



Église évangélique réformée
de Suisse



Luca Baschera | Frank Mathwig

Une pomme de discorde nommée *mariage*

Le mariage *pour tous* et le mariage religieux
dans une perspective évangélique réformée

Version élargie de la proposition destinée à l'Assemblée des délégué-e-s
de la Fédération des Églises protestantes de Suisse
des 4 et 5 novembre 2019 à Berne

Berne 2020

Table des matières

1	Introduction	3	6	Du point de vue de l'Église réformée, quels arguments plaident en faveur du mariage pour tous, et quels arguments contre ?	16
2	Qu'implique le principe réformé « sola scriptura » pour la pratique des textes bibliques ?	3	6.1	Chronologie de la discussion sur les thèmes de l'homosexualité et du partenariat entre personnes de même sexe.....	16
2.1	Habiter les récits bibliques	3			
2.2	Le Dieu de paix et d'ordre.....	4			
2.2.1	L'origine	4			
2.2.2	La chute : désordre et confusion	4			
2.2.3	La fidélité de Dieu dans la révélation de Jésus-Christ.....	5	7	Quelles sont les conséquences de la parentalité exercée par un couple homosexuel sur le bien de l'enfant ?	19
2.2.4	Entre les temps	5			
2.3	Le mariage, entre Création et biologie.....	6			
3	Que dit la Bible à propos du mariage, de la sexualité et de la parentalité ?	7	8	Au regard des diverses postures dans la discussion sur le mariage, que signifie « être Église ensemble » ?	21
3.1	La terminologie biblique	7			
3.2	La conception biblique du « mariage »	7	9	Comment la vision réformée du mariage se situe-t-elle dans l'œcuménisme ?	22
3.2.1	L'Ancien Testament	7			
3.2.2	Le Nouveau Testament	8			
3.2.3	La sexualité dans la Bible.....	9			
3.3	En résumé	11			
4	Que disent les Réformateurs au sujet du mariage, de la sexualité et de la parentalité ?	11	10	Que se passe-t-il lors de la bénédiction et de la cérémonie religieuse de mariage ?	23
4.1	Fondements.....	11			
4.2	Martin Luther	12	11	Le mariage religieux pour tous, entre protection contre la discrimination et liberté de conscience	24
4.3	Ulrich Zwingli et Henri Bullinger.....	12	11.1	Un défi pour l'Église	24
4.4	Jean Calvin	13	11.2	Discrimination et distinction	25
4.5	En résumé	14	11.2.1	Mise au point terminologique	25
5	Que dit la théologie réformée contemporaine au sujet du mariage ?	15	11.2.2	Le point de vue théologique de l'Église.....	26
5.1	Emil Brunner : le commandement et les ordres	15	11.3	L'extension de la norme pénale existante sur le racisme à la discrimination en raison de l'orientation sexuelle aura-t-elle un impact sur les dispositions de l'Église en matière de cérémonies de mariage ?....	27
5.2	Alfred de Quervain : le mariage en tant qu'expression de l'amour de Dieu ..	15	11.4	La protection ecclésiale de la liberté de conscience	28
5.3	En résumé	16			
				Notes de fin	30

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 einai*) – dans la prière, dans laquelle, selon Karl Barth, toute unité que formeraient notre volonté et la volonté de Dieu ne 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 onze chapitres. 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 remarques 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

Une pomme de discorde nommée *mariage*

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 ?⁴ 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, 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.⁵ 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 salutaire 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 » (Gn 1,28), 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 (*schalom*), 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 (*schalom*). 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 (*schalom*). 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 chrétiennes et chrétiens 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 (*schalom*) dans la participation au Christ : « Non que j'aie déjà obtenu tout cela ou que je sois déjà devenu parfait ; mais je m'élançai 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'élançai 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 (*schalom*) 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 doive 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 ».⁶

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. Dans le cadre de la vue d'ensemble de la Bible, la monogamie hétérosexuelle constitue incontestablement la norme. Cependant, il est impossible de lire, donc de déduire, de la Bible une conception catégorique des genres et des sexes telle que 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 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 biblique⁷

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 » (*hajatā*) 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 ce que nous entendons aujourd'hui sous la notion de « mariage » s'est développé qu'au cours des temps modernes, et était donc totalement inconnue des gens à l'époque.

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 (cf. Gn 17,15 s.) 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 16,1 s.). 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'homme (*isch*) a été créé par Dieu et la femme (*ischah*), quant à elle, façonnée ultérieurement à partir d'une de ses côtes (Gn 2,22 : *zela*). Le premier récit de

Une pomme de discorde nommée *mariage*

La Création a forgé jusqu'aux temps modernes l'idée d'un seul sexe humain⁸ 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.⁹ 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.¹⁰

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 » (« Mais Ruth s'attacha [*dab^ekah*] à elle », Rt 1,14) 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 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 châtement 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 famille 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 (cf. 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

Une pomme de discorde nommée mariage

romaine à l'époque du Nouveau 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 des 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

Une pomme de discorde nommée mariage

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 aspect 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 (1 Co 6,15-17). 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 ecclésiale 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 ss). 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 ss), 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-politiques 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, anthropo-logique, 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*¹¹) 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

Une pomme de discorde nommée *mariage*

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 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 régime¹² 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, d'ailleurs, 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 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. »¹³ 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.

L'ordonnance sur le mariage, sous la protection partagée de l'État et de l'Église, devint le garant de cette pureté. L'État régleme le *mariage en tant que contrat*, tandis que l'Église est responsable du *mariage en tant que disposition divine*¹⁴. « 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. »¹⁵

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 représen-

Une pomme de discorde nommée mariage

tation 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 vététotestamentaire 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.

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 fonction-

nelle 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*.¹⁶ 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 Plinie – possèdent une pudeur intrinsèque. »¹⁷

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. »¹⁸

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 ecclésio-théologique 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.

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 christologie¹⁹. 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,²⁰ 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'une mère et d'un père ; 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'homme²¹ 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 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. »²²

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

Une pomme de discorde nommée *mariage*

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.²³

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 évangéliques 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 bou-

leversements 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 commencent 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. »²⁴

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. »²⁵ 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 nouvelle 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

Une pomme de discorde nommée *mariage*

rendre plausible dans les conditions du 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 – portaient 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 s. :

« 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 mettrez la main sur votre bouche. » (Jb 21,3a.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 ! »²⁶ 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 – 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

Une pomme de discorde nommée *mariage*

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 inachevés[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. »²⁷

Une pomme de discorde nommée mariage

La discussion à propos du mariage pour tous porte non pas sur des problèmes généraux relevant de l'écclésiologie, 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 s. :

« 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. »²⁸

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. »²⁹

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 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. »³⁰

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. »³¹

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. »³² « 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.³³

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. »³⁴

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. »³⁵

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.³⁶

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.³⁷

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'elles³⁸. 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 elles qui en posé les fondations et établi le règlement intérieur mais bien Jésus-Christ lui seul, le Seigneur de la demeure.

Une pomme de discorde nommée *mariage*

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.

11 Le mariage religieux pour tous, entre protection contre la discrimination et liberté de conscience

11.1 Un défi pour l'Église

L'ampleur de l'initiative parlementaire qui demande l'extension de la norme pénale existante sur le racisme (art. 261^{bis} CP) contre la discrimination fondée sur l'orientation sexuelle qui a été acceptée en votation populaire en février 2020 et qui complète la procédure législative relative à l'introduction du « mariage pour tous » a longtemps été sous-estimée. Cette initiative prévoit que désormais est punissable toute personne qui a publiquement, par la parole ou par le geste, abaissé, discriminé ou traité de manière inéquitable une personne ou un groupe de personnes en raison de leur orientation sexuelle. En effet la révision proposée de cette disposition légale a pour conséquence précisément de transformer le débat intra-ecclésial à propos du mariage (religieux) pour tous en un grave problème juridique : à l'entrée en vigueur de la norme pénale modifiée, la distinction intra-ecclésiale, symbolique et sémantique mais satisfaisante, entre cérémonie religieuse de mariage (couples hétérosexuels) et bénédiction nuptiale (couples homosexuels), devient en effet discriminatoire, dans la mesure où la distinction repose exclusivement sur l'orientation sexuelle des couples. D'un point de vue de l'Église, les deux projets de révision de loi ont des effets complémentaires ; suite à leur introduction, il y a présomption de discrimination non seulement parce qu'il existe deux types de bénédiction différentes, mais aussi en cas de refus de bénédiction du fait de l'orientation

sexuelle du couple qui la demande. La reconnaissance du mariage pour tous par l'Église ne débouche plus sur une option en matière de bénédiction, mais sur une obligation d'agir sanctionnée, le cas échéant, par le droit pénal. S'y opposer soulève non seulement des questions d'ordre théologique et éthique, mais correspond à un délit poursuivi d'office. Ces effets étaient-ils voulus lorsqu'une majorité des délégués et des délégués s'est exprimée en faveur du mariage pour tous lors de ses assemblées de l'été et de l'automne 2019 ?

L'introduction du mariage pour tous s'accompagne non seulement de la menace de poursuites pénales en cas de refus, mais encore d'une perte d'autonomie des Églises en termes d'offre d'actes pastoraux différenciés, alors que c'est cette différenciation qui a permis de trouver, par le passé, des compromis conciliants. Le oui de l'Église au mariage pour tous et l'introduction simultanée d'une protection étendue contre la discrimination en raison de l'orientation sexuelle est susceptible d'aboutir en fait à une obligation de bénir un mariage. Une telle obligation reviendrait pour les Églises évangéliques réformées suisses à saper l'un des piliers de son identité issue de la Réforme, à savoir que la responsabilité d'une personne qui s'exprime et qui agit au sein de l'Église ne relève pas de l'institution, mais de sa relation au commandement de Dieu. La relation conflictuelle qui oppose protection contre les discriminations et liberté de conscience devient un cas de conscience pour l'identité réformée issue de la Réforme. Voire davantage : si le mariage, du point de vue de la Réforme, ne relève pas d'une confession de foi spécifique, une obligation pour l'Église de bénir tout mariage, sanctionnée par l'État, est bel et bien de nature à ébranler le fondement et l'être de l'Église (*status confessionis*).

Le débat intra-ecclésial à propos des effets du mariage pour tous sur les actes ecclésiastiques de mariage et sur les ministres chargés de cette bénédiction soulève des questions fondamentales relatives à la conception de l'Église et de l'exercice du ministère, notamment en termes de liberté de conscience et de relations entre Église et État. Le débat actuel sur le mariage se révèle être symptomatique pour une Église qui, depuis le 19^e siècle, a procédé par tâtonnement face aux questionnements qui concernent l'ecclésiologie et la confession de foi. Dans ce contexte, le débat sur le mariage revêt une dimension de dispute salutaire à propos de l'identité chrétienne biblique d'une Église aux contours théologiques devenus flous.

11.2 Discrimination et distinction

11.2.1 Mise au point terminologique

Les notions de « distinction » et de « discrimination » ont une étymologie commune. Distinguer, c'est tirer une frontière (lat. : *discrimen*) entre deux objets, en application de critères définis. Cette démarcation des frontières requiert un jugement dûment fondé. Dans l'Antiquité, la notion de *discriminare* décrit ainsi la tâche du juge. Discriminer, c'est donc établir une distinction fondée entre deux réalités non identiques à certains égards.

Dans un passé plus récent, le terme de « discrimination » a acquis une dimension médiatique et juridique péjorative : il décrit des distinctions inadmissibles, inspirées par des motifs éthiques (et/ou juridiques) répréhensibles pour justifier un comportement éthiquement (et/ou juridiquement) hasardeux. Ainsi, l'atteinte aux droits de la personnalité et aux droits civiques des personnes en raison de leur appartenance ethnique constitue une discrimination qui est sanctionnée par la loi. La distinction d'ordre ethnique ne disparaît pas, mais elle est considérée comme non pertinente dans ce contexte.

Établir une différence entre les notions de « distinction » et de « discrimination » revient à appliquer certains critères. La nature et la plausibilité de ces critères doit nécessairement faire l'objet d'un débat : ce que d'aucuns considèrent comme une simple différence est ressenti comme une discrimination par d'autres. Toutefois, des critères divergents, surtout s'ils s'excluent mutuellement, ne peuvent pas toujours être surmontés à l'aide de compromis.

Ce type de conflit représente un défi éthique et juridique essentiel, qui se manifeste notamment dans la nécessité, affirmée par le juriste romain Ulpian et toujours en vigueur, de réagir aux situations comparables avec des mesures comparables et aux situations dissemblables avec des mesures dissemblables. Le défi inhérent à l'idée d'égalité réside dans la justification de mesures et de critères pour une juste inégalité de traitement. Depuis les années 1970, ce questionnement a refait surface dans le contexte de la philosophie politique et des théories égalitaires, quand il s'agissait de définir le fondement des revendications d'égalité dans un État de droit et dans un monde globalisé. Alors que le camp libéral libertaire plaide en faveur de l'égalité formelle des libertés individuelles fondamentales, le camp égalitaire défend l'égalité face aux ressources matérielles et aux perspectives de vie. La perception

des inégalités par les institutions politiques ne sont pas cohérentes en termes de justice. En Suisse, une forte majorité s'engage ainsi en faveur de l'égalité juridique et de traitement des différents modes de vie, alors qu'une infime minorité seulement se heurte par exemple à l'inégalité de traitement notoire des personnes handicapées et des minorités sociales ou encore des droits de protection restreints face à la vie avant la naissance. La sensibilité politique à la cause égalitaire est toujours plus souvent soumise aux sirènes hétérogènes de la mode et de l'agenda d'influents groupes de pression, aux antipodes de l'objectif de justice politique.

Les référentiels en matière d'égalité ne sont pas simplement le reflet de l'avis d'une majorité ; si tel était le cas, toute minorité sociale serait réduite à une masse de manœuvre de la majorité. Les règles de décision, d'arbitrage et d'action face à l'inégalité doivent nécessairement se baser sur des principes qui échappent à l'opinion volatile des majorités. L'État a codifié ces principes dans la Constitution. Quant à l'Église, elle se réfère à la Parole de Dieu, l'unique fil conducteur qui guide ses paroles et son action. Le principe formel d'égalité constitue une justification juridique plausible ; elle repose sur le principe « sans considération de personne ». L'Église, se ralliant au prophète Jérémie, proclame le message inverse : « Avant de te façonner dans le sein de ta mère, je te connaissais. » (Jr 1,5) « Gloire, honneur et paix » sont promis « à quiconque fait le bien », « car en Dieu, il n'y a pas de partialité » (Rom 2,11). Simultanément, la Bible témoigne du regard attentif et critique de Dieu sur chacune et chacun, loin d'une égalité qui serait fondée sur le regard absent de Dieu. La norme biblique de réciprocité qui se manifeste dans l'amour du prochain (Lv 19,18 ; Mc 12,31) exige une attention de tous les instants. Le nivellement des différences ne constitue pas un référentiel biblique de la justice.

Les normes fondamentales de l'Église et de l'État sont donc à la fois concordantes et complémentaires de diverses manières, sans pour autant se recouvrir entièrement : l'État instauré par Dieu a pour vocation de préserver le monde alors que l'Église appartient à l'ordre du salut divin inhérent au Royaume de Dieu dans le monde. La question que se pose l'Église par rapport à son message est donc toujours la suivante : un jugement ou une action sont-ils destinés à la préservation du monde ou à l'avènement du Royaume de Dieu ? La réponse de l'Église à une telle question n'est pas toujours exempte de tensions, car les ordres divins de préservation des êtres créés et l'ordre divin

Une pomme de discorde nommée *mariage*

du salut ne sont ni identiques, ni complémentaires. L'Église n'échappe donc pas à la nécessité d'expliquer le point de vue qu'elle adopte en matière de questions ecclésiales ou politiques.

11.2.2 Le point de vue théologique de l'Église

Dieu seul élit les membres de son Église. Étant celui qui élit, il est, lui seul, celui qui rejette. Les êtres humains sont les objets de l'élection divine et non des sujets électeurs. Nous ne connaissons pas les critères d'élection de Dieu. Paul se hasarde tout au plus à une définition par la négative, en citant des critères que Dieu n'applique certainement pas (Gal 3,28) : sont indifférents aussi bien l'ethnie et la religion (« ni Juif, ni Grec), que le statut social (« ni esclave, ni homme libre) et le sexe (« il n'y a plus l'homme et la femme »). Être élu revient à n'être qu'un « en Jésus Christ » *par le baptême* en qualité de « descendance d'Abraham » et de ses « héritiers ». Dans le Royaume de Dieu il n'existe pas de différences entre les êtres créés. « L'élément nouveau et déterminant qui apparaît dans Gal 3,28 n'est pas la suppression de différences qui séparent, mais le fait de n'être qu'un en Jésus Christ. Ils l'ont tous revêtu, il est véritablement l'uniforme commun à tous. »³⁹ Quant à l'Église, en sa qualité d'institution créée, elle existe comme *corpus permixtum* ; elle évolue donc dans un monde marqué par des différences insurmontables.

D'un point de vue théologique, le mariage compte parmi les institutions indispensables dans l'ordre du monde, à côté de l'État et de l'économie/du travail. Ce sont des institutions instaurées par Dieu ; d'un point de vue issu de la Réforme, elles n'ont explicitement pas besoin de la bénédiction de l'Église. En droit civil, est considéré comme mariage tout lien qui correspond aux dispositions du droit matrimonial. Une bénédiction de mariage qui intervient par l'intermédiaire de l'Église (et non par l'Église elle-même !) ne peut se rallier à la définition du mariage civil dans la mesure où un acte de bénédiction ainsi défini équivaldrait à une acclamation du mariage civile. La bénédiction religieuse du mariage ne correspond ni à une mise en vigueur du mariage ni à la confirmation de l'acte sanctionné par les pouvoirs publics. Elle est plutôt de nature à rapprocher le mariage civil et les mariés de la sphère bénéfique d'obéissance à Dieu. Cet acte d'obéissance constitue le fondement et la référence pour la bénédiction divine qui est implorée lors de la cérémonie religieuse du mariage.

La bénédiction porte, dans ce contexte, sur le lien institutionnel du couple, et non sur les personnes. Théologiquement, la bénédiction se déplace de la personne vers l'institution du mariage, qui comporte une série de caractéristiques. Ainsi, la définition du mariage n'est pas considérée comme discriminatoire, même si elle exclut, par exemple, les personnes polygames ou pédophiles ou encore les hommes qui considèrent le mariage comme l'acte de prise de possession de la femme. Dans le présent contexte, il ne s'agit pas d'analyser les raisons de ces exclusions, mais de rappeler que toute institution repose sur des critères d'inclusion et d'exclusion bien définis. D'un point de vue sociologique, l'institution elle-même légitime les normes qu'elle définit : c'est l'institution qui définit ses normes et non l'inverse. La conception ecclésiale du mariage est issue de la Bible et de ses interprétations par la théologie.

Nous sommes aujourd'hui face à deux positions opposées : l'une se réfère aux passages de la Bible consacrés au fondement du mariage selon la théologie de la Création, alors que l'autre donne une définition eschatologique du mariage qui découle de la promesse de Salut que Dieu livre aux humains dans la Bible. La première définition situe le mariage dans le monde postérieur à la chute alors que la seconde le considère en quelque sorte comme un cas de référence de l'avènement du Royaume de Dieu. Les deux positions se réfèrent à la Bible : l'une invoque les passages pertinents qui se réfèrent aux pratiques homosexuelles alors que l'autre se fonde sur une approche sotériologique, où le baptême permet de surmonter toute catégorisation humaine. L'unanimité règne quant à deux énoncés bibliques : tout d'abord, le mariage est l'institution qui est exclusivement prévue pour consacrer l'union entre la femme et l'homme ; ensuite, le mariage est une institution séculaire, qui ne relève pas du Royaume de Dieu, car : « À la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari ; mais on est comme des anges dans le ciel. » (Mt 22,30)

C'est dans le contexte biblico-théologique esquissé ci-avant que se place notre réflexion sur l'éventuelle distinction à faire entre les couples hétérosexuels et homosexuels face à la cérémonie religieuse du mariage. Trois raisons au moins permettent de justifier un point de vue ecclésio-théologique différencié face à un soupçon généralisé de discrimination :

- a) Le refus ecclésial d'accomplir un acte de bénédiction concerne l'institution du mariage et non les conjoints.
- b) Les actes pastoraux sont destinés aux transitions biographiques et non au salut des humains.

c) Les ministres obéissent à la Parole de Dieu par leurs paroles et par leurs actes.

Entre l'institution et la personne : l'un des acquis fondamentaux de la Réforme est de reconnaître que Dieu accorde son salut aux humains en leur qualité individuelle, indépendamment de leurs actes ou omissions. Le salut humain relève exclusivement du don divin. La sanctification des humains en sa qualité d'acte réclamé par Dieu relève de la même origine que le don du salut : ce ne sont pas les fruits qui qualifient l'arbre, mais un bon arbre porte de bons fruits (cf. Mt 7,17). S'il n'est pas correct de dissocier la personne de son œuvre, il faut néanmoins établir une distinction entre les deux choses. Cette distinction fondamentale vaut aussi pour le refus potentiel d'accomplir l'acte de bénédiction ou de la cérémonie religieuse du mariage : le refus ne concerne pas les individus ou les groupes d'individus en tant que telles, mais la demande adressée à l'Église, à laquelle le/la ministre ne peut répondre pour des raisons biblico-théologiques d'obéissance à la Parole de Dieu.

Entre transition biographique et salut : l'examen rigoureux d'une situation à la lumière de la Parole de Dieu est indispensable avant tout acte officiel (y compris les sacrements du baptême et la sainte Cène) ; mais dans le contexte d'un acte ecclésiastique (confirmation, bénédiction, mariage, cérémonie funèbre), une précision théologique s'impose : dans la conception évangélique réformée, les actes ecclésiastiques n'ont pas de pertinence sotériologique, contrairement à la prière et à l'écoute de la Parole de Dieu, au baptême et à la sainte Cène. L'accomplissement ou le non-accomplissement d'un acte ecclésiastique n'ont pas d'effet sur le statut d'un être humain par rapport à Dieu.

L'obéissance à la Parole de Dieu : dans la conception réformée, le fondement et l'objectif de la conscience sont « le Dieu vivant et l'être humain vivant, tel que je l'ai rencontré en Jésus Christ » (D. Bonhoeffer). La liberté de conscience invoquée par les ministres se fonde donc directement sur l'attachement de cette personne à la Parole de Dieu. Cette personne ne revendique pas la liberté de conscience pour elle-même, mais en effectuant un examen de conscience biblico-théologique rigoureux, elle se soumet à la volonté de Dieu. Cette personne suit le Christ, son Seigneur : « Pourtant, que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne qui se réalise ! ». (Lc 22,42) La liberté de conscience des ministres dans l'exercice de leur fonction a pour unique fondement leur obéissance au commandement de Dieu. Cette dépendance de Dieu se manifeste d'ailleurs dans le titre

des ministres évangéliques réformés, à savoir *verbi divini ministra/minister*. Refuser la célébration d'un mariage religieux d'un couple homosexuel est un acte d'obéissance à Dieu, en se référant au mandant, qui est le Seigneur de l'Église, et non en se référant aux mandataires, c'est-à-dire aux personnes qui souhaitent pour elles une cérémonie religieuse.

11.3 L'extension de la norme pénale existante sur le racisme à la discrimination en raison de l'orientation sexuelle aura-t-elle un impact sur les dispositions de l'Église en matière de cérémonies de mariage ?

Aujourd'hui, il existe un large consensus pour dire que les ministres qui refusent de bénir le mariage religieux des couples homosexuels n'ont pas à craindre de sanctions juridiques tant que leur refus est l'expression personnelle de leur liberté de conviction et de conscience. La liberté de conscience des ministres est garantie par le droit civil et par de nombreux règlements ecclésiastiques. Ces dispositions englobent les convictions personnelles des ministres en matière de partenariat et de mariage de couples homosexuels. Une question fait cependant débat : peut-on déduire du statut public des Églises évangéliques réformées et des qualifications professionnelles inscrites dans les règlements ecclésiastiques que certaines obligations des ministres risquent de restreindre leur liberté de conscience ? En principe, ce sont les dispositions suivantes qui s'appliquent :

Si l'acte ecclésiastique ne constitue pas une prestation d'intérêt public (au sens de l'art. 261^{bis}, al. 5 CP), le ou la ministre qui refuse le mariage religieux à un couple homosexuel ne sera pas pénalisé-e.

À l'inverse, l'hôtelier qui ne loue les chambres doubles qu'à des couples hétérosexuels est punissable dans la mesure où la location de chambres constitue une prestation publique, destinée à la collectivité.

Selon l'avis juridique répandu, les deux situations décrites ci-avant se distinguent par le fait que l'hôtelier refuse une prestation destinée à la collectivité, ce qui n'est pas le cas des ministres. La liberté de conscience des ministres est protégée dans la mesure où leur refus peut porter uniquement sur des actes qui ne sont pas des prestations destinées à la collectivité. Dans les autres cas, la règle suivante s'applique :

Si, d'un point de vue juridique, les actes pastoraux d'une Église reconnue par le droit public sont considérés comme des prestations destinées à la collectivité

Une pomme de discorde nommée *mariage*

(en l'occurrence tous les couples qui souhaitent une cérémonie religieuse de mariage), les ministres qui refusent une telle prestation en raison de l'orientation sexuelle d'un couple sont punissables.

En effet, refuser une prestation destinée à la collectivité ne peut pas se justifier juridiquement simplement en invoquant la liberté de conscience. La législation ne s'intéresse ni aux conflits de conscience ni aux prestations offertes ou non fournies ; elle se concentre uniquement sur le statut de l'inégalité de traitement, qui est punissable dans certains cas.

Pour savoir si le refus d'accorder une prestation relève de la discrimination, il faut avant tout considérer la nature de la prestation dont l'accès est considéré ou soutenu comme inégal. Le statut d'organisme de droit public qui caractérise une Église entraîne-t-il un niveau de contrainte plus élevé pour les actes qu'elle propose que celui des Églises libres ou des associations religieuses ? Les avis des juristes divergent à ce propos. Il faudra des décisions judiciaires pour y apporter une réponse.

11.4 La protection ecclésiale de la liberté de conscience

Du point de vue ecclésio-institutionnel, l'option du mariage religieux pour couples homosexuels ainsi que celle du refus de l'Église sont à considérer sous un jour différent. En Suisse, une Église évangélique réformée est habilitée à s'engager en faveur du « mariage pour tous » et, par analogie, en faveur d'une cérémonie religieuse de mariage pour tous en se référant aux décisions prises lors de l'Assemblée des délégués de novembre 2019. Simultanément, une telle Église a son fondement dans l'Écriture et dans la tradition de la Réforme. Elle n'est par conséquent pas légitimée à intervenir dans la relation que les ministres entretiennent avec la Parole de Dieu ou dans leur examen de conscience en les limitant, en les suspendant ou en affirmant la primauté du droit ecclésial sur ces droits individuels, sous peine de perdre son statut d'Église basée sur la Bible selon la conception évangélique réformée. Ou, pour le dire positivement : il incombe à l'Église de protéger strictement la liberté chrétienne de ses ministres et de ses responsables.

La troisième décision prise par l'Assemblée des délégués en novembre 2019, qui porte sur la protection durable de la liberté de conscience des pasteurs et des pasteurs, vise une réglementation soigneuse des offres de l'Église en matière de cérémonies religieuses de ma-

riage. Pour garantir cette liberté de conscience, il faut éviter que chaque couple marié (civilement) et membre d'une Église nationale pense disposer d'un droit inconditionnel à une cérémonie religieuse de mariage présidée par un ministre. Une telle attente inciterait à penser qu'un acte pastoral de ce type est une prestation destinée à la collectivité (des membres de l'Église), dont le refus constituerait une discrimination. Les règlements ecclésiastiques peuvent prévenir ce type de malentendu chez les couples et ces confusions théologiques dans l'Église en précisant explicitement que le mariage (religieux) pour tous constitue une option proposée par l'Église et que sa mise en pratique nécessite un examen au cas par cas :

Ne pas célébrer le mariage religieux d'un couple de même sexe pour des raisons de conscience n'est pas une discrimination au sens juridique dans la mesure où cette option est prévue par l'Église mais qu'elle n'est pas proposée systématiquement ou garantie par cette Église.

Cette réserve concerne bien entendu toute cérémonie de mariage religieux et plus fondamentalement tout acte effectué au nom de l'Église. Toutefois, l'Église porte une responsabilité particulière face à cette question précise, compte tenu des positions internes divergentes et de l'intérêt de la société pour cette question.

Il faut notamment décrire explicitement et précisément les prestations liées au mariage dans les règlements ecclésiastiques qui renoncent actuellement à définir le mariage, car dans ces cas, l'élargissement de la notion de mariage (« mariage pour tous ») équivaudrait automatiquement à la conception ecclésiale du mariage (ce qui n'était clairement pas le cas lorsque le règlement ecclésial a été introduit).

Les divergences qui subsistent dans l'Église en matière de mariage et de la cérémonie religieuse du mariage attribuent une fonction nouvelle aux dispositions relatives à ces deux aspects dans les règlements ecclésiastiques : il s'agit de l'introduction d'une « liberté matrimoniale », par analogie structurelle à la « liberté de confession » introduite au 19^e siècle. À cette occasion, les textes des confessions de foi de l'Église ancienne n'ont été ni reformulés, ni interdits. Au contraire : on a alors créé un espace pour deux options équivalentes : l'engagement volontaire des ministres par rapport au symbole des apôtres et la renonciation tout aussi volontaire à cet engagement. Dans les Églises qui connaissent cette tradition, une même liberté devrait prévaloir aujourd'hui en termes de célébration religieuse du mariage des couples homosexuels.

Ce faisant, les Églises nationales réaffirment, en ce 21^e siècle, leur non-infaillibilité : elles expriment que la décision de la majorité en faveur de l'ouverture de la célébration religieuse du mariage aux couples homosexuels témoigne de la validité relative de cette position, mais non d'une vérité absolue. De nature empirique, l'Église peut se tromper. Selon le point de vue issu de la Réforme, l'Église n'est pas identique avec le corps du Christ. Par conséquent, l'obéissance au corps du Christ accepte, voire exige la désobéissance à l'Église réellement existante. Cette impulsion a amorcée la Réforme au 16^e siècle. Le principe reste déterminant dans l'Église qui s'est réformée selon la Parole de Dieu et par conséquent, elle ne saurait transformer une position controversée en norme contraignante, en particulier s'il n'existe pas de consensus au sein de cette Église.⁴⁰

En se dotant de la possibilité d'introduire le mariage religieux pour tous, tout en protégeant la liberté de conscience, véritable pilier du ministère évangélique réformé, l'Église donne suite à la demande du législateur sans pour autant toucher au fondement ecclésial des Églises issues de la Réforme. Cette solution confirme d'une part l'identité évangélique réformée en réaffirmant que ce ne sont pas les ministres qui bénissent mais Dieu seul et d'autre part que l'Église ne saurait garantir ce qui ne relève pas de son pouvoir de décision et d'action.

Notes de fin

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

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 par Charlotte Eidenbenz (CE) / Anne Durrer (AD).

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

4 Cf. Dietrich Ritschl, Die Herausforderung von Kirche und Gesellschaft durch medizin-ethische Probleme. Ein Exposé zu einer Landkarte der medizinischen Ethik: le même, *Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze*, Munich, 1986, pp. 213–244 (226).

5 Cf. Dietrich Ritschl, Die Protestanten und das Wort: le même, *Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Sprache geben?*, Münster, 2005, pp. 159–193 (163).

6 Traduction par CE/AD de cet extrait tiré de Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Munich, 1981, p. 167.

7 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, 2015.

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

9 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.

10 Cf. Magdalene L. Frettlöh: Wenn Mann und Frau im Bild Gottes sind ... Über geschlechtsspezifische Gottesbilder, die Gottebenbildlichkeit des Menschen und das Bilderverbot, *Wuppertal* 2002, p. 28 s.

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

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

13 Heinrich Bullinger: Der christliche Ehestand, dans: le même : *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, pp. 417–575 (472), traduction d'André Caruzzo. Pour comprendre la conception du mariage de Bullinger voir : Frank Mathwig, *Wie viel Segen für welche Ehen? Die aktuelle Ehediskussion in der Schweiz aus reformiert-kirchlicher Sicht: ThZ* 75/2019, pp. 210–239.

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

15 Bullinger, *Ehestand* (note 13), p. 511.

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

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

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

19 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 en Europe.

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

21 Mann, dans le texte allemand.

22 Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Zurich, 1978, p. 344, traduction AD.

23 Cf. Alfred de Quervain, *Ehe und Haus*, *EthikII/2*, Zollikon-Zurich, 1953, pp. 56-71.

24 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.

25 FEPS, *Procédure de consultation* (note 24, p. 7 en gras dans la version originale).

26 Traduction par CE 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.

27 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.

28 FEPS, *Couples du même sexe* (voir note 27), p. 30, 37.

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

30 FEPS, *Couples* (voir note 27), p. 31.

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

32 Traduction par CE 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.

33 Cf. également ITE, Ehe [Mariage], (voir note 19), cp. 4, Ehe und Partnerschaft in kirchlicher Begleitung [Le mariage et le partenariat dans le cadre de l'accompagnement ecclésial].

34 Traduction par CE de cet extrait rédigé en allemand tiré de Bullinger : Ehestand [État marital] (voir note 13), p. 437.

35 Traduction par CE de cet extrait rédigé en allemand, tiré de Bullinger : Ehestand [État marital] (voir note 13), p. 511.

36 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.

37 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.

38 Cf. l'interprétation alternative de « l'identité de l'homme nouveau » dans : ITE, Mariage et partenariat (voir note 19), § 2:2. « Identité et sexualité sous le signe de la « nouvelle création » ».

39 Klaus Berger, Ehe und Himmelreich. Frau und Mann im Urchristentum, Freiburg/Br. 2019, p. 178, traduction par Irène Minder-Jeanneret.

40 Cf. Renate Penssel, Kirchenrechtliche Leitlinien für kirchenleitendes Handeln, dessen Übereinstimmung mit Schrift und Bekenntnis in Frage steht, in: Theologische Beiträge 50 (2019), les pp. 169–182, et plus particulièrement les pp. 176–180. Une divergence ne rend pas impossible un acte dirigeant de l'Église, mais un tel acte est limité par le fait « qu'il n'a pas un caractère contraignant au sens du droit ecclésial » (p. 176). Une telle conception du droit, qui est très répandue, est à la base du cas de conscience tel qu'il est défini juridiquement dans les Églises nationales (p. 177).