

LE MARIAGE : UNE VOCATION

Rappelons dans quelles conditions le Synode est appelé à mener une réflexion sur le mariage¹ ; dans l'introduction au questionnaire rédigé par les Quatre Eglises (Confession d'Augsbourg, Evangélique Luthérienne de France, Réformée de France, Réformée d'Alsace et de Lorraine), relevons ceci :

« La façon dont est vécu le mariage varie considérablement avec l'évolution de la société, de la psychologie, de la science et des mœurs. Si le but du mariage demeure aussi bien la relation vivante entre les deux conjoints, que la procréation des enfants, il n'en est pas moins vrai que nous vivons dans ces domaines de profonds et rapides changements.

Partout se développent aujourd'hui des groupes de réflexion, de consultation et d'entraide ; comme chrétiens, en effet, nous ne saurions recevoir l'héritage du passé ou nous aventurer vers des perspectives d'avenir, sans chercher à savoir comment la Parole de Dieu éclaire la réalité ».

Le motif premier de notre étude est donc de confronter la Parole de Dieu sur le mariage à l'évolution de la société et des mœurs ; nous reviendrons sur ce motif.

Mais nous ne pouvons oublier que notre étude se poursuit dans un contexte œcuménique : à la suite des vœux du Concile, l'Eglise catholique romaine s'interroge sur la validité des mariages contractés par un catholique au sein de nos Eglises ; ceci donne à notre réflexion un caractère d'urgence ; il ne s'agit pas d'un débat académique, il peut avoir des consé-

1. Rapport présenté au Synode de la XII^e circonscription de l'Eglise Réformée de France (Villefranche-sur-Saône, 11-13 novembre 1966).

quences pratiques. Cependant il ne faudrait pas, à cause de ce contexte, infléchir nos conclusions en tenant compte de la doctrine catholique actuelle ; certes nous devons écouter les questions que cette Eglise nous pose, mais ce contexte ne doit pas peser de manière indue sur notre disponibilité à l'écoute de la Parole de Dieu. Si la réflexion synodale permet au dialogue œcuménique d'avancer, que ce soit comme par surcroît.

Nous avons déjà exposé ailleurs² quelques problèmes relatifs au mariage ; nous n'en reprendrons ici que ce qui a trait au motif de notre travail synodal :

« Nous vivons à une époque où tout est remis en question : les mentalités changent, les valeurs qui paraissaient fermement établies dans le monde occidental sont dépréciées ou même rejetées ; l'accélération de l'histoire englobe tous les aspects de notre vie ; on a pu dire que nous vivons une mutation de la civilisation. Ceci est vrai du mariage, de la sexualité, de l'amour. Certes ces réalités humaines sont et seront de tous les temps, mais la manière de les aborder, le sens que nous leur donnons et, en conséquence, les formes qu'elles revêtent se modifient sous nos yeux. Il est donc nécessaire que nous réfléchissions à nouveau aux problèmes qu'elles nous posent et qu'elles posent en particulier aux jeunes qui entrent ou vont entrer dans la vie conjugale.

Longtemps, le mariage a été regardé essentiellement comme une institution ; les valeurs sociales fondamentales étaient l'ordre, l'autorité ; or le couple, confondu d'ailleurs avec la famille, était avant tout une cellule sociale ; dès lors, le mariage reposait sur un contrat passé entre les époux, sur des engagements mutuels, garantis par la Société et par l'Eglise. Cette conception, battue en brèche dans les sociétés modernes, a complètement craqué aujourd'hui ; le lien juridique et sacré du mariage n'est plus inviolable depuis des décennies : la loi sur le divorce a montré l'abandon de ce point de vue dans la société moderne et les mœurs actuelles débordent largement cette loi. Mais nous n'avons pas remplacé cette conception du mariage par une autre conception qui soit acceptée par tous ; dès lors, pour beaucoup de nos contemporains et de membres de nos Eglises, le mariage est devenu une énigme.

2. *L'illustré protestant*, juillet-août et septembre 1966.

Reconnaissons que la disparition des conceptions anciennes a permis de détruire les interdits, les tabous qui entouraient la sexualité d'un halo de mystère et de honte. Les questions sexuelles sont maintenant ouvertement examinées, scientifiquement étudiées ; on ressent de plus en plus fortement le besoin d'une éducation sexuelle dès l'enfance ; la sexualité est démythifiée.

Au sein de ce courant d'idées neuves, comment les Églises chrétiennes réagissent-elles ?... Certes, elles opposent souvent une résistance à ces perspectives nouvelles ; elles maintiennent une attitude théologique fondée sur l'autorité de Dieu, sur ses commandements ; elles affirment que le mariage est une institution conforme aux ordres du Créateur. Cependant ces affirmations classiques s'avèrent insuffisantes à résoudre les problèmes de notre temps ».

Nous sommes donc invités à lire l'Écriture Sainte d'une manière nouvelle ; certes, les textes fondamentaux de la pensée d'Israël (*Gen.*, 1 - 2, 3 et 2, 4 - 3, 24) restent d'une actualité saisissante, mais celle-ci n'apparaît qu'en les arrachant à une lecture historiciste, qui leur attribuerait comme sens profond une sacralisation de l'institution du mariage ; or ce qui est au cœur de la pensée biblique, ce ne sont pas des institutions sacrées, mais les problèmes de *relation* : de l'humanité avec Dieu, des hommes entre eux, des hommes avec l'univers ; et ceci est vrai tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Or, la foi en un Dieu créateur éclaire la relation de l'homme avec Dieu ; tout le récit d'origine est en fait un récit de *vocation*, qui éclaire la signification de l'histoire ; il s'agit de ce qu'est l'humanité dans le dessein de Dieu, donc de ce qu'elle sera lors de l'accomplissement de ce dessein ; la correspondance entre les images de *Genèse*, 2 avec celles d'*Apocalypse*, 22, comme la présence de ces thèmes bibliques dans la vision prophétique d'Ezéchiel confirment cette lecture. Il ne s'agit donc pas de contempler dans un passé mythique l'institution du mariage, mais de recevoir une révélation quant à la vocation du couple, insérée dans la vocation de l'humanité. Une théologie vocationnelle nous paraît conforme au dynamisme de l'Écriture Sainte ; de plus nous avons l'espoir qu'une telle théologie nous permette de mieux comprendre la finalité de l'amour et nous aide à résoudre les problèmes posés à l'homme d'aujourd'hui.

Car le propre de la finalité est de rester la même quelle que soit l'évolution historique. Et c'est une certitude de foi que l'histoire humaine a une finalité, souvent indiscernable au niveau de l'événement, mais annoncée dans l'Écriture et pleinement accomplie en Jésus-Christ.

Thèse I : Une théologie du couple

« L'Écriture Sainte s'attache à nous révéler quelles sont les relations entre Dieu et les hommes, ainsi que celles des hommes entre eux. Elle nous présente des indications toujours circonstanciées mais qui permettent de saisir ce qu'est le couple dans le dessein de Dieu.

En revanche, elle ne s'attache guère à décrire l'institution sociale du mariage, elle se tait sur les cérémonies qui l'entourent ; les lois de l'Ancienne Alliance ne sont durables que lorsqu'elles règlent la vie du couple.

C'est-à-dire que toute théologie du mariage devra reposer sur une théologie préalable du couple. La pensée chrétienne ne peut prendre pour point de départ la notion d'une institution juridique ou d'un fait social, bien qu'elle doive intégrer ces aspects réels du mariage ».

Thèse II : Le mariage, une vocation

« Dans le Nouveau Testament, la vie conjugale est essentiellement envisagée comme une vocation ; elle n'est pas l'unique forme de vie possible ; le célibat en est également une. C'est dans cet éclairage d'une vocation que se posent les principaux problèmes relatifs au mariage.

La vocation première du couple est de constituer une communauté de vie durable. Dans toutes les civilisations, l'institution du mariage a pour but de

sanctionner et de protéger, dans une plus ou moins grande mesure, le caractère permanent de cette communauté de vie ».

A propos du premier paragraphe, disons un mot du célibat : dans l'Ancien Testament, le célibat est exceptionnel ; la seule vocation de célibat mentionnée est celle de Jérémie, annonciateur de la fin d'une économie, d'une expérience qui a échoué ; car le mariage est lié à la procréation : la perspective essentielle est celle de « la postérité d'Abraham » à laquelle est liée la mission du peuple d'Israël et la venue du Messie. Il semble que nos Eglises, à la suite de nos Réformateurs, aient transposé cet aspect de l'Ancienne Alliance dans la Nouvelle Alliance (en fonction de leur réaction polémique en faveur de la sainteté du mariage face à l'idéal exclusif de virginité du Moyen Age), sans toujours saisir sa nouveauté ; en effet la Nouvelle Alliance change la perspective : le Messie est venu, la procréation n'est plus essentielle ; la solitude (il n'est pas bon que l'homme soit seul) est déjà surmontée par la communion en Jésus-Christ dans l'Eglise, même si bien des problèmes humains demeurent. Dès lors, deux voies s'ouvrent, aussi authentiques l'une que l'autre, correspondant à des aspects différents de la Nouvelle Alliance ; une théologie de la vocation permet d'envisager ensemble ces deux voies.

A l'origine du couple est l'attrait sexuel ; mais celui-ci se conjugue avec un mouvement personnel qu'il suscite, un engagement de la personne tout entière qui le dépasse ; le dynamisme de l'amour canalise, oriente, donne un sens à la puissance de la sexualité. Cette *intentionnalité* de l'amour, c'est une tension vers la finalité de l'amour, vers sa durée.

Ceci est vrai de tout mariage, dans toute civilisation. Sans doute, la civilisation peut promouvoir plus ou moins cette intentionnalité de l'amour ; pour des motifs très divers, elle protège plus ou moins la durée de la communauté familiale et la sanctionne. Une vision chrétienne du mariage devra éclairer cette intentionnalité en révélant qu'elle a pour sens une vocation.

Thèse III : Le lien conjugal, un mystère

« Ce qui caractérise la vision chrétienne du mariage, c'est la signification nouvelle qu'elle donne de la vie conjugale et du mariage.

Le fait que l'homme et la femme sont des êtres corporels et sexués est une donnée de la bonne création de Dieu qui aime sa créature ; la constitution du couple qui reflète sur la terre l'image du Dieu d'amour lui permet de vivre à sa ressemblance. En Jésus-Christ, véritable image de Dieu (Col. 1, 15 ; 2 Cor., 4, 4), l'union durable du couple est référée à l'union du Christ et de son Eglise ».

En réalité, la vie de tout couple comporte la même vocation ; il n'y a pas de distinction radicale entre un couple constitué par deux conjoints dans la foi au Christ, et tout autre couple ; mais le mariage entre deux croyants est caractérisé par le fait qu'ils écoutent la Parole de Dieu, qu'ils reçoivent la révélation du sens de leur couple et qu'ils entrent dans cette vocation que le Christ leur adresse ; alors que d'autres couples ne saisissent pas ce sens ou n'en saisissent que des aspects fragmentaires.

Dans son Alliance avec Dieu, l'humanité découvre qu'elle est constituée comme « image de Dieu », capable de refléter dans son existence l'amour de ce Dieu qui lui a donné la vie. Or cette capacité d'aimer implique un appel, une vocation : vivre « à sa ressemblance » ; telle est la finalité de l'humanité et très particulièrement du couple.

Or la pleine réalité de cette ressemblance n'apparaîtra que dans le Royaume de Dieu ; l'amour conjugal est soumis à cette tension eschatologique. Certes il est déjà possible de nous aimer vraiment, mais le couple authentique vit sa vocation d'amour dans une tension vers une plénitude d'amour.

Dans l'Ancienne Alliance, une révélation d'amour entre Dieu et l'homme, entre l'homme et la femme était confessée. Dans la Nouvelle Alliance apparaît une communion vécue dans l'union du Christ et de son Eglise. La plénitude de la

ressemblance du Fils au Père permet au Christ d'être vraiment l'image de Dieu.

C'est pourquoi la seconde partie de notre thèse repose sur une lecture d'*Ephésiens*, 5, 22 - 33 où est évoquée cette référence du couple à Christ et à son Eglise.

Thèse III (Suite)

« Le mystère, dans la langue paulinienne, est un événement, caché jusqu'à la venue du Christ, et révélé dans la Nouvelle Alliance. Ici (Eph., 5, 31) le grand mystère est la relation entre Jésus-Christ et son Eglise ; ce n'est qu'en partant de cet événement que nous pouvons saisir la profondeur des relations entre mari et femme dans le couple ; en ce sens second, et par analogie, on peut dire de ces relations qu'elles sont un mystère en ce que seul l'événement du Christ nous dévoile leur sens profond.

Peut-on définir ce lien comme sacrement ? Le langage du sacrement, qui n'a pas de base biblique en dehors du sens paulinien de mystère, est chargé de tant d'équivoques qu'il est préférable de ne pas l'utiliser ici.

En refusant le mot de sacrement, à juste titre nous semble-t-il, les Réformateurs n'ont pas mis en lumière le caractère spécifique du mariage entre chrétiens. Celui-ci a été désigné par la théologie contemporaine soit comme ayant une portée typologique (von Allmen) soit comme une « alliance » reflétant sur la terre la Nouvelle Alliance. Pour nous, l'essentiel est de définir ce caractère spécifique comme une vocation que le Seigneur adresse au couple chrétien ».

L'événement dont nous parle l'apôtre, et qui est un mystère, se situe à la Pentecôte mais il se continue dans l'histoire et ne sera pleinement accompli qu'à la Parousie. De même le lien conjugal ne sera pleinement analogique de l'amour du Christ pour son Eglise que vécu dans la tension eschato-

logique, que dans un au-delà du mariage. Il y a dans l'amour conjugal une réalité qui n'est pas encore intégrée, qui le dépasse ; car le couple ne se suffit pas à lui-même, il est ouvert sur autre chose que lui-même ; sa vocation l'ouvre sur l'amour du Christ, qui est amour universel. Le couple qui se referme sur lui-même rate sa vocation ; le couple qui s'ouvre sur l'amour des autres (dont l'enfant n'est qu'un cas particulier quoique d'un autre ordre) entre dans l'accomplissement de sa vocation.

Nous soutenons que le vocable de sacrement est chargé de tant d'équivoques qu'il est préférable de rechercher d'autres expressions. Rappelons les raisons données par les Réformateurs pour refuser au mariage le sens d'un sacrement. Il y en a deux principales.

Tout d'abord une raison de définition : est sacrement tout acte de l'Eglise dans lequel une grâce invisible est communiquée grâce à un signe visible et qui, institué par Jésus-Christ, est nécessaire au salut, caractéristique de la vie chrétienne. Cette définition — qui exclut évidemment le mariage — correspond à une volonté de la Réforme d'opérer une « concentration sacramentelle », nécessaire devant le foisonnement de ce qu'on appelle aujourd'hui les « sacramentaux ». Le Concile de Trente a lui aussi connu cette volonté de concentration en déclarant « de foi » le chiffre de sept sacrements.

Par ailleurs, la définition du mariage comme sacrement, étant donné le caractère juridique de l'institution ecclésiastique, fondait le droit de l'Eglise à juger des mariages, à posséder des tribunaux matrimoniaux, à édicter des règles obligeant les consciences (cf. Jean Calvin, *Institution chrétienne*, livre IV, chap. XIX, 37). Exemple : interdiction du mariage entre un parrain et une marraine d'un enfant baptisé. Certes, on était en chrétienté (en Suède, les pasteurs luthériens sont encore officiers d'état civil), mais la Réforme a réagi contre cet abus de juridisme.

S'agissant de raisons circonstanciées et polémiques, nous

pouvons reprendre la question à nouveaux frais, mais le langage sacramentel s'est chargé d'interprétations diverses (*opus operatum*, action magique, grâce substantielle) qu'il est difficile d'intégrer dans une théologie réformée. De plus, il implique que le mariage entre baptisés comporte un don fait une fois pour toutes, de manière définitive. Nous sommes en présence d'une théologie d'accomplissement, d'institution, et il nous semble erroné de situer dans le lien conjugal l'institution religieuse du mariage.

Mais il faut bien reconnaître que les Réformateurs n'ont pas remplacé la doctrine sacramentelle ; ou ils parlent du mariage comme d'un état de vie « comme les autorités, la magistrature » (Luther) ou comme « n'importe quel métier » (Calvin) ; de sorte qu'ils n'ont pas mis en lumière le caractère spécifique du mariage entre chrétiens.

Nous avons cité deux tentatives actuelles ; elles sont à bien des égards éclairantes, mais nous préférons la notion de vocation, en ce qu'elle introduit la tension eschatologique que nous avons soulignée. Il nous semble qu'elle rejoint certaines affirmations contenues dans la doctrine sacramentelle catholique.

Disons que dans la perspective catholique, c'est plutôt la vie conjugale elle-même que la cérémonie de mariage qui est, à notre avis, sacramentelle.

Thèse IV : La vocation d'amour et de fidélité

« a) Tout mariage véritable est motivé non seulement par l'attrait sexuel, mais par le dynamisme de l'amour.

Le couple chrétien reçoit vocation de témoigner de l'amour du Christ par son amour conjugal. Ceci exige qu'il se constitue « dans le Seigneur » (1 Cor., 7, 39), qu'il reçoive constamment l'agapé de Dieu dans la communion du Christ et dans la communion de l'Eglise ».

Nous distinguons dans cette thèse le mariage véritable et le couple chrétien, en rappelant que le mariage véritable vise n'importe quel couple, croyant ou incroyant, quelle que soit la religion des conjoints ou leur athéisme.

Notre thèse précise que la Nouvelle Alliance ne comporte pas seulement pour le couple chrétien une donation de sens, mais aussi un acte de Dieu, car Dieu est la source vivante de l'amour ; parce que les chrétiens le savent, ils ont une plus grande responsabilité, celle de recourir à cet *agapé* dans la communion du Christ et de l'Eglise ; et parce qu'ils recourent à cette source, ils peuvent être rendus attentifs aux formes faussées du dynamisme de l'amour.

Thèse IV (suite)

« b) Tout mariage véritable témoigne de la volonté de créer une communauté durable.

Le couple chrétien reçoit vocation de témoigner de la fidélité du Christ à l'Eglise par sa fidélité conjugale. Celle-ci se vit dans la certitude de la grâce et l'obéissance de la foi.

Le couple chrétien ne reçoit pas un « caractère d'indissolubilité » donné une fois pour toutes et quoi qu'il advienne. Il chemine par la grâce du Seigneur dans une fidélité qui doit sans cesse être fortifiée, maintenue, reçue, qui exige le support mutuel et jusqu'au pardon des infidélités.

La vocation du couple l'appelle à surmonter les obstacles que représentent : la difficulté d'accorder des caractères opposés, la soif d'un bonheur égoïste et obtenu sans effort, l'« incompatibilité d'humeur », les crises que provoquent la maladie, le manque de travail ou d'argent. C'est dans la foi en l'amour du Christ et dans un dialogue vivant entre eux que les époux reçoivent cette force.

Le lien conjugal peut être rompu, presque toujours par incrédulité à l'égard de la promesse de Dieu

ou par désobéissance à son appel. Ceci ouvre le problème concret du divorce et de ses suites ».

Le problème de l'indissolubilité du mariage est abordé ici encore dans une théologie de la vocation. Il ne s'agit pas d'un caractère imprimé au fait de la constitution du mariage, indépendamment du comportement mutuel des époux. Certes, la fidélité des époux repose sur une grâce objective du Seigneur, mais celle-ci exige d'être incarnée dans l'histoire du couple. Il s'agit donc bien d'une vocation, qui comporte appel, exhortation et risque du refus de la grâce ; car la grâce suscite la réponse de la foi ou le silence de l'incrédulité. Nous nous tenons ici à une certaine distance de la théologie catholique qui donne au mariage un caractère définitif ; le lien créé par grâce est indestructible, quel que soit le comportement des époux.

Thèse V : Le problème du divorce

« Même si l'incise de Matthieu, 19, 9 (absente chez Marc et Luc) vise l'infidélité conjugale, elle n'ouvre pas un droit au divorce et au remariage. Ce texte ne saurait affaiblir l'appel formel : Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni.

Le problème posé à l'Eglise par le fait des divorces relève non de sa doctrine, mais de sa pratique pastorale. L'Eglise ne peut se contenter d'une application formelle de sa doctrine, d'un légalisme. Si sa catéchèse doit rappeler la vocation de fidélité du couple chrétien, si sa cérémonie de mariage doit inclure celle-ci au cœur des engagements des époux, elle ne peut se refuser à examiner dans un esprit de miséricorde la situation des divorcés.

La tâche de l'Eglise ne peut consister ni à culpabiliser les divorcés, ni à leur donner bonne conscience. Tout remariage, s'il est accordé, doit découler de la miséricorde de Dieu. Tant que sera possible la reconstitution d'un foyer détruit, l'Eglise exercera au-

près des époux un ministère de réconciliation. Elle appellera les divorcés à la repentance, leur rappelant qu'ils ont violé leurs engagements envers Dieu. Mais elle ne saurait assimiler une rupture entre les époux à une rupture définitive avec le Christ. Elle garde, à leur égard, s'ils se remarient, une responsabilité pastorale ».

Thèse VI : La célébration du mariage

« Il est normal que la constitution d'un couple intègre celui-ci dans la société. Le mariage civil est un vrai mariage.

Il est normal que des chrétiens intègrent le couple qu'ils forment dans la communion de l'Eglise. La célébration chrétienne du mariage est un signe authentique.

Mais celle-ci unit à sa signification ecclésiale une signification spirituelle. L'Eglise croit que le Seigneur bénit les époux qui s'engagent dans la vocation qui leur a été adressée et leur promet la grâce d'accomplir cette vocation. Par l'imposition des mains unie à la Parole de Dieu qui lui donne sa signification, l'Eglise accorde aux époux le signe de cette intervention du Seigneur et attend d'eux la réponse de leur foi. »

Soulignons seulement un des aspects de la cérémonie du mariage : l'Eglise doit se rappeler que les conjoints sont déjà mariés et agir en conséquence. C'est sur ce couple déjà authentifié par le mariage civil que l'Eglise prononce la bénédiction de Dieu.

Il nous faut aussi prendre conscience du fait que cet acte de l'Eglise implique une certaine ambiguïté ; car ni le pasteur ni l'Eglise ne peuvent avoir une certitude objective que ces deux époux ont été conduits l'un vers l'autre par Dieu pour être un couple authentique ; il y a là un élément qui échappe à nos prises, et nous accomplissons un acte d'espérance.

Aussi ne suis-je pas opposé, pour ma part, à l'attitude de l'Eglise catholique qui annule certains mariages contractés en son sein et qui s'avèrent n'avoir pas été de vrais mariages ; il en est ainsi lorsque l'échec de la vie conjugale ne provient pas d'un refus de la vocation chrétienne, mais d'une erreur quant à cette vocation. C'est pour nous une question qui reste posée.

Thèse VII : Les foyers mixtes

« Lorsque les conjoints n'appartiennent pas à la même confession chrétienne, le ministère de l'Eglise auprès de ce foyer mixte s'inspirera des réflexions suivantes :

Dans le cas où les deux époux, ou l'un d'entre eux, n'a qu'un attachement superficiel à la foi chrétienne, le ministère de l'Eglise consistera à éveiller dans ce foyer une foi vivante en Jésus-Christ ; dans la plupart des cas, cette naissance de la foi s'accompagnera d'un rattachement à l'Eglise qui a pris en charge ce foyer. Il en sera de même dans le cas où l'un des époux seulement est croyant.

Dans le cas où les deux époux sont profondément attachés à leur Eglise respective, cas que le mouvement œcuménique tend à multiplier, on s'inspirera des propositions suivantes :

a) *Pour un tel foyer mixte, la question religieuse doit être envisagée comme un facteur d'émulation spirituelle ; les difficultés inhérentes à leur situation peuvent être surmontées dans leur amour reçu comme une grâce et une vocation de Dieu.*

b) *Tant dans la préparation du mariage que dans la vie conjugale, la compréhension de chaque époux pour la foi de l'autre, la lecture de la Bible et la prière en commun, la participation à la vie des deux Eglises et à leurs activités — en dehors de la participation aux sacrements qui fait problème —, la prise en*

charge de l'éducation religieuse des enfants par les deux époux dans cet esprit œcuménique permettent de supporter la souffrance de la séparation des Eglises, d'équilibrer une vie spirituelle du foyer et de donner aux Eglises un signe d'espérance de leur unité.

Ces perspectives exigent des pasteurs et des paroisses un accueil fraternel, un soutien spirituel. Il est bon que le pasteur et le prêtre de tels foyers examinent ensemble les problèmes posés, en se référant aux expériences déjà faites dans les groupes spécialisés ».

Nous distinguons le cas qu'on peut appeler classique où l'Eglise exerce un ministère de témoignage qu'on appelle aussi d'évangélisation et ce qu'on peut appeler un cas nouveau, et qui tend à apparaître de plus en plus fréquent.

C'est avec émerveillement que nous voyons dans ces foyers la difficulté de la différence confessionnelle ne plus être un frein, mais un stimulant de la vie spirituelle. L'Eglise doit être extrêmement attentive à ces faits et regarder, avec les yeux de la foi, à Dieu qui invente ces miracles pour nous inciter à avancer, dans le dialogue œcuménique, sur un chemin qui nous conduira vers l'unité qu'Il veut, à l'heure qu'Il voudra.

Thèse VIII : Les biens du mariage

« La théologie classique a examiné les fins du mariage ; on sait que le problème a été posé sous la forme d'une alternative : la fin du mariage est-elle premièrement la procréation et secondement la vie conjugale ou est-ce l'inverse ? Cette alternative tend à disparaître de la pensée contemporaine, mais la position même de la question nous semble fautive : on ne se marie pas en vue d'une fin, d'un but commun. On ne se marie pas pour avoir des enfants, ni même pour s'aimer. On se marie parce que l'on s'aime.

Nous suggérons de reprendre l'expression ancienne des biens du mariage : le Seigneur accorde ces

biens : l'harmonie conjugale, des enfants à aimer et à élever dans le Christ. L'absence de tel ou tel bien ne signifie pas que le mariage a raté son but ; des couples qui n'ont pu avoir d'enfants ont trouvé d'autres formes de ce rayonnement du foyer sur d'autres êtres. Il n'y a pas de hiérarchie entre ces biens.

Cette notion des biens du mariage permet également d'ouvrir la question de la parenté responsable.

Ici encore, la procréation doit être envisagée comme une vocation. Refuser radicalement d'avoir des enfants, sauf pour motifs graves, c'est se dérober à la vocation de fécondité ».

Lorsque nous affirmons qu'on ne se marie pas pour s'aimer, pour avoir des enfants, nous avons conscience de ne pas décrire une situation sociologique, mais de rappeler la vocation du couple. Il est, certes, des civilisations où on ne se marie pas parce qu'on s'aime (choix par les parents), où l'on se marie dans l'espoir de s'aimer (et grâce à Dieu, c'est souvent le cas). Mais notre responsabilité est de rappeler à ces civilisations quel est le véritable mariage et les aider à faire droit à cette vocation.

En parlant du rayonnement des foyers sans enfants, nous ne pensons pas seulement à l'adoption d'autres enfants, mais aussi à l'ouverture à d'autres, jeunes ou adultes, célibataires ou ménages ; l'amour est une disponibilité à ce qui advient.

Vocation de fécondité, disons-nous ; le signe de cette vocation est inscrit dans la nature même de la vie conjugale, dans la sexualité comme dans le dynamisme de l'amour.

Concluons : Les notions fondamentales de la théologie du mariage sont le lien de l'amour conjugal et la vocation du couple. Elles permettent de clarifier les questions théologiques qui font l'objet de la recherche synodale.

Henry BRUSTON