

# statuts des textes bibliques et théologies du couple

---

*Les textes sur lesquels s'appuient les discours chrétiens sur le mariage sont très souvent choisis, parmi tous ceux que la Bible nous offre, en fonction de leur possibilité de se compléter mutuellement, d'une part, de leur capacité à rendre compte du modèle qui s'est imposé dans la chrétienté occidentale, d'autre part. Les voix différentes étant passées sous silence ou disqualifiées, la question se pose de leur raison d'être dans une authentique théologie du mariage. Dans la mesure où cette méthode ne permet pas la critique des modalités traditionnelles du mariage, elle empêche tout dialogue avec les situations nouvelles. On étudiera ici le fameux passage de l'épître aux Ephésiens (5, 21-33) en se situant dans une autre problématique : sa place et son interprétation courante sont-elles justifiées ? Quel pourrait être le statut des autres lieux scripturaires par rapport à celui-ci ? La démarche tend ainsi vers une lecture qui conserve aux textes leur fonction critique face à toutes les formes de conjugalité. Elle voudrait finalement poser quelques jalons pour un bon usage des parénèses néotestamentaires : le couple humain est-il un lieu théologique ou un lieu éthique ?*

---

La Bible nous parle du couple humain de bien des manières : récits qui mettent en scène les difficultés, les échecs ou les réussites de la relation entre l'homme et la femme, textes législatifs qui réglementent cette relation, textes à dominante symbolique par leur usage de la parabole ou de la métaphore..., sans oublier les récits de création. Cette diversité, tant dans la forme que dans le contenu, entraîne un certain nombre de questions. Tout essai de dire quoi que ce soit sur le couple en relation avec les livres bibliques ne peut éviter de répondre au moins à celles-ci :

- chacun de ces types d'écriture a-t-il une fonction particulière ?
- comment tous ces textes se situent-ils les uns par rapport aux autres ?
- manifestent-ils entre eux une cohérence qui permette un discours chrétien sur le couple ? Si oui, comment ?

## textes bibliques et théologies bibliques du mariage

Depuis le développement des sciences bibliques, la manière la plus classique de prendre ces questions en compte est celle des vocabulaires ou dictionnaires bibliques qui, au terme d'une enquête sur les textes, esquissent ou quelquefois même proposent une doctrine biblique du mariage. Bon nombre de documents ecclésiastiques catholiques ou protestants s'appuient — ou s'appuyaient jusqu'à un passé très récent — sur une recherche de ce genre. Le principe unificateur est christologique : c'est l'enseignement ou la figure du Christ qui confère aux textes leurs valeurs respectives. Dans le domaine qui nous concerne, ceux-ci sont le plus souvent relus en fonction de leur capacité ou de leur incapacité à promouvoir le mariage monogame, fidèle et indissoluble, dont on lit l'exigence dans un certain nombre d'enseignements du Nouveau Testament, en conformité avec la volonté première de Dieu décrite en Gn 1 et 2.

Prenons un exemple. L'article « Mariage » du *Vocabulaire biblique* publié en 1954 est construit en trois parties introduites ainsi : « *La doctrine biblique du mariage est intimement liée au déroulement de l'histoire du salut. Pour le mariage, cette histoire a trois chapitres essentiels : le temps paradisiaque, le temps de l'ancienne et celui de la nouvelle alliance* »<sup>1</sup>. Le temps paradisiaque est celui que décrit Gn 1 et 2 et dont Mt 19, 5 sv. et parallèles proposent la restauration. Le temps de l'ancienne alliance est marqué par le péché et la mort, avec des réglementations tenant compte de « *la dureté du cœur* » (Mt 19, 8 : là encore le Nouveau Testament interprète l'Ancien !). On peut néanmoins lire une évolution en forme de progrès dans les livres vétérotestamentaires, qui s'exprime en particulier dans la symbolique conjugale utilisée par les prophètes pour parler de la relation entre Dieu et le peuple d'Israël. Ainsi « *le mariage humain, reflet ou écho de l'amour de Dieu pour Israël, allait pouvoir retrouver la perspective édénique : c'est ce qu'on trouvera sous la nouvelle alliance* » (p. 167). Le temps de la nouvelle alliance est défini essentiellement à l'aide des écrits pauliniens. Toutes les caractéristiques du mariage chrétien énumérées sous le titre « *Le mariage est un grand mystère en ce sens qu'il doit refléter l'union entre Jésus-Christ et son Eglise (Ep 5, 22-23)* » (p. 167) dépendent massivement du passage de l'*épître aux Ephésiens* cité dans ce titre. Les autres vocabulaires ou dictionnaires bibliques que nous avons consultés présentent des caractéristiques semblables : même trai-

1. *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1954, pp. 165-168. L'article est signé par J.-J. von ALLMEN.

tement général de l'Ancien Testament, même importance déterminante accordée à Gn 1 et 2, Ep 5, 22 sv., et en général aussi à ce qu'on pense être un enseignement de Jésus sur le mariage en Mt 5, 32 ; 19, 1-9 et parallèles<sup>2</sup>.

## I

### épître aux éphésiens 5, 21-33

A cause de tout ce qui vient d'être dit, nous avons choisi d'approfondir la problématique à partir de l'étude d'Ep 5, 21 sv., en nous demandant si la place accordée à ce passage est justifiée, et quel peut être le statut des autres textes par rapport à celui-là.

#### la crainte du christ et les rapports entre forts et faibles

La péricope 5, (21) 22 à 6, 9 constitue ce qu'on appelle traditionnellement la « parénèse familiale » de la *lettre aux Ephésiens*. Dans certaines versions, ces versets sont présentés comme une seule péricope sous un même titre ; dans d'autres, ils sont découpés en deux parties : 5, (21) 22 à 33 et 6, 1 à 9. En outre, il y a hésitation sur le début du développement qui part soit du v. 21, soit du v. 22<sup>3</sup>. Cette hésitation provient du fait qu'une seule phrase grecque court du v. 18 au v. 24 : « (18)... *soyez remplis du Saint Esprit* (19) *disant ensemble des psaumes...* (20) *rendant grâce en tout temps...* (21) *vous soumettant les uns aux autres dans la crainte du Christ,* (22) *les femmes à leurs propres maris comme au Seigneur...* ». Le v. 21, on le voit, est un verset charnière entre deux unités de discours. La soumission les uns aux autres caractérise l'esprit qui anime la vie communautaire, elle est en même temps le principe qui devrait régir les relations entre les faibles et les forts dans la maison chrétienne du I<sup>er</sup> siècle. La crainte du Christ redéfinit ces relations à l'intérieur du schéma sociologique de l'époque (cf. 5, 22 ; 6, 1 et 5). Le v. 21 fonctionne comme un quasi-titre de la parénèse familiale.

2. Ceux que nous avons consultés ont été publiés entre 1960 et 1984. Cf. également P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris, Ed. du Cerf, 1969.  
3. Ainsi la Bible Segond et, plus récemment, sa version révisée, la Bible à la Colombe (1978).

## christiane dieterlé

A l'intérieur de cette parénèse, le développement sur la relation conjugale présente deux particularités :

1. A l'inverse des autres développements où l'exhortation à l'adresse des faibles sociologiquement est la plus longue (6,1-3 : enfants ; 6,4 : parents — 6,5-8 : esclaves ; 6,9 : maîtres), le texte est déséquilibré ici du côté des maris. A première vue, les v. 22 à 24 s'adressent aux femmes, les v. 25 à 29 aux maris, le v. 33 conclut.

2. La référence à la relation du Christ avec l'Eglise ponctue le texte : « *comme le Christ est le chef de l'Eglise* » (23) ; « *comme le Christ a aimé l'Eglise* » (25) ; « *comme le Christ fait pour son Eglise* » (29) ; « *il (ce mystère) concerne le Christ et l'Eglise* » (32). Les v. 30 à 32 posent un problème : parlent-ils d'abord de la relation conjugale ou d'abord de la relation entre le Christ et l'Eglise ?

Ces deux particularités expliquent que notre passage soit cité en général pour lui-même, hors de son contexte. Mais la manière de le citer, le plus souvent à partir du v. 22, est symptomatique : l'exclusion du v. 21 signifie qu'on ne tient compte ni du corpus constitué par la *lettre aux Ephésiens* dans son entier, ni de l'ensemble « parénèse familiale » auquel il appartient<sup>4</sup>.

### la soumission des femmes et la chefferie du christ (v. 22-24)

Ces trois versets établissent un rapport entre la soumission de la femme à son mari et la soumission de l'Eglise au Christ. Ils nous indiquent ainsi qu'il y a quelque part une analogie entre la relation conjugale et la relation entre le Christ et l'Eglise (cf. le parallélisme entre 23a et 23b). L'analogie s'appuie sur une comparaison entre les positions respectives du mari et du Christ, tous deux chefs ou têtes (le terme grec *képhalè* signifie les deux, comme notre vieux français). Mais il est dit du Christ quelque chose de plus que du mari : il est défini comme le sauveur de l'Eglise (son corps). Est-ce à dire qu'il exerce sa chefferie en étant sauveur ? Et dans ce cas, comment le v. 23 justifie-t-il ce qui est dit au v. 22 ? Les femmes sont-elles exhortées à être soumises parce que le mari est le chef ? Ou les femmes peuvent-elles être soumises parce que — dans la crainte du

4. Ce dernier oubli influencera le discours tenu sur les « natures » de l'homme et de la femme, qu'on définit quelquefois par ce texte, alors que le lien avec 6, 5-9 forcerait à comprendre cette parénèse en relation avec l'organisation sociologique de l'époque.

Seigneur — le mari est chef (seulement) à la manière du Christ ? Dans le texte original, le verbe « être soumis » n'est pas employé explicitement à propos de la femme, mais seulement à propos de l'Eglise, formée de gens soumis les uns aux autres (v. 21) et elle-même soumise au Christ (v. 24). Quelle relation y a-t-il entre la soumission de l'Eglise et la soumission de la femme ? L'une est-elle un exemple pour l'autre ? Le rapport entre l'Eglise et la femme, d'une part, le Christ et le mari, de l'autre, est-il de nature allégorique : le mari représenterait le Christ et la femme l'Eglise ? Il nous faut interroger le texte plus loin pour répondre à ces questions.

### **l'idylle du christ et de l'église (v. 25-29)**

Aux maris, il est demandé d'aimer leurs femmes (v. 25 : seul impératif du texte) comme le Christ *a aimé* l'Eglise et *s'est livré* pour elle. De nouveau, dans la correspondance établie, il y a un déséquilibre au profit du Christ : les verbes qui le concernent renvoient à des actions temporellement définies. Le v. 25 nous éclaire sur le sens des derniers mots du v. 23 (le Christ sauve l'Eglise dans cet amour, don de sa propre personne) ; il en éclaire du même coup le début : on ne peut pas demander aux maris de reproduire l'action historique du Christ mourant sur la Croix ; ils ne sont pas les sauveurs de leurs femmes ! Le Christ est chef d'une manière unique que chantent les v. 26 et 27. Le langage théologique de la fin du v. 25 se prolonge dans des termes religieux comme « rendre sainte », « purifier », qui peuvent prendre un autre sens si on les applique aux relations de l'homme et de la femme, plus précisément du fiancé et de la fiancée. Ces termes sont évocateurs de deux réalités : sanctifier peut vouloir dire aussi se réserver une jeune fille, la purification peut renvoyer aux ablutions de la fiancée avant sa présentation au fiancé. Sur ce second registre, le Christ joue plusieurs rôles : cadeau de fiançailles (v. 25 fin), ami de noces (v. 27) et futur époux. L'orientation eschatologique du morceau est à souligner<sup>5</sup>. Cependant l'amour du Christ pour l'Eglise sert d'image, non point pour parler des fiançailles, mais bien de la relation conjugale (cf. v. 21). Il ne faut pas chercher à quoi peut correspondre dans le mariage chacun des éléments des v. 26 et 27, mais sur quoi porte la pointe du jeu métaphorique qui s'y déploie. C'est l'amour du Christ (le

5. Les v. 26 et 27 sont tous deux introduits par des conjonctions finales, mais alors que le v. 26 renvoie à une action passée (le baptême), le v. 27 oriente l'ensemble vers une réalité à venir (l'Eglise sans tache ni ride).

fiancé) pour l'Eglise (la fiancée) qui s'applique à l'autre réalité qu'est le mariage<sup>6</sup>.

Qu'il faille abandonner la piste allégorisante est encore marqué par la manière dont la symbolique du corps amorcée au v. 23 (fin) est reprise aux v. 28 et 29. Pour s'adresser aux maris, l'auteur n'emploie plus l'image de la tête (derrière les « chefs » du v. 23), mais uniquement celle du corps. Il ne dira plus que le mari est la tête, laissant supposer que la femme est le corps (comme l'Eglise est le corps du Christ). Il insinue au contraire que le mari et la femme sont un seul corps (28 : « *comme son propre corps* », « (il) *s'aime lui-même* » ; 29 : « *sa propre chair* »), préparant ainsi le « *une seule chair* » du v. 31.

Enfin, la parénèse aux maris est entièrement ordonnée à la relation du Christ avec l'Eglise, comme le montre l'inclusion formée par les finales du v. 25 (« *comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle* ») et du v. 29 (« *comme le Christ le fait pour son Eglise* »).

### **l'idylle de l'homme et de la femme (v. 30-32)**

Dans les v. 24-29, l'idylle du Christ et de l'Eglise était enchâssée entre les éléments parénétiqes concernant la relation conjugale vue du côté des maris (v. 25, 28, 29). Nous avons ensuite la structure inverse : le récit de l'homme quittant son père et sa mère est enchâssé entre deux références à l'union du Christ et de l'Eglise (v. 30, 32). Le v. 31 reprend Gn 2,24, intégré dans le texte sans être présenté comme une citation. Il est utilisé un peu comme le rappel d'une vérité générale admise par les destinataires de l'épître : le couple est l'union de deux êtres qui ont quitté leurs attaches anciennes (père et mère) pour constituer une relation nouvelle qui leur est propre. Cette réalité de l'union conjugale devient une image de l'union du Christ et de l'Eglise, alors qu'aux v. 26 et 27, c'était l'inverse. Le « *c'est pourquoi* » introductif du v. 31 est à comprendre dans le contexte du passage entier : parce que le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle, une union aussi intime que celle du mari et de la femme peut servir à décrire l'union du Christ et de l'Eglise. L'auteur se permet (« *je déclare* » : v. 32) d'interpréter ainsi Gn 2,24. La pointe de la métaphore est dans la force du lien (« *ne sommes-nous pas les membres de son corps ?* »). Le mystère réside dans l'analogie entre les deux types d'union :

6. Toute cette partie doit beaucoup à D. von ALLMEN *La famille de Dieu : la symbolique familiale dans le paulinisme* (Orbis biblicus et orientalis 41), Friebourg, Ed. universitaires, 1981.

il est grand en ce sens qu'il est remarquable. *L'épître aux Ephésiens* parle ailleurs de mystères analogues : nous y reviendrons.

Le v. 32 concluait d'une certaine manière tout ce qui concerne l'union du Christ et de l'Eglise. Le v. 33 conclut la parénèse conjugale. L'union entre les conjoints n'est pas fusionnelle. Aimer pour le mari, respecter pour la femme, étaient sans doute les seules manières possibles d'indiquer à la fois la différence et la reconnaissance réciproque des conjoints dans un contexte sociologique donné.

## II

### comment se construit une théologie du couple

L'analyse d'Ep 5, 21 sv. permet d'y déceler un jeu métaphorique, mais aussi un jeu intertextuel. Markus Barth repère dans ce passage trois groupes de matériaux traditionnels : un hymne christologique sans doute d'origine judéo-chrétienne (v. 25-27), des fragments de dire proverbiaux d'origine juive ou païenne (v. 28-29), une citation poétique tirée de Gn 2, mais présentée comme une vérité générale (v. 31)<sup>7</sup>. L'auteur de l'épître établit ainsi une relation entre la foi en Christ de ses lecteurs, leur expérience quotidienne et leur connaissance des Ecritures. L'emploi complémentaire de ces trois supports est important pour notre propos.

### Intertextualité et métaphore

Si l'intertextualité forme le tissu du texte qui sert massivement à formuler une théologie du mariage, cela pose une question fondamentale au type d'usage qui en est fait. L'écriture, notons-le, est présente plus largement que par Gn 2,24. Le jeu métaphorique reprend, en effet, une symbolique connue et largement utilisée dans l'Ancien Testament. Intertextualité et métaphore sont liées. On le sait, Osée, Jérémie, Ezéchiel, sans parler d'Amos et d'Isaïe, décrivent les relations de Dieu et d'Israël, tantôt sous la forme des crises ou des échecs de l'amour humain, tantôt sous la forme des fiançailles et des recommencements<sup>8</sup>. Les prophètes se situent le plus souvent au moment de la crise pour en appeler à l'époque idyllique des débuts de l'amour ou annoncer en termes eschatologiques

7. M. BARTH, *Ephesians 4-6* (The Anchor Bible 34 A), Garden City, N.Y., Doubleday, 1974, p. 653.

8. Voir en particulier Os 2 ; Jr 28, 13 ; 31, 3-20 ; Ez 16 ; Am 5, 2 ; Es 54, 4...

## christiane dieterlé

la restauration de celui-ci. Il faudrait, bien sûr, reprendre les textes un à un, mais, sans préjuger des ouvertures de chacun d'entre eux, on peut dire que les figures du manque (adultère, prostitution, mort de l'épouse...) attestent à la fois de la vulnérabilité et de la force de l'amour de Dieu, qui aime comme aucun homme ne le ferait.

Par rapport à ces passages, le nôtre opère un renversement : l'union du Christ et de l'Eglise sert d'image à l'amour humain et non le contraire. Ce retournement, mal interprété, peut entraîner une lecture triomphaliste : si l'homme doit aimer comme Christ, c'est qu'il en est capable. Or les textes bibliques, par ailleurs, savent combien l'amour humain peut être lieu d'errements et de perturbations. Le corpus paulinien lui-même en témoigne dans le seul autre passage où il utilise explicitement la symbolique conjugale, celui de 1 Co 11,1-4. Paul est ici l'ami de noces, la fiancée est la communauté de Corinthe tentée par l'infidélité. Le combat de Paul se situe dans la tension entre une réalité quotidienne difficile et l'horizon eschatologique (les Corinthiens sont destinés à un époux unique). En Ep 5,21 sv., l'eschatologie n'est pas seulement à l'horizon, elle est déjà présente dans ce qu'elle rend possible.

### la célébration du possible

Nous l'avons vu, le jeu métaphorique de ce texte a deux pointes : celle de l'amour qui marque la relation du Christ et de l'Eglise, celle du lien étroit de l'homme et de la femme dans la relation conjugale. Chacune des deux unions en cause devient tour à tour image de l'autre<sup>9</sup>. Le propre de la métaphore n'est pas de définir ou de figer, mais de « faire voir », de transformer le regard porté sur la réalité pour pouvoir imaginer de la concevoir autrement, ce que P. Ricœur appelle un « événement de prédication impertinente »<sup>10</sup>. Réduite à elle-même, la désignation de Dieu ou du Christ comme époux, du peuple ou de l'Eglise comme épouse, est de nature allégorique. Mais, à partir de l'allégorie, certains textes de l'Ancien Testament développent un jeu métaphorique basé sur les réalités de la vie conjugale pour montrer combien Dieu est un époux unique en son genre. De même, à partir d'un schéma comparatif (comme... comme : v. 24 et 25), on nous dit ici que — pour qui craint le Christ — la seule manière d'être chef est d'aimer du type d'amour que le Christ porte à son

9. Cf. D. von ALLMEN, *op. cit.*, p. 256.

10. P. RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, 1975, cité par D. von ALLMEN, *op. cit.*, p. 20.

Eglise. Non pas que le mari puisse être un petit Christ (il ne sauve pas !), mais, à cause du Christ, il n'est pas enfermé dans le modèle sociologique de son temps. La métaphore l'ouvre au possible, à l'imagination de l'amour. A notre avis, ce texte ne dit pas que « *le mariage doit refléter l'union entre Jésus-Christ et l'Eglise* » (comme le prétend le *Vocabulaire biblique* cité au début), il affirme qu'en Christ, le pouvoir devient un « devoir aimer »<sup>11</sup>. Dans un modèle de « couple-compagnonnage », tel qu'il a tendance à prévaloir dans les sociétés démocratiques contemporaines, l'exhortation peut s'adresser aux deux conjoints (et le cas échéant, plus à la femme qu'à l'homme, cf. ce que produit parfois un féminisme simpliste !).

Cette parénèse, on l'a vu, dépend de l'eschatologie, c'est dire que, par là aussi, elle est ordonnée au possible. Cette dominante est cohérente avec l'*épître aux Ephésiens* qui, toute entière, célèbre le possible sous la forme du projet d'amour de Dieu pour le monde, que le Christ est venu manifester, que la prédication apostolique révèle et dont la réalisation peut se vivre dans l'Eglise (cf. l'hymne de 1,3-23). Le « mystère » dont il y est question à plusieurs reprises se réfère à cet Evangile-là (Ep 1,9 ; 3,3-4,9 ; 6,19).

### quand le possible devient l'exigé

« *La fidélité du Christ pour son Eglise devient en quelque sorte normative pour la vie conjugale des chrétiens : dans le Seigneur les époux chrétiens sont portés par la fidélité même du Christ qui rend la leur possible et, partant, exigée* », écrit V. Boulanger, après avoir cité Ep 5,31 qu'il interprète comme une exigence de fidélité<sup>12</sup>. Plus loin, en commentaire à Jn 2,1-12, il ajoute : « *La fragile fidélité humaine, dans le Christ, devient capable d'éternité* ». A partir de là, il reprend le Décalogue tel qu'il a été popularisé au Moyen Age et signale les interdictions de l'adultère et du divorce formulées par l'institution ecclésiastique et rappelées par le concile Vatican II. Ce schéma se retrouve dans beaucoup de discours doctrinaux sur le mariage chrétien, soit qu'on parte d'Ep 5,21 sv., soit qu'on y aboutisse. Ce mariage serait d'une nature particulière, indiquée

11. S'adressant aux maris. Du côté des femmes, l'obligation est plus ténue : litt. « *et la femme de sorte qu'elle respecte son mari* » (v. 33), c'est-à-dire « qu'elle puisse respecter son mari ».

12. V. BOULANGER, *Convergences bibliques* (extrait de *Mariage : rêve-réalité. Essai théologique*), texte cité en annexe à L. PANIER, « La citation biblique dans le discours didactique », dans *Ecriture et pratique chrétienne* (Lectio Divina 96), Paris, Ed. du Cerf, 1978, p. 155.

## christiane dieterlé

ou non par le sacrement de l'Eglise (suivant que l'on est catholique ou protestant), entraînant les règles de monogamie, de fidélité et d'indissolubilité. Ep 5,21 sv. sert à en définir la nature, l'enseignement de Jésus (et de Paul dans d'autres épîtres) à en établir les normes. La transgression de ces dernières va jusqu'à compromettre le salut pour un certain nombre d'auteurs<sup>13</sup>.

Ce type d'interprétation fait appel aux textes évangéliques comme Mt 5,32 et parallèles, en les citant hors de leur contexte, d'une façon qui aplatit les versets les uns sur les autres, sans en chercher la ou les pointes polémiques. On lit alors Mt 5,32 uniquement comme une interdiction du divorce, ce qui revient à en retrécir le sens : Mt 5,27 à 32 montre comment l'homme pervertit la loi pour légaliser un certain nombre de comportements qui en nient le sens. Une bonne actualisation de ce passage pourrait être de dire à l'égard de certains mariages, extérieurement conformes au modèle décrit ci-dessus : « Vous interdisez le divorce, et pourtant, en ne partageant que vos factures d'électricité ou de téléphone, vous vivez en divorcés ». Au lieu de cela, le v. 32, étant isolé de l'ensemble (5,21-48), reçoit un statut particulier qui ne tient pas compte de cet ensemble et diffère du statut accordé aux v. 22, 34, 39 et 44 (« *Et moi, je vous dis...* »)<sup>14</sup>.

Mc 10,11-12 est traité de la même manière, alors que, dans l'ensemble constitué par Mc 8-10, tous les domaines de la vie sont appelés à la conversion. Dans les évangiles, les disciples de Jésus sont appelés à la perfection et/ou à la suivance de leur Maître, selon l'accent propre à chacun. Ils le sont en ce qui concerne le pouvoir, l'avoir, les relations humaines... parmi lesquelles la relation conjugale. Dans tous ces domaines, le salut n'est pas acquis par la réussite de l'obéissance, mais par le péché pardonné. Seule l'ouverture au possible appelle le pardon et permet les recommencements. S'il y a exigence, elle est d'adhérer et de croire au possible.

13. Le mariage appartient alors non plus à l'ordre de la création mais à celui de la rédemption. Cf. J.-J. von ALLMEN, *Maris et femmes d'après Saint Paul* (Cahier théologique 29), Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1951, en particulier p. 46 ; cf. aussi P. GRELOT, *op. cit.*, p. 80 par exemple.

14. Cf. C. DIETERLÉ, « Note biblique sur la relation conjugale », dans *Couples d'aujourd'hui. Réflexion protestante*, Paris, Ed. Les Bergers et les Mages, 1983.

### le couple humain : lieu théologique ou lieu éthique ?

En chargeant le couple de refléter une réalité d'ordre divin, on le constitue en lieu théologique. Les textes bibliques sont alors rassemblés dans la mesure où ils se ressemblent : Ep 5, 21 sv. et la loi édictée par Jésus en Mt 5, 32 et parallèles (compris comme complémentaires !), ou encore la théologie du couple comme image de Dieu lue en Gn 1 et renforcée par les citations de Gn 1 et 2 dans le Nouveau Testament. Les passages de l'Ancien Testament mettant en œuvre la symbolique conjugale sont, pour leur part, lus à partir d'une théologie de l'alliance : le couple devient type de l'alliance de Dieu avec Israël ou son reflet, si bien que les deux Testaments se rejoignent sans problème. Cette reproduction du même conduit à nier la personnalité de chacun des textes et le dialogue qu'ils pourraient établir entre eux. Elle ignore également l'importance des contextes littéraires et sociologiques. Elle exclut le dialogue avec l'extérieur du livre, les sciences humaines en particulier (anthropologie, psychanalyse...). Le théologique étouffe l'éthique. Cette survalorisation théologique aboutit à renforcer « la surcharge du couple » que plusieurs facteurs de la vie moderne ont produite<sup>15</sup>. Les refus du modèle du « mariage pour le meilleur et pour le pire » dans certaines couches des jeunes générations proviennent peut-être en partie de là. Se place-t-on en dehors du dialogue avec les écrits bibliques lorsqu'on ne prend pas pour acquis ce qui est à construire au jour le jour et lorsqu'on ne préjuge pas de la réussite, même si on la souhaite ?

### pour conserver aux textes leur fonction critique

La diversité des lieux scripturaires qui prennent en compte de près ou de loin la relation de l'homme et de la femme dans le couple est bien plus grande que ce que nous avons pu suggérer ici. Dans une lecture libre de présupposés dogmatiques et par conséquent non unifiante, tous les textes fournissent un apport particulier selon leur genre. Les textes de lois des codes du *Deutéronome* et du *Lévitique* ont la fonction de rappeler que toute société ne peut vivre qu'en posant des limites pour contenir les risques d'irruption du désordre et de la mort. Ces lois sont relatives à des temps et à des lieux donnés. La réinterprétation par Jésus des lois de l'Ancien Testament, telles que le judaïsme du I<sup>er</sup> siècle les comprenait (cf. Mt 5, 21-48 ; 19, 1-12), nous indique qu'elles ne définissent pas pour le disciple du Christ un champ du permis. La vie du disciple ne se carac-

15. Cf. J. POHIER, « La théologie du couple : promotion et/ou surcharge », *Approches* 17, 1<sup>er</sup> trimestre 1978, pp. 49-70.

térise pas par le permis et le défendu, mais par la référence à la volonté et à l'amour de Dieu.

Ainsi les textes se parlent les uns aux autres. Les écrits de sagesse (proverbes, discours sapientiaux) font, pour leur part, une place à la faculté de l'être humain de peser et de soupeser les avantages et les inconvénients de ses choix. Dans les récits (amours coupables et/ou tragiques, amours réussies de l'Ancien Testament, difficultés des communautés pauliniennes à évaluer l'impact de la nouveauté évangélique...), nous ne trouvons pas des réponses à nos questions, mais nous découvrons que des questions analogues aux nôtres sont posées dans la Bible. Enfin la poésie, les hymnes célèbrent l'amour de Dieu ou l'amour humain<sup>16</sup>. Lorsque nous oublions l'un de ces types de texte ou lorsque nous lui enlevons sa voix propre, nous transformons la Bible en un livre de dogmes, de règles ou de recettes, au lieu d'y trouver les références de notre identité. Souvent nous cherchons ainsi à nous dispenser de la responsabilité et du risque.

Dans le concert des textes, celui d'Ep 5, 21 sv. a le rôle de célébrer l'amour du Christ pour l'Eglise et d'offrir à l'amour humain un horizon du possible. Parce que Dieu est hors de notre réalité, la symbolique et, tout spécialement, l'emploi de métaphores conviennent parfaitement bien au langage théologique. Le jeu métaphorique qui se déploie en ce texte entraîne parfois à le dogmatiser. Or, il faut se rappeler que la théologie est là au service de la célébration de l'œuvre du Christ, célébration elle-même orientée par l'eschatologie. En donnant sens aux moments successifs du temps, l'eschatologie délivre du totalitarisme qui fige certains de ces moments en éternité (par exemple, le moment de l'engagement du couple ou celui de l'échec). Par ailleurs, la parénèse de ce passage reste une parénèse sans confusion possible, c'est-à-dire que sa visée est l'exhortation et non la définition dogmatique de l'union conjugale. Que théologie et parénèse s'entremêlent dans le déroulement de la péripécie nous incite à chercher comment nous pouvons lier nos réalités à notre référence au Dieu de Jésus-Christ. Cette recherche est la condition pour conserver aux textes bibliques leur fonction critique, car ils ont quelque chose à dire à toutes les formes du couple humain, que ce soit celle du mariage d'hier, celles, plus diverses, des conjugalités contemporaines, ou celle du modèle qui prévaudra demain (si un modèle prévaut) et que nous ne connaissons pas encore.

**christiane dieterlé**

16. Cf. le chant de la vigne, le chant du fiancé (Es 5, 1-7 ; 62 et Ep 5, 26-28) et le **Cantique des cantiques**.