussi son caractère exclusif puisque la reproduction emprunte de plus en plus souvent des voies nouvelles.

1.3 La conception du mariage dans les Églises chrétiennes d'Europe

Si les questions de sexualité sont de plus en plus vues comme des affaires exclusivement privées relevant de la sphère individuelle dans les sociétés occidentales, notamment dans les pays d'Europe du nord (voir aussi le point 1.2), une tendance différente, voire inverse, est observée au sein des Églises chrétiennes, en particulier dans les pays latins. Alors que l'on voyait, il y a une génération encore, les questions économiques et écologiques déclencher de houleux débats dans les Églises chrétiennes et le baptême des enfants (ou le pédobaptême) catalyser l'essentiel des confrontations entre orientations qualifiées de réformées et d'évangéliques, c'est aujourd'hui l'éthique de la famille et de la sexualité qui apparaît comme la principale pomme de discorde et qui détermine, comme point d'identification, le positionnement qu'adopte le christianisme dans la société et vis-à-vis d'elle.

Ce phénomène se reflète dans les récents débats sur la bénédiction des couples partenariés dans l'Église évangélique réformée du canton de Vaud (décembre 2013) et dans l'Église protestante unie de France (ci-après : EPUdF ; mai 2015). Dans les deux cas, l'adoption d'un rite de reconnaissance des couples de même sexe a provoqué de profondes divisions dans les rangs de l'Église et fait émerger des courants spirituels et théologiques dont *le discours et la pratique se cristallisent autour de ces questions*. En France, c'est d'une part le mouvement (néo-)conservateur des « Attestants » qui s'est formé dans ce sillage, et d'autre part, des mouvements libéraux et inclusifs qui ont vu par ailleurs le jour au sein de l'EPUdF et de l'Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine (UEPAL)³. De manière comparable, différents mouvements se sont aussi organisés dans les Églises romandes à l'issue des débats synodaux évoqués plus haut : le « R3 – Rassemblement pour un renouveau réformé », dont le « Manifeste bleu » est principalement consacré, s'agissant des questions d'éthique, au couple, à la famille et au célibat⁴, et, dans une position plutôt libérale à l'opposé du précédent, le mouvement « Pertinence », qui s'engage, comme l'indique le libellé complet de son nom, « Pour un christianisme

³ Par exemple, l'« Antenne inclusive » de la paroisse protestante de Saint-Guillaume de Strasbourg : <http://www.saint-guillaume.org/portfolio/lantenne-inclusive> (consulté le 14 mars 2018)

⁴ <http://www.ler3.ch/wp-content/uploads/2018/11/Manifeste-Bleu.pdf> (consulté le 2 février 2019)

libre, critique et démocratique » au sein du protestantisme vaudois⁵. L'émergence (presque) simultanée de ces différents mouvements et groupements d'intérêt issus des Églises indique l'apparition soudaine d'un nouveau *point d'identification* et de *démarcation* par rapport à l'*environnement social*. En bref, la problématique « mariage, famille et sexualité » est devenue au cours des dernières années le marqueur principal d'identité et de démarcation des Églises chrétiennes en Europe, parallèlement à une privatisation d'inspiration néolibérale et à une forte individualisation, qui caractérisent aussi le traitement de cette problématique dans les autres domaines de la société. Tel est le nouveau *status confessionis* des Églises chrétiennes d'Occident⁶.

2. Identité et sexualité sous le signe de la « nouvelle création »

Thèse 2.1 : Il n'y a pas, dans les Écritures juives et chrétiennes, *une* forme unique et divinement sanctionnée d'« état civil » ou de vie conjugale. Au fil de la trame biblique, multiples sont les formes de conjugalité et de vie attestées et pratiquées. Pour l'apôtre Paul par exemple, autant le célibat que la vie à deux peuvent être des « dons de la grâce » (1 Co 7,7).

Thèse 2.2 : La nature de l'être humain créé à l'image de Dieu (cf. Gn 1,27) signifie qu'il est un être relationnel et appelé à vivre de manière responsable dans sa relation entre l'autre et soi. Comme Dieu ne veut pas être un Dieu solitaire, il s'est choisi à travers Jésus-Christ l'être humain comme interlocuteur. Ce n'est que dans son lien à Dieu et à ses semblables que l'individu trouve sa détermination.

Thèse 2.3 : Selon le récit biblique de la Genèse, le fait d'avoir été créé, comme toute autre créature, en tant qu'être sexuellement différencié fait partie de la condition humaine. C'est une caractéristique de la créature qui est bonne et voulue par Dieu (Gn 1,27). Cependant, la différenciation sexuelle ne joue en soi aucun rôle majeur dans la Bible, hormis éventuellement en 1 Corinthiens 11,7-10, et elle est relativisée « *en Christô* » (cf. thèse 2.9).

Thèse 2.4 : Le sens de la différenciation sexuelle homme/femme est vu d'une part dans la reproduction et est donc justifié sous l'angle biologique ; à cela s'ajoute, d'autre part, dans le deuxième récit de la Genèse, un fondement socialo-éthique : « Le Seigneur Dieu dit : 'Il n'est

⁵ <http://www.pertinence.ch> (consulté le 14 mars 2018)

⁶ Selon Regine Munz, par oral le 26 mars 2018. Cf. Pierre BÜHLER, « Quel statut faut-il accorder à la question de l'homosexualité ? », in : Isabelle GRAESSLÉ, Pierre BÜHLER, Christophe D. MÜLLER (éd.), *Qui a peur des homosexuelles ? Discussion autour des prises de position des Églises protestantes de Suisse*, Genève, 2001, 173–187.

pas bon pour l'homme d'être seul. Je veux lui faire une aide qui lui soit accordée.' » (Gn 2,18)⁷. Ainsi la dualité de l'homme et de la femme, justifiée biologiquement par rapport à la reproduction, est-elle élargie au sens d'une intimité de couple générale, source de « bonne vie » et de soutien réciproque.

Thèse 2.5 : De même, selon l'apôtre Paul, le couple n'est pas seulement un « rempart » contre l'immoralité (1 Cor 7,2), mais aussi un lieu d'apprentissage de la réciprocité et de l'interdépendance (1 Cor 7,3-4). Il a donc une valeur et dignité spirituelles comme tel. De manière surprenante néanmoins, en décalage par rapport à la tradition juive-biblique dont il est issu, l'apôtre ne définit toutefois *pas* le couple et la sexualité comme l'espace de la fécondité créationnelle (= de la procréation).

Thèse 2.6 : L'Ancien Testament/la Bible hébraïque conçoit la sexualité dans sa globalité. Dans le premier récit de la Genèse, elle est étroitement liée à la fonction de reproduction : « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre [...] » (Gn 1,28)⁸. Dans le second récit de la Genèse, elle n'apparaît pas. En même temps, la Bible donne aussi une vision de la sexualité indépendante de la procréation (par exemple dans le Cantique des Cantiques, où elle favorise la joie de l'être humain, une vie agréable et dans la sagesse). La sexualité est considérée comme un bienfait de Dieu.

Thèse 2.7 : Dans la tradition biblique, la reproduction humaine, étroitement liée à la différence sexuelle et à la sexualité, est aussi associée au péché (cf. Gn. 3 : l'expulsion du Paradis ; l'« enfantement dans la douleur »). De là découle une longue tradition chrétienne de mépris de la chair (néoplatonisme – Augustin – Luther).

Thèse 2.8 : Le rapport entre homme et femme est une relation humaine fondée sur une « distinction structurelle et fonctionnelle » (K. Barth). Dans la tradition chrétienne, le mariage incarne souvent la forme de communauté humaine dans laquelle un partenaire aime l'autre dans son altérité et d'où naît « un Autre »⁹. La différenciation sexuelle ressortit au monde présent (voir *infra* thèse 2.9) et reflète en même temps – davantage encore que la simple relation je-tu – l'altérité englobante de l'autre, qui se manifeste également dans la relation entre l'humain et

⁷ Cité selon la *Traduction œcuménique de la Bible*, 2010.

⁸ Cité selon la *Traduction œcuménique de la Bible*, 2010.

⁹ Eric Fuchs, *Le désir et la tendresse : pour une éthique chrétienne de la sexualité*, Paris/Genève, Albin Michel/Labor et Fides, 1999.

Dieu et qui est d'une importance fondamentale pour la conception chrétienne de l'humain et de la procréation.

Thèse 2.9¹⁰ : Si l'altérité sexuelle est située au cœur du récit biblique de création (Gn 1,27), la « nouvelle création » inaugurée dans l'événement Jésus Christ relativise les structures et différenciations inhérentes à l'ordre créationnel (cf. Ga 6,15). En écho intertextuel au récit de la Genèse (1,27LXX), le slogan baptismal de Galates 3,28 déclare qu'en Jésus Christ « il n'y a pas masculin ni féminin ». Sans être artificiellement abolie dans une forme d'androgynie, la différence sexuelle *ne se trouve pas au centre du projet eschatologique-apocalyptique de la « nouvelle création »*. Dire que l'identité chrétienne est, de manière stricte, associée à une anthropologie hétérosexuée est, à ce titre, inadéquat. Il en découle que les statuts mondains quels qu'ils soient sont seconds par rapport à la « création nouvelle » advenue dans l'œuvre, la mort et la résurrection du Christ Jésus (Ga 6,15). C'est ici – et ici seulement – que se situe *l'identité véritable du croyant*, et non dans quelque statut, condition ou pratique terrestres que ce soit.

Thèse 2.10 : En conséquence de quoi, si l'appel de Dieu et sa promesse ne sont pas liés à un statut ou à une propriété humaine particulière, alors toutes les conditions terrestres sont susceptibles d'être des espaces de vocation et de bénédiction divines où « la foi agi[t] par l'amour » (Ga 5,6¹¹ ; cf. aussi Ga 6,15). C'est dire aussi qu'une orientation sexuelle plutôt qu'une autre (l'hétérosexualité par rapport à l'homosexualité, par exemple) ne peut constituer une *prédisposition* ou une *condition* à l'accueil de la grâce. L'identité croyante n'est pas liée à une orientation sexuelle ou à un comportement affectif particulier ; il s'agit bien plutôt d'une « méta-identité » qui coiffe les statuts et comportements humains quels qu'ils soient : sans disparaître artificiellement, ces derniers se voient ôter leur pouvoir de séparation ou de (dis-)qualification et niés dans leur capacité à *qualifier l'humain de manière ultime*¹². Dans une perspective historique et terrestre, les hommes n'en restent pas moins hommes, et les femmes n'en restent pas moins femmes ; de même, Paul invite les circoncis à ne pas changer leur condition, en se soumettant

¹⁰ Voir aussi : Magdalene L. FRETTLÖH, « Segnen und gesegnet werden - Zur biblisch- und systematisch-theologischen Fragestellung im Blick auf die Segnung von gleichgeschlechtlich liebenden Paaren in eingetragener Partner_innenschaft », 10 p. (disponible en ligne sous : https://www.elk-wue.de/fileadmin/Landessynode/2017/Studientag_2017/S_2017-06-24_Referat_Prof._Dr._Frettloeh_-_Segnen_und_Gesegnet_werden_Zur_Biblisch_systematischen_Fragest...pdf; dernier accès : 18 septembre 2019).

¹¹ Cité selon la *Traduction œcuménique de la Bible*, 2010.

¹² Ainsi : Michael F. BIRD, « Salvation in Paul's Judaism? », dans Reimund BIERINGER, Didier POLLEFEYT (éd.), *Paul and Judaism. Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations* (LNTS 463), London/New York, T&T Clark, 2012, pp. 15-40, ici pp. 28-29 (la catégorie de « méta-identité » se lit à la page 28).

par exemple à l'opération attestée dans l'Antiquité de la reconstruction du prépuce (l'*epispasmos* ; cf. 1 Co 7,18)¹³.

Thèse 2.11 : Dans une perspective biblique, nous comprenons le péché avant tout comme une catégorie théologique qui affecte l'être dans son réseau de relations, et non pas comme la transgression d'un code moral. Les conséquences de la « chute », mise en scène dans le second récit biblique de la création, sont à cet égard emblématiques : c'est l'ensemble des relations du couple primordial qui est perturbé par le péché. C'est dire si, de ce point de vue, le péché n'est pas objectivable dans telle ou telle orientation ou pratique, sexuelle et affective notamment¹⁴. Il est par ailleurs vain et dangereux de vouloir condamner ou, même, évaluer l'homosexualité ambiante à la lumière des textes bibliques, tant la fonction sociale et les perceptions culturelles de la sexualité ont évolué en plus de deux mille ans¹⁵. Dans les Bibles juives et chrétiennes, il n'existe pas d'équivalents exacts, sur un plan linguistique et sémantique, à l'homosexualité et à l'homoérotisme dans leur acception contemporaine. Pas plus que l'hétérosexualité, l'homosexualité n'est un péché en soi.

Thèse 2.12 : « Dieu a[yant] enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (Rm 11,32¹⁶), « tous nos comportements qu'ils soient sexuels, affectifs ou sociétaux sont appelés à être transformés de façon inépuisable par la venue de Jésus », déclare avec raison Joan Charras Sancho¹⁷. Il n'en demeure pas moins que cette transformation spirituelle n'équivaut pas *automatiquement* ou *obligatoirement* à un changement des situations sociales ou des dispositions humaines existantes (1 Co 7,17-24) ; ce serait rétablir un « droit » au salut et le lier à des conditions ou qualités particulières (cf. thèses 2.9/2.10). S'engager dans cette transformation de la personne sous le signe de la grâce,

¹³ A ce sujet : Helmut MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther*. Vol. 2 : 5,1–11,1 (ÖTB 7/2), Gütersloh/Würzburg, Gütersloher/Echter, 2000, en particulier pp. 128-129.

¹⁴ Pascale RONDEZ, Konrad HALDIMANN, « Le débat sur l'homosexualité et la Bible. Observations exégétiques », dans Isabelle GRAESSLÉ, Pierre BÜHLER, Christoph D. MÜLLER (éd.), *Qui a peur des homosexuel-les ? Evaluation et discussion des prises de position des Eglises protestantes de Suisse*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 55.

¹⁵ A ce sujet et pour la suite, notamment : Thomas RÖMER, Loyse BONJOUR, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2016.

¹⁶ Cité selon la *Traduction œcuménique de la Bible*, 2010.

¹⁷ Entretien conduit par Elise PERRIER avec Joan Charras SANCHO et Gérard PELLA, « De la surprise à la consternation », dans le journal *Réformés*, mars 2018 (disponible sous : <https://www.re-formes.ch/eglises/2018/03/de-la-surprise-la-consternation-lgbti-dossier-reformes-mars-2018>; dernier accès : 21 février 2019).

c'est se savoir reconnu sans condition et devenir, dans ses actions comme dans ses relations, signe et instrument de l'Évangile. Ou pour le dire avec François Dermange, « C'est au moment où le soi devient indifférent, dans son affirmation ou dans son sacrifice, au moment où la grâce 'dépréoccupe' le sujet de lui-même, dirait Bonhoeffer, que celui-ci devient libre et qu'il peut aimer en se donnant »¹⁸. « Aimer en se donnant » – une façon de formuler la vocation à l'amour du prochain prescrite par Jésus de Nazareth (Mt 22,39-40) – est possible autant dans le cadre de relations homosexuelles qu'hétérosexuelles.

3. Mariage et partenariat sous le signe de la bénédiction et de la revendication de Dieu

Thèse 3.1 : Comme chacune des réalités humaines, l'union, c'est-à-dire le mariage ou le partenariat, sont placés sous la Loi *et* sous l'Évangile. Dans sa Loi, Dieu exige fidélité, respect et amour de soi et de l'autre. Dans nos échecs cependant, Dieu ne nous juge pas, mais il nous relève.

Thèse 3.2 : Selon la compréhension chrétienne, l'union est celle de deux personnes, qui s'engagent à vie dans leurs corps et dans tout ce qu'elles sont. Cet engagement a lieu devant Dieu et devant les hommes.

Thèse 3.3 : Nous savons aujourd'hui que la sexualité est une réalité biologique, psychologique et sociale complexe. Le couple est appelé à la vivre dans le respect et l'amour de soi et de l'autre, tout au long de la vie.

Thèse 3.4 : Dans une perspective chrétienne, les conjoints doivent être ouverts à accepter la venue d'enfants. Ils doivent, pourvu qu'ils en aient les capacités, en assumer la responsabilité. Cette responsabilité les engage pour toute leur vie. Qu'il soit biologique ou non, l'enfant reste un don de Dieu et non un droit.

Thèse 3.5 : L'Église ne marie pas. Le mariage et les diverses formes de partenariat relèvent du droit civil. A ceux qui s'adressent à elle, l'Église reçoit leurs engagements, prie pour eux et demande la bénédiction de Dieu.

Thèse 3.6 : Comme toutes les autres formes de la bénédiction, la bénédiction nuptiale ou conjugale tire son sens de l'alliance que Dieu conclut avec son peuple. Lorsque les conjoints demandent la bénédiction, ils manifestent leur désir d'inscrire leur relation dans le cadre de cette

¹⁸ François DERMANGE, « Le Chrétien peut-il aimer d'agapè ? », dans Dimitri ANDRONICOS, Céline Ehrwein NIHAN, Mathias NEBEL (éd.), *Le courage et la grâce. L'éthique à l'épreuve des réalités humaines* (Le champ éthique 60), Genève, Labor et Fides, 2013, p. 155.

alliance et d'en manifester la réalité dans leur vie. *Comme dans toute autre forme de bénédiction dans l'Église* la bénédiction de Dieu s'adresse alors à des personnes et non à des objets (les anneaux par exemple) ou l'institution matrimoniale comme telle, *elle s'adresse à la relation des conjoints dans le cadre de l'alliance de Dieu avec son peuple.*

Selon les compréhensions qu'on peut avoir de l'alliance, les accents peuvent être alors différents, mais non exclusifs. Certains y voient d'abord le signe de la grâce et de l'engagement unilatéral de Dieu qui élit et accepte les siens, sans préalable ni condition, d'autres estiment que l'alliance est inséparable d'un engagement humain qui répond à la promesse divine. C'est en ce sens que le Nouveau Testament lui-même suggère que la manière de vivre des époux peut être signe de l'alliance du Christ et de l'Église (Eph 5,32).

La bénédiction n'est pas donnée une fois pour toutes *au début de l'union*. Elle peut être à nouveau demandée et reçue, à différents moments de la vie et de la relation *durable* des conjoints.

Thèse 3.7 : Selon la Parole de Dieu, les conjoints sont appelés à être « une petite église à l'intérieur de l'Église ». Comme l'Église tout entière, ils sont un témoignage de l'Évangile par leur amour et leur fidélité réciproques ainsi que par leur hospitalité et par les responsabilités qu'ils prennent dans la communauté croyante et la société.

Il paraît difficile de rester ensemble toute une vie. Nombreux sont les obstacles, accrus par l'allongement de l'espérance de vie. Sur ce chemin, l'Église doit pouvoir proposer son soutien à chacune des étapes de la vie du couple, par exemple par des engagements renouvelés, le partage et le pardon.

Thèse 3.8 : Bien que le divorce et le remariage soient en contradiction avec le principe même d'un engagement sans limite dans le temps, l'Église doit pouvoir manifester la grâce indéfectible de Dieu par une attitude positive d'accompagnement et d'accueil.

4. Mariage et partenariat dans l'accompagnement de l'Église

Thèse 4.1 : La bénédiction est la promesse librement donnée de la grâce divine. Pour cette raison, elle fait partie du culte comme de la vie tout entière. Dans la compréhension réformée de la foi, il en va d'une demande à Dieu de sa bénédiction, car cette bénédiction échappe à la mainmise des êtres humains.

Quand des hommes et des femmes sollicitent la bénédiction de Dieu pour eux-mêmes et pour leur partenaire, ils admettent que tout être humain vit aussi toujours aux dépens d'autres créatures et court donc en permanence le risque d'être redevable envers autrui ; ils reconnaissent

ainsi la toute-puissance du Seigneur sur leur vie et renoncent simultanément à disposer l'un de l'autre et à vouloir se dominer mutuellement.

Sur cette base, la bénédiction de Dieu concourt à rendre les êtres humains vivant en partenariat capables de se comporter de manière responsable l'un envers l'autre, de recevoir l'autre de la main de Dieu et de l'honorer comme un don de Dieu. Aucun couple qui s'aime et désire s'engager à vivre ensemble ne peut être privé de cette capacité donnée.

Thèse 4.2 : Ce mouvement anti-domination a pour signification que les différentes constellations relationnelles et familiales sont toutes destinées à garantir l'obligation, la fidélité et la protection des plus faibles et des plus vulnérables (notamment les enfants, les malades et les personnes âgées).

Là où s'instaurent des situations menaçant la vie (qu'elles découlent de causes économiques, psychiques, structurelles ou autres), ou lorsque l'obligation et la protection ne peuvent plus être assurées pour d'autres raisons, la communauté nationale tout comme les instances ecclésiastiques doivent mettre à disposition des mesures qui ne visent pas en premier lieu à protéger l'institution du mariage mais à régler les conflits par des solutions favorisant la vie pour toutes les parties impliquées.

Thèse 4.3 : Quand des couples demandent la bénédiction de Dieu, ils en remettent leur relation à sa puissance créatrice et salvatrice. Ils la revendiquent pour eux-mêmes, tout en acceptant de se mettre à son service. De la sorte, l'union des personnes bénies est démarquée de la communauté de tous leurs semblables par la bénédiction de Dieu, mais elle se trouve aussi rattachée à cette communauté du fait que les personnes bénies sont alors insérées dans le champ des responsabilités terrestres.

En ce sens, la bénédiction dépasse la sphère privée en confiant une mission de responsabilité commune envers le monde, qui doit être garantie aussi envers les autres créatures, envers ses semblables. Les personnes bénies deviennent de fait porteuses de bénédiction non seulement l'un envers l'autre, mais aussi envers toute tierce personne.

Thèse 4.4 : La revendication par principe publique de la bénédiction de Dieu se heurte souvent dans les faits à la réalité de la cérémonie de mariage ou de bénédiction. Certes, la forme liturgique – dans la prédication nuptiale, les prières et les intercessions ainsi que dans l'échange des promesses – est centrée sur le couple, la relation entre les deux partenaires et leur relation à la lumière de l'amour de Dieu. Mais ensuite néanmoins, le couple passe en général toute la journée de la noce en « cercle privé », dans le cadre des parents et des amis invités à la fête. À l'opposé

de ce caractère privé, les couples peuvent prétendre à ce que la bénédiction de leur union prenne place dans le cadre d'une cérémonie culturelle publique.

Le couple est placé sous l'horizon de Dieu et de la communauté chrétienne, ce qui lui confère, par principe, un caractère public.

Thèse 4.5 : Les relations sont vulnérables, comme en témoigne le nombre toujours plus élevé de séparations de couples. *Lorsqu'un couple ne peut plus tenir la promesse faite en Église de conduire leur existence ensemble et qu'il en arrive à se séparer, il reste néanmoins sous la bénédiction de Dieu.*

La tâche incombe dès lors à l'Église et à son accompagnement d'appréhender la séparation dans une perspective plus large qu'une simple séparation de biens au sens du droit civil : elle peut contribuer à dénouer ce qui reste, dans la cordialité, par une cérémonie de séparation ad hoc ; de plus, l'Église peut participer, par l'accompagnement pastoral, à la recherche de la manière dont la vie à réorganiser pourra produire un effet bienfaisant (relations avec les enfants communs ; nouvelles possibilités d'épanouissement au niveau social ou professionnel, etc.).

Thèse 4.6 : Depuis quelques décennies, les règlements d'Église autorisent la plupart des Églises cantonales réformées à pratiquer une cérémonie de bénédiction pour diverses constellations relationnelles (dont les couples de même sexe) et passages de vie (dont des séparations). L'empirisme montre que les règlements d'Église ont été modifiés sans que des formes liturgiques appropriées aient été simultanément développées. À défaut de modèles à suivre en la matière, il règne donc dans ce domaine une grande liberté d'appréciation liturgique.

Tant que la diversité des formes d'union n'est que « tolérée » par le droit ecclésial, sans être suffisamment appréhendée comme telle dans la pratique ecclésiale (notamment dans la vie culturelle), il manque un important élément de reconnaissance de cette diversité des formes d'union.

Thèse 4.7 : Par différents actes ecclésiastiques, les Églises continuent à atteindre un nombre considérable de personnes qui vivent une relation. Même si le nombre des membres d'Églises diminue, le mariage religieux respectivement la bénédiction nuptiale reste très prisée des couples, de même que le baptême pour les jeunes familles. Les Églises entretiennent donc presque partout un réseau étendu de consultations destinées aux couples (mariés ou non). Dans « l'entre-deux », pour ce qui ne relève ni de la cérémonie ritualisant la relation ni de sa crise, autrement dit, pour les multiples aspects du quotidien des personnes vivant en couple et en famille, les Églises n'ont guère de points de contact.

Lorsqu'il s'agit de concevoir le travail paroissial et pastoral, se pose de manière fondamentale la question de savoir comment les paroisses peuvent réussir à ménager « des espaces de possibilité », qui soient signifiants pour les couples, pour les personnes en relation et les jeunes familles dans leur quotidien, également.

Thèse 4.8 : Dans notre société, le vieillissement de la population augmente et, avec lui, le nombre de relations de très longue durée, ainsi que le nombre de nouvelles relations établies entre personnes âgées. Dans ce dernier cas, les personnes concernées – qui ont souvent déjà vécu de longues relations avant de devenir veuves ou de divorcer – ont des représentations, personnelles et nouvelles, sur la manière dont la relation doit être célébrée et la forme qu'elle doit prendre (renoncement au mariage civil préalable, parfois séparation géographique du couple, etc.).

Le défi pour les Églises est qu'elles soient prêtes, à l'égard des personnes de grand âge, non seulement à les rencontrer dans le contexte de l'accompagnement pastoral et de l'accompagnement de fin de vie, mais aussi – et c'est nouveau – lorsque se conclut une relation, lors d'une demande de bénédiction pour une relation et de l'accompagnement qui en découle.

5. Bibliographie

Christian ALBRECHT, *Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen*, Tübingen, 2006.

Michael F. BIRD, « Salvation in Paul's Judaism? », in : Reimund BIERINGER, Didier POLLEFEYT (éd.), *Paul and Judaism. Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations* (LNTS 463), London/New York, 2012, 15–40.

Pierre BÜHLER, « Quel statut faut-il accorder à la question de l'homosexualité ? », in : Isabelle GRAESSLÉ, Pierre BÜHLER, Christophe D. MÜLLER (éd.), *Qui a peur des homosexuelles ? Discussion autour des prises de position des Églises protestantes de Suisse*, Genève, 2001, 173–187.

Simon BUTTICAZ, *Le Nouveau Testament sans tabous* (Essais bibliques 53), Genève, 2019, chapitre 5.

François DERMANGE, Céline EHRWEIN, Denis MÜLLER (éd.), *La reconnaissance des couples homosexuels : enjeux juridiques, sociaux et religieux* (Le champ éthique 34), Genève, 2000.

François DERMANGE, « Le Chrétien peut-il aimer d'agapè ? », in : Dimitri ANDRONICOS, Céline Ehrwein NIHAN, Mathias NEBEL (éd.), *Le courage et la grâce. L'éthique à l'épreuve des réalités humaines* (Le champ éthique 60), Genève, 2013, 146–162

Kristian FECHTNER, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – Eine Orientierung*, Gütersloh, 2003.

GEMEINSAMER LITURGISCHER AUSSCHUSS (éd.), ouvrage de commande pour le conseil de l'Église protestante de l'Union (*Rat der Evangelischen Kirche der Union*) – secteur RDA – la direction d'Église de l'association des Églises luthériennes de RDA (*Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in der DDR*) et la conférence des directions d'Églises protestantes de RDA (*Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR*), *Arbeitsbuch zur Trauung*, Berlin/Altenburg, 1990.

Entretien mené par Élise PERRIER avec Joan Charras SANCHO et Gérard PELLA, « De la surprise à la consternation », in : Le journal *Réformés*, mars 2018 ; <https://www.reformes.ch/eglises/2018/03/de-la-surprise-la-consternation-lgbti-dossier-reformes-mars-2018> (dernier accès : le 21 février 2019).

Magdalene L. FRETTLÖH, « Segnen und gesegnet werden – Zur biblisch- und systematisch-theologischen Fragestellung im Blick auf die Segnung von gleichgeschlechtlich liebenden Paaren in eingetragener Partner_innenschaft » ; https://www.elk-wue.de/fileadmin/Landessynode/2017/Studientag_2017/S_2017-06-24_Referat_Prof._Dr._Frettloeh_-_Segnen_und_Gesegnet_werden_Zur_Biblisch_systematischen_Fragest...pdf (dernier accès : le 18 septembre 2019).

Magdalene L. FRETTLÖH, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh, 1999³.

Éric FUCHS, *Le désir et la tendresse : pour une éthique chrétienne de la sexualité*, Paris/Genève, 1999.

Isabelle GRAESSLÉ, Pierre BÜHLER, Christoph D. MÜLLER (éd.), *Qui a peur des homosexuelles ? Évaluation et discussion des prises de position des Églises protestantes de Suisse*, Genève, 2001.

Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus, vol. 3 : Mt 18–25* (EKK 1/3), Zurich, Benziger Verlag/Neukirchen-Vluyn, 1997.

James Louis MARTYN, « Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians », *NTS* 31, 1985, 410–424.

Helmut MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther. Vol. 2 : 5,1–11,1* (ÖTB 7/2), Gütersloh/Würzburg, 2000.

Thomas RÖMER, Loyse BONJOUR, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Genève, 2016.

Ulrike WAGNER-RAU, *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart, (2000) 2008².

Institut de théologie et d'éthique (ITE) de la Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS) dans sa composition de 2019:

Simon Butticaz, prof., dr, professeur de Nouveau Testament et traditions chrétiennes anciennes, Université de Lausanne, président de l'ITE

Andrea Bieler, prof., dr, professeure de théologie pratique, Université de Bâle

François Dermange, prof., dr, professeur d'éthique, Université de Genève

Dörte Gebhard, PD, dr théol., Université de Zurich

Martin George, prof., dr, professeur émérite d'histoire de l'Église et de dogmes anciens, Université de Berne

Martin Hirzel, pasteur, dr, chargé de l'œcuménisme et des communautés religieuses, Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS)

Simon Hofstetter, pasteur, dr, chargé des questions de droit et société, Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS)

Martin Killias, prof., dr iur., dr h.c. et lic. phil., professeur de droit pénal et de criminologie, Université de Saint-Gall

Ulrich Knoepfel, pasteur, dr, membre du Conseil de la Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS)

Frank Mathwig, prof., dr, chargé de théologie et d'éthique à la Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS), professeur titulaire d'éthique à l'Université de Berne

Pascal Moeschler, zoologue, conservateur et responsable de la communication, Muséum d'histoire naturelle de la Ville de Genève

Ont participé à la phase d'élaboration du texte :

Regine Munz, PD, dr

Matthias Felder, ancien coordinateur de l'ITE

Magdalene L. Frettlöh, prof., dr

Suzette Sandoz, prof. hon., dr

Otto Schäfer, pasteur, dr. sc. agr., ancien coordinateur de l'ITE

Peter Schmid, dr h.c., ancien président de l'ITE

Des parties de ce texte ont été traduites de l'allemand en français par André Carruzzo ainsi que par Cathérine Bachellerie. Révision linguistique : Marion Wittine.