

La Maison-Dieu, 228, 2001/4, 95-119

Élisabeth PARMENTIER

LA RITUALISATION DU MARIAGE DANS LES ÉGLISES DE LA RÉFORME : UN LANGAGE POUR DIRE LA RENCONTRE DE L'AMOUR HUMAIN ET DIVIN

LE MARIAGE, dans toutes les Églises chrétiennes, s'habille de rituel. Il s'agit d'un véritable langage, destiné à exprimer une rencontre peu ordinaire : celle de l'amour humain et de l'Amour divin, de la réalité terrestre et charnelle et de la réalité céleste et éternelle. Ce langage religieux tente de dire l'Évangile du salut en Jésus Christ en relation avec l'amour des époux. Cette proclamation, les Églises de la Réforme ont longtemps considéré qu'elle devait rester événement, intrusion de la grâce, par opposition à une conception trop automatique car liée à un rituel ! D'où le refus protestant de la ritualisation. Mais l'on constate, au fil des siècles, que toutes les Églises ont été amenées à ritualiser de plus en plus le mariage. Et, dans un monde sécularisé, le rituel demeure finalement le seul langage religieux encore accepté et même attendu de la part des contemporains ! Ainsi, une Église qui souhaite rester en relation avec les contemporains doit accéder à leur attente et développer sa réflexion sur ses rituels. La demande contemporaine est celle d'une structuration rituelle des étapes de la vie, structuration attendue de la part des Églises parce qu'elle n'est plus vraiment opérée par la société. Cette demande, conjuguée à un souci des

Églises réformatrices de manifester leur visibilité et leur voix dans la société, explique qu'elles se soient finalement résolues à entrer dans des formes de ritualisation de la célébration du mariage. Mais ces évolutions s'accompagnent de questions critiques. Comment peut se réaliser le passage entre l'offre de l'Évangile et la demande des contemporains ? Quelle est la pertinence théologique et pastorale de ce langage qu'est le rite ? Est-il un langage porteur pour l'avenir de l'Évangile, un langage adéquat pour exprimer tout le sens théologique du mariage ?

J'aborderai ces questions à partir de trois développements : les suspicions réformatrices à l'égard du rite, l'adéquation théologique de la ritualité et son rôle pastoral. Mon but est d'étudier les chances et les limites de l'évolution contemporaine vers la ritualisation.

La ritualisation, un langage suspect dans les Églises de la Réforme

La critique réformatrice du rite

Considérée comme critique de la « religion » opposée à la « foi », la critique du rite a été particulièrement exacerbée par la Réforme. Le soupçon des réformateurs concernait d'abord la *tradition* générée par le rite : ne risque-t-il pas d'enfermer la foi et la piété dans des formes figées, simplement extérieures, et qui ne parlent plus au cœur des chrétiens ? La ritualité, comme habitude et répétition, n'entraîne-t-elle pas le croyant dans la routine de la simple « pratique » ? Une critique d'un autre ordre vise la tentation du *magisme*, dans la mesure où le rite ne comporte que peu d'éléments explicatifs : ne va-t-il pas donner l'impression à l'humain de pouvoir « disposer » de la grâce sans aucun apport personnel de foi ? Ceci reviendrait finalement à l'illusion de la *maîtrise* de l'humain sur les difficultés de la vie et sur le divin, et déboucherait sur une religiosité de type rétributif. Puisque le croyant remplit son contrat à l'égard de Dieu en célébrant son rituel, ne

sera-t-il pas tenté de croire que Dieu s'en trouve apaisé et réconcilié avec lui et, de ce fait, lui accordera ce qu'il souhaite ? Pour ces raisons, à cause de l'ambivalence non pas du rite en tant que tel, mais du cœur de l'humain, les réformateurs ont posé comme critère critique fondamental l'Évangile de Jésus Christ, en tant qu'« événement » de salut, opposé à la routine ; en tant que personne, opposée au magisme ; en tant qu'abandon à Dieu et don de sa vie, opposés à la toute-maîtrise rêvée par l'humain. Il ne s'agit certes pas de supprimer le rite, comme le montre la prudence des réformateurs en matière de réformes liturgiques, car le rite structure la spiritualité des croyants. Mais l'enjeu est de maintenir, contre les dérives de la demande rituelle de l'humain, un usage du rite libéré des tentatives humaines de maîtrise sur Dieu ¹.

La polémique réformatrice contre le mariage comme sacrement

L'appréciation réformatrice de la signification théologique du mariage fut tout aussi polémique que celle du rite. Comme on peut le lire dans les manuels protestants classiques, la Réforme a insisté sur le fait que le mariage n'est pas l'apanage des seuls chrétiens et ne peut donc être considéré comme étant lié à la rédemption, générateur d'une grâce particulière. L'éthicien réformé Robert Grimm l'exprime de manière polémique : « Fondé sur l'anthropologie des sexes, le mariage est un phénomène humain général. Il est une réalité socio-culturelle profane. S'il faut rappeler cette évidence banale, c'est que les théologiens l'ont sacralisé en en faisant soit une institution divine, soit un sacrement ² ». Plusieurs facteurs ont généré l'opposition

1. Voir Pierre BÜHLER, « Pour un usage évangélique du rite », *Études Théologiques et Religieuses* 61, 1986/2, p. 239-244.

2. Robert GRIMM, *L'Institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*, Paris, Éd. du Cerf, 1984, p. 107.

de Luther au mariage sacramental : l'affirmation essentielle, partagée par les autres réformateurs, était qu'aucun texte biblique n'établit la conjugalité comme signe sacramental accompagné d'une grâce spécifique. Leur conclusion se fondait sur le constat que le lien conjugal existe tant chez les « infidèles » que chez les « fidèles » et qu'il peut être bon chez les uns comme chez les autres. À l'arrière-plan de cette polémique se profile un refus du pouvoir de l'Église, qui décide notamment des empêchements de mariage, que l'on peut contourner pour de l'argent³ ! Le mariage est un ordre institué par Dieu, supérieur aux lois inventées par les humains, et surtout par l'Église et le pape ! Cette affirmation de profanité et de mondanité du mariage n'est pas pour autant opposée à la foi chrétienne, puisque l'on souligne, dans la théologie de la Réforme, que le mariage est de l'ordre de la théologie de la *création* plutôt que de la rédemption. Dans son traité *De la vie conjugale*, en 1522, Luther définit le mariage comme « l'ordre naturel de croître et de se multiplier » et tente avec force de le revaloriser par rapport à la virginité et à la chasteté⁴. Si le réformateur dénie à l'Église le droit de prendre des mesures relatives au mariage, en affirmant que celui-ci est une chose publique, il n'en refuse pas pour autant à l'Église la capacité d'accompagner le couple, puisque l'amour conjugal est une « œuvre divine ». L'importance de la foi chrétienne et de la présence fondatrice de Dieu au sein du couple n'est donc nullement niée par la Réforme. Mais c'est parce que le *couple* reconnaît son union comme sainte qu'elle l'est, et non du fait d'une prérogative et déclaration de l'Église. Le rôle de l'Église est d'accueillir cet amour du couple et de le fortifier en annonçant à cette occasion l'Évangile de Jésus Christ, qui permettra aux

3. Voir ces critiques dès 1520 dans « La captivité babylonienne de l'Église », in : Martin LUTHER, *Œuvres*, t. II, Genève, Labor et Fides, p. 232-244.

4. Martin LUTHER, *Œuvres*, t. III, p. 223-244.

époux de fonder leur foi et leur amour sur la grâce et la fidélité de Dieu ⁵.

Une ritualité minimale

La forme rituelle du mariage retenue par les réformateurs était une ritualité minimaliste, illustrant cette double approche de la réalité profane et de la signification théologique du mariage. Luther la distingue, en proposant notamment dans le *Traubüchlein* de 1529, deux actes séparés : la *copulatio* et la *benedictio*, qu'exprime un rituel très sobre placé dans *deux lieux* différents ⁶. Dans la « copulatio » qui est la partie profane de la cérémonie, le mariage est établi par le libre consentement des fiancés et le pasteur y agit plutôt comme représentant de la fonction publique. Il agit en qualité d'officier d'état civil. Cette partie recouvre l'échange des consentements, des alliances, la publication officielle du mariage accompli. Luther a abandonné les modalités pratiques de ce rituel au libre choix des Églises, et ces engagements se tenaient à l'époque à la *porte de l'église* ! L'on n'entrait qu'après, pour la bénédiction religieuse. Car dans l'acte de *benedictio*, partie proprement religieuse, le pasteur est serviteur de la Parole de Dieu. Il lit l'Écriture et prie, et transmet par la bénédiction l'assurance de la présence de Dieu. À cette époque, il n'y a pas encore de parole de bénédiction spécifique, mais une prière. Luther préconise également de rappeler les paroles d'institution et de promesse liées au mariage, comme on le fait dans la célébration sacramentelle. Dans la tradition ultérieure, cette distinction, chère à Luther, entre la partie profane et spirituelle, se perdit. La copulation et la bénédiction furent mêlées, voire même identifiées l'une à l'autre, si bien que la bénédiction devint aussi confirma-

5. Pour un bon aperçu, voir Lydie HEGE, « Le mariage selon Luther », *Positions luthériennes* 38, n° 1, janvier-mars 1990, p. 45-68.

6. Martin LUTHER, « Traübüchlein », *Weimarer Ausgabe*, 30, III, p. 75 s.

tion de la constitution du mariage. L'institution du mariage civil ne changea pas fondamentalement les liturgies, si bien que la théologie réformatrice du mariage s'en trouva obscurcie et que le mariage religieux, et la présence du pasteur, semblaient indispensables⁷ !

Mon but n'est pas ici d'exposer la théologie réformatrice du mariage, mais de montrer ce qu'a provoqué son contact avec la critique de la ritualité. Ces deux facteurs, la défiance à l'égard du rite et l'opposition au mariage comme sacrement, ont généré très longtemps une conception liturgiquement très dépouillée et très sobre du mariage protestant. La réflexion théologique et liturgique sur le mariage demeura longtemps très limitée et fixiste. Mais la revue *Concilium* enregistrerait, en 1970, un changement notable dans le mariage protestant (et ceci paradoxalement alors que le mariage était rejeté par l'esprit du temps !). Le théologien Heinrich Baltensweiler y écrit : « Dans les dernières décennies, après la seconde guerre mondiale, la doctrine protestante du mariage a subi une si grande transformation que l'on peut parler directement d'une nouvelle image du mariage. » D'après cet auteur, il s'agit à présent de saisir le mariage comme *don de grâce* de Dieu au lieu de le comprendre comme soumis à la loi et aux exigences de l'ordre : « La structure du mariage passe ; il est quelque chose de provisoire, ce qui s'attache à ce monde. Mais, en ce monde, il a sa signification pour le chrétien : il est le lieu où peuvent se réaliser aussi l'adoration et le service de Dieu⁸. » Cette revalorisation me semble révélatrice d'un approfondissement de la dimension de la bénédiction comme présence et grâce de Dieu. Elle est importante, car le refus du terme de sacrement ne signifie pas pour autant l'absence d'une signification théologique

7. Pour une réflexion historique sur la liturgie, voir Friedrich KALB, *Grundriss der Liturgik, eine Einführung in die Geschichte, Grundsätze und Ordnungen des lutherischen Gottesdienstes*, München, Evangelischer Presseverband, 1985, p. 277-290.

8. Heinrich BALTENSWEILER, « L'évolution actuelle de la théologie du mariage dans les Églises de la Réforme », *Concilium* n° 55, 1970, p. 135-142 (p. 140).

du mariage. Baltensweiler expose ainsi cette dimension de la grâce : « De même que le Seigneur est vivant dans la communauté, il est vivant aussi dans le mariage, et c'est l'événement du Christ qui détermine aussi l'événement du mariage. Devant nous ne s'élève pas un idéal qui ressemblerait à une paroi abrupte, mais sur le mariage terrestre imparfait s'ouvre la promesse du pardon et de la communauté qui est fondée dans le Christ. Le mariage est ainsi détaché de toute manière naturelle de le considérer, et il est conçu de nouveau du point de vue de Dieu⁹ ». Mais ce retour à une insistance théologique sur le sens du mariage comme bénédiction de Dieu eut aussi pour conséquence de relancer la question du rituel et de vérifier si celui-ci était adéquat pour transmettre cette proclamation de l'amour du couple comme adoration et service de Dieu.

La ritualité comme langage théologique

La perspective abordée ici se situe à l'inverse de celle des traditions catholique, orthodoxe et anglicane, familiarisées avec la ritualité. Les protestants par contre ont connu peu de rituel et beaucoup d'enseignement et de paroles très personnalisées lors des mariages, et doivent de ce fait apprivoiser ce langage nouveau qu'est le rite.

La demande de ritualité

Que recherchent ceux qui demandent un mariage religieux ? Pourquoi constate-t-on une demande relativement stable du *rite religieux de mariage* alors que la grande majorité des contemporains se dit « sans religion », ou du moins sans « pratique » religieuse ? Un théologien réformé suisse, Félix Moser, a publié une étude extrêmement instructive concernant la demande religieuse des « croyants non pratiquants », autre expression pour ceux qu'il nomme

9. *Ibid.*, p. 139.

aussi les « distancés ¹⁰ ». Il y développe la thèse selon laquelle la demande de ces personnes est une forme de religiosité à la fois sentimentale, émotionnelle et sapientiale, avec une insistance pour le retour au « sacré ». La demande religieuse est très épisodique et coïncide en particulier avec les grandes étapes de la vie, auxquelles sont traditionnellement attachés des « rites de passage ». Le souhait, dans un monde déstructuré où l'individu disparaît, est qu'il y ait un accompagnement personnifié des individus ou des familles. Bien que l'auteur conteste l'identification des actes pastoraux et des sacrements à de simples rites de passage, il est sensible à la demande fondamentale, qu'il interprète comme un besoin « de sacralisation des actes fondamentaux de la vie humaine : naître, devenir adulte, se marier, mourir ». Alors que généralement les chercheurs s'appuient sur les actes pastoraux pour expliquer les actes de l'Église, Moser propose un renversement : « les rites religieux doivent être compris comme une variante des rituels de la vie ordinaire ¹¹ ».

Les fonctions des rituels religieux, selon l'auteur, sont de plusieurs types. Ils ont une « fonction de communication et de régulation sociale », parce qu'ils permettent d'exprimer communautairement des sentiments fondamentaux de l'existence, comme la joie et l'amour dans le rituel de mariage. En même temps, le rite, parce qu'il est codifié et structuré d'avance, protège contre le débordement des affects. Il a donc une fonction de « sécurisation ». Le rituel de mariage a en outre une fonction de « ratification sociale », pour laquelle interviennent, à l'issue de la cérémonie religieuse, divers rituels profanes (haie d'honneur, jets de riz, etc.). La « fonction de convivialité », signifiée notamment par le repas, est un autre élément de cette demande rituelle.

L'auteur discerne parmi les fonctions religieuses celles que visait la critique du rite : la « fonction de maîtrise »

10. Félix MOSER, *Les Croyants non pratiquants*, Genève, Labor et Fides, 1999.

11. *Ibid.*, p. 190 s.

des énigmes de la vie et de l'arbitraire divin, et la fonction « propitiatoire ». À l'instar des anciens sacrifices, il s'agit de s'attirer les bonnes grâces de la divinité (ou du destin) pour connaître une existence à l'abri du malheur.

Les pièges de la tentative de maîtrise, du magisme, de l'immédiateté de l'accès au divin sont présents, mais Moser se distancie des habitudes protestantes en développant l'aspect positif de la ritualisation : les rituels peuvent être des lieux où les demandeurs peuvent retrouver une confiance de base avec l'Église et renouer avec la vie chrétienne. L'auteur propose donc de ne pas désavouer cette demande, comme cela a été l'orientation dominante dans les Églises de la Réforme, mais de la prendre au sérieux, d'accepter de rencontrer les demandeurs là où ils se trouvent, et de les entraîner ensuite, à l'aide de la ritualité, vers d'autres perspectives. Il y a donc « rattachement » aux préoccupations de l'homme, mais aussi « opposition », car la bénédiction divine est une promesse et non une garantie. Moser formule ainsi le projet, qui serait celui d'une restructuration chrétienne des mentalités : « Le dilemme se présente de la façon suivante : il faut permettre à celui qui nous adresse une demande sécuritaire d'avoir suffisamment confiance en lui-même pour qu'il puisse remettre en cause son rêve de sécurité totale et illusoire. Remarquons que cette illusion doit être dénoncée au nom même de l'offre chrétienne qui radicalise la question, en invitant l'homme à avoir confiance, envers et contre tout (...). Le désir de maîtrise doit être désabsolutisé. La négation de l'angoisse doit être déjouée (...). L'enjeu est donc de travailler à un déplacement de la demande¹² ». J'aimerais donc vérifier comment, dans la ritualisation, s'ouvre une chance de rattachement aux « distancés », et demander comment il serait possible de les entraîner plus loin que leur demande.

12. *Ibid.*, p. 198 s.

La demande des couples

Le souhait de la majorité des couples correspond davantage au désir de célébrer *leur* amour qu'à un souhait de rite religieux. Et ils voient leur amour plutôt comme un événement que dans l'optique d'une durée. C'est l'occasion d'une fête offerte par le couple (ou ses familles) aux invités. La ritualisation du mariage commence donc là où le mariage n'est plus célébré dans le culte dominical mais comme une cérémonie particulière, centrée sur le couple et les siens. Le folklore de la robe blanche et du cortège nuptial, qui ne s'accordent plus du tout aujourd'hui avec la vie conjugale vécue bien avant la cérémonie du mariage, ne semble pas poser question, car il importe davantage au couple d'être mis en valeur, de se présenter paré d'atours inhabituels. Si les amoureux sacrifient au rituel religieux, c'est souvent parce que le lieu symbolique qu'est le bâtiment d'église leur importe comme cadre plus romantique que la salle de la mairie, et qu'ils recherchent une cérémonie plus personnalisée. Il y a donc un décalage important entre la demande du couple, centrée sur la célébration de *son* amour, et le souci de l'Église d'annoncer l'Amour de Dieu en lien avec l'amour du couple. Ceci apparaît en particulier dans la préparation et le choix des textes. Aucun texte biblique ne traite des époux en tant que tels, aucun ne se prête à une évocation poétique générale de l'amour humain, car tous sont centrés sur Dieu. Ceci suscite un grand désarroi auprès des fiancés, et les incite à choisir des textes tels que le Cantique des cantiques ou 1 Corinthiens 13, dans lesquels ils croient lire la glorification de l'amour humain. Or de tels contresens peuvent être graves, en particulier dans la lecture de 1 Co 13, car cet idéal de l'amour (christique) ne peut être vécu comme tel dans un couple. Le choix des prières ainsi que des formules de consentement suscite le même malaise, puisqu'elles font référence à Dieu. Les couples abandonnent souvent ces choix au pasteur qui doit ainsi chercher un chemin périlleux entre l'annonce de l'Évangile et le respect des consciences.

Par ailleurs, la ritualité peut ici porter secours, puisque l'entrée dans l'église, la place dans le chœur, le dialogue liturgique du couple avec l'officiant, l'échange des consentements et des alliances, la bénédiction et la signature du registre redonnent aux époux le sentiment d'occuper la première place. La demande du couple est honorée dans la mesure où le temps et le cadre répondent à la demande de personnalisation du mariage. La solennité, les chants, la musique et le ton de ce qui est affirmé répondent à la fois au besoin de reconnaissance sociale et familiale, alors que le dialogue liturgique et les étapes pédagogiques du culte insistent sur la convivialité. Les choix de liturgie, de textes et d'éléments musicaux ou poétiques, permettent l'affirmation publique et personnalisée de l'amour du couple.

Les accents théologiques

Par ailleurs, les accents théologiques liés au mariage sont-ils honorés également, et comment sont-ils médiatisés par la ritualité ? Pour la théologie, le centre du mariage est l'offre de l'Amour de Dieu, qui veut trouver une expression analogique particulièrement forte dans l'amour du couple. Le livret de préparation en cours dans mon Église luthérienne est éloquent à ce sujet, mentionnant quatre « éléments de base » pour nourrir le couple : la prière, la Parole de Dieu, la communauté et le service¹³. La ritualité développée ces dernières décennies en est un écho fidèle : le mariage est officiellement annoncé lors des cultes, cette annonce étant suivie d'une invitation explicite à l'ensemble de la communauté, rappelant qu'il ne s'agit pas seulement d'une fête privée mais d'un événement concernant toute la communauté ecclésiale. La prière jalonne l'ensemble de la célébration. La Parole de Dieu est annoncée par la médiation des lectures bibliques, puis de la prédication. Il est de

13. « Vivre et aimer avec la bénédiction de Dieu », Église de la Confession d'Augsbourg et Église Réformée d'Alsace et de Lorraine, Strasbourg, 1999, p. 12-13.

tradition que le pasteur choisisse un verset personnellement adressé au couple, qui sera par la suite pour le couple un « mot d'ordre » pour la vie conjugale. La bénédiction marque le moment central ; elle est bénédiction des personnes et non des alliances, et rappelle l'engagement de Dieu pour les siens. La paroisse offre une bible, ce qui correspond sans doute à la ritualisation la plus directement en relation avec le souci de placer Dieu au centre non seulement de la célébration, mais aussi de la vie conjugale quotidienne. La dimension du service du prochain apparaît dans la prière d'intercession, les annonces, la collecte. On rappelle également le défi que représente l'engagement de fidélité au conjoint toute une vie durant, et la promesse de fidélité de Dieu qui veut soutenir la fragile fidélité humaine. Ceci peut être transmis aussi par la préparation du mariage et par la qualité du dialogue entre le ministre et le couple.

Il est significatif que les liturgies catholiques et protestantes ne présentent que fort peu de différences. La structure fondamentale est la même : invocation, écoute de la Parole de Dieu, union, prières finales, signature du registre. L'union elle-même répond à un cheminement semblable : rappel des éléments fondateurs du mariage, échange des consentements, bénédiction, prière des époux. Les éléments qui s'ajoutent du côté protestant sont l'exhortation aux parents des époux de les laisser dorénavant vivre leur vie, le rappel des engagements civils, et à la fin la remise de la Bible. Côté catholique s'ajoute la proclamation, par le célébrant, que le mariage est effectué. Ainsi, la différence première concerne le statut du couple : considéré comme marié dès la mairie par les protestants, il n'est véritablement considéré comme marié qu'à l'Église pour la tradition catholique. Ceci modifie le statut du célébrant, qui est, pour les Églises de la Réforme, d'abord un témoin chargé de recueillir les consentements, puis dans un second temps le ministre porteur de la bénédiction de Dieu. Pour l'Église catholique, ces deux aspects se confondent puisque c'est seulement à travers cette bénédiction que le mariage, au sens plein du terme comme dans sa signification sacramentelle, est effectué. L'Église, dans la personne de son

ministre, tient donc un autre rôle dans la célébration. Mais cette spécificité n'apparaît pas dans la ritualité. Il faut donc encore faire un pas de plus et vérifier si elle est nette dans la position théologique.

La relation entre l'Amour divin et l'amour humain

Que veulent dire exactement les théologiens en parlant de la relation entre l'Amour de Dieu et celui des humains ? La théologie du mariage est fondée, tant dans l'Église catholique que dans les Églises de la Réforme, essentiellement sur l'analogie Christ-Église et maris-femmes, telle que l'esquisse l'apôtre Paul dans Éphésiens 5, 22-33. Paul interprète le mystère des relations entre le Christ et l'Église à partir d'une « typologie ». La typologie tente, par le recours à des modèles, ou « types », de comprendre le mystère de la révélation. Je comprends la typologie en référence aux critères que l'exégète catholique Paul Beauchamp a exposés : la typologie repose sur une « similitude », ou « correspondance », ou « continuité » entre une situation/des événements/des personnages du passé et du présent¹⁴. Entre les deux se dessine un lien, qui peut être esthétique, logique, ou d'un autre ordre, qui nécessite en tout cas le recours à une opération interprétative. L'effet de la typologie, qui met en lumière une unité inattendue entre les deux éléments, a besoin d'un élément intermédiaire, qui est un *novum*. Ce *novum* ou « moment typologique » conduit la typologie au-delà de la simple succession diachronique, en ouvrant une perspective qui tient de l'eschatologie. Dans le cas du texte, l'amour humain des époux sert de support pour représenter une union plus profonde : l'union mystique du Christ et de l'Église. Cette typologie contient à la fois un élément central et intemporel, et un élément contingent. Le premier est ici l'amour du Christ offert à l'Église, qui dépend totalement de sa grâce. Le

14. Paul BEAUCHAMP, « La lecture typologique et le Pentateuque », *La Maison-Dieu* n°190, 1992, p. 51-73.

second est emprunté par Paul au judaïsme dont il est issu et à la culture romaine où l'amour conjugal ne peut se concevoir que dans une structure de subordination. Mais il y a un *novum* entre les deux : les relations transfigurées « dans le Seigneur ». Ceci permet ainsi non seulement l'illustration de l'amour spécifique du Christ, mais aussi une nouvelle perspective pour l'amour conjugal. La typologie esquisse un double mouvement : à partir de la réalité humaine s'explique une réalité divine, mais à partir de cette conception nouvelle s'éclaire en retour la réalité humaine. La difficulté de ce procédé est la tentation, par le mouvement de retour, de surinvestir la réalité humaine d'une signification qu'elle n'avait pas au départ. De plus, lorsque l'aspect survalorisé est culturel, il risque de devenir vérité éternelle. Ceci confère au mariage chrétien une première ambiguïté, s'exprimant dans la condition de l'épouse « soumise » comme l'Église au Christ. Certes le caractère nouveau est la *réciprocité* des relations qu'entretient le couple « dans le Seigneur ». Néanmoins, la typologie a servi pendant longtemps à absolutiser la mise sous tutelle de la femme ¹⁵.

Je ne veux pas m'attarder à cela, mais à une autre ambiguïté : comment comprendre la rencontre entre l'Amour du Christ et l'amour humain ? Le théologien catholique irlandais O'Callaghan l'exprime ainsi : « Il (Paul) veut dire que le mariage chrétien s'insère dans la sphère de la rédemption, que le mystère fondamental du christianisme, *l'unité fructueuse* entre le Christ et l'Église, sont *réalisés d'une nouvelle manière* dans chaque mariage chrétien ¹⁶ ». Le protestant Heinrich Baltensweiler veut dépasser le schéma modèle-reflet employé souvent dans la théologie de la Réforme, et lui préfère le concept de représentation ou d'actualisation : « De même que la communauté comme telle *représente* le Christ sur cette terre, ainsi le mariage

15. Voir le développement de Jean-Marie AUBERT, *L'Exil féminin. Anti-féminisme et christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 117-124.

16. Denis O'CALLAGHAN, « Au sujet de la sacramentalité du mariage », *Concilium* 55/1970, p. 93-101 (p. 97).

des chrétiens *actualise* l'événement du Christ parmi les hommes¹⁷. » Il n'y a pas de désaccord fondamental là-dessus. Mais lorsque l'on interroge plus précisément la signification de ces affirmations, et que l'on demande ce que signifie exactement que « l'unité fructueuse entre le Christ » est « réalisée » d'une « nouvelle manière » dans chaque mariage chrétien, comme l'affirme l'auteur catholique, et que le mariage des chrétiens « actualise l'événement du Christ parmi les hommes », comme le dit l'auteur protestant, on débouche sur les limites de la comparaison. La typologie est-elle véritablement comprise comme telle, c'est-à-dire en comprenant du côté divin un « plus », ce que Beauchamp appelle le « novum », ou ne devient-elle pas une simple analogie qui transfère les caractéristiques relationnelles du divin sur l'humain et vice-versa ? Si la construction Christ-Église et époux-épouse n'est conçue que comme *analogie*, cela entraînera comme conséquence que le couple humain devra vivre dans la même perfection et exigence que le couple Christ-Église, et que l'idée d'un échec est inacceptable. La typologie, par contre, ménage à la partie contingente de la comparaison une possibilité de ne pas se hisser tout à fait à la hauteur de la relation divin-humain, et permet de considérer les épreuves des couples non comme une rupture de l'alliance fondamentale, mais comme des réalités contingentes liées à la vie. La simple analogie risque de diviniser le mariage humain et, par voie de conséquence, d'effacer les frontières et les distinctions entre le divin et l'humain ! Il me semble qu'il y a là un réel enjeu pour la compréhension des contemporains : la tendance actuelle ne serait-elle pas de vouloir effacer les frontières entre l'humain et le divin ? Il serait donc salutaire de sauvegarder l'intention de la typologie paulinienne en marquant la distance entre l'amour du Christ pour l'Église et l'amour des conjoints. Ceci ne signifie pas l'abandon de la fidélité et de l'engagement entre les époux. Mais cet engagement est pris au regard de la faiblesse humaine, qui aura besoin à tout

17. Heinrich BALTENSWEILER, p. 138.

moment de la présence du Christ. Il faudrait, pour un usage plus théologique, pouvoir reconstruire autrement la typologie, et introduire l'amour du Christ pour l'Église *entre* les membres du couple ! J'en arrive donc à penser que la différence plus sensible entre les interprétations catholiques et protestantes se situe à ce niveau. Mais cela vaut tout autant pour les positions uniquement protestantes ! Celles-ci couvrent une large palette de significations théologiques, depuis la conception véritablement sacramentelle du mariage (comme la défend notamment le dogmaticien Wolfhart Pannenberg), jusqu'à une simple notion de bénédiction (comme on l'a vu chez l'éthicien Robert Grimm). Et le concept de bénédiction, lui aussi, est compris de différentes manières, depuis la conception d'une bénédiction performative (rejoignant une conception sacramentelle) jusqu'à une bénédiction qui serait simple « offre » d'accompagnement du couple, quasi à titre facultatif ! C'est là l'ambiguïté inhérente à la relation Amour de Dieu-amour des humains, qui pose la question de la place de Dieu dans le quotidien du couple. Comme on le constate, cette question ne se pose pas seulement chez les théologiens catholiques, et la typologie ne la résout pas. Finalement l'on débouche sur la question de fond : peut-on construire une ritualité cohérente sans avoir une position théologique claire ? Je pense que oui, comme la pratique le démontre !

Le projet de cette partie était de vérifier dans quelle mesure la ritualité pouvait être un langage théologique adéquat pour transmettre le message dont les Églises sont porteuses. J'en arrive à divers constats :

– La ritualité n'est pas seule, mais s'accompagne de paroles de prière, d'exhortation ou d'explication tout au long de la cérémonie. Celles-ci contribuent à en clarifier le sens.

– Une place prépondérante revient aux paroles d'engagement du couple qui non seulement « font » le mariage, mais également personnifient le rite et lui confèrent le caractère d'événement particulier pour un couple précis.

– Néanmoins, ceci s'accompagne aussi du constat que le langage rituel pris en soi demeure ambigu en ce qui concerne la signification théologique conférée au mariage. Le moment de la bénédiction et les prières qui l'accompagnent invoquent la présence de Dieu auprès du couple, sans en préciser davantage le sens. Ces paroles sont d'ailleurs sensiblement les mêmes dans l'Église catholique et les Églises de la Réforme. Mais finalement, ce qui pourrait être un handicap semble justement une chance, puisque le rituel permet de couvrir les avis théologiques divergents, tout en proposant aux couples une cérémonie qui fait sens. Le flou théologique du rituel permet à chaque couple d'entrer dans la relation avec Dieu selon ses possibilités et repères.

– La ritualisation en arrive à venir en aide aux limites des concepts et du langage théologique articulé ! C'est certainement là une autre raison de l'engouement des contemporains pour le rituel : ils peuvent trouver une interprétation à leur propre mesure. Pour la théologie de la Réforme, toujours soucieuse d'explications doctrinales précises et de clarifications théologiques, c'est là un pas difficile que d'accepter un langage ambigu qui couvre les questions théologiques !

La ritualité comme accompagnement pastoral

La tendance à la hausse de la ritualisation du mariage s'accompagne de nouvelles demandes de ritualisation adressées aux Églises de la Réforme. Ainsi, après l'ambiguïté du rituel que j'ai présentée comme (paradoxalement) positive, il faut faire face à une ambiguïté négative.

Les exceptions pastorales

À l'heure actuelle, ces Églises s'interrogent en particulier sur la réponse à apporter à des demandes de bénédiction de mariages de couples homosexuels, et des

demandes de rituels de divorce ! L'argument avancé par les partisans de tels développements est le souci *pastoral* que doit avoir l'Église aujourd'hui, la nécessité qu'elle puisse entourer de son soin des moments particuliers de la vie de personnes qui risquent d'être marginalisées par leurs familles ou leur société. L'Église représenterait pour les homosexuels ou pour les divorcés un lieu qui les accepterait tels qu'ils sont, dans leur cheminement spécifique. Ce souci correspond effectivement au message central développé par la Réforme, la « justification par la foi », affirmant que l'être humain compte aux yeux de Dieu non en vertu de ses mérites ou réalisations, mais uniquement parce qu'il s'abandonne à lui. Le croyant, justifié aux yeux de Dieu, continue néanmoins toute sa vie à porter dans son être « l'inclination au péché », si bien qu'il ne saurait mener une vie parfaitement sanctifiée, et que l'Église doit aussi pouvoir toujours à nouveau témoigner du pardon de Dieu et de son offre d'un nouveau départ. Cette acceptation de la part de Dieu trouverait ainsi un écho direct dans la pratique liturgique.

Le mariage religieux de couples homosexuels constitue pour le moment une demande très limitée culturellement. La discussion soulève d'énormes courants d'opposition, tout comme des prises de position très partisans. Dans la mesure où la ritualisation de tels mariages ne différerait pas de celle des mariages ordinaires, je laisse cette question de côté, pour aborder celle du divorce, qui nécessiterait un nouveau rituel créé de toutes pièces et représentant en quelque sorte un « anti-rituel » du mariage.

Un anti-rituel du mariage !

Il convient de préciser qu'absolument aucune décision synodale n'a été prise et qu'il ne s'agit pour l'heure que d'initiatives « privées » de certains pasteurs. En Europe, cette réflexion s'est développée surtout en Allemagne, où différents groupes de pasteurs ont préparé des formulaires de rituels de divorce, certains déjà publiés. Je n'ai eu accès

qu'à une interview qui expose l'un de ces projets¹⁸. Ce dessein, explique le responsable, le pasteur Gerson Raabe de Munich, part du constat de l'énorme chiffre des divorces : environ 40 % des couples se séparent, et l'Église devrait être en mesure de participer à une thérapie conjugale qui anticipe ces situations. L'Église n'a pas vocation de séparer ni de proclamer publiquement la séparation, mais elle est obligée de constater la réalité des faits et donc de s'interroger sur une aide qu'elle pourrait apporter dans de telles situations de crise. Le rituel de divorce ne peut pas se concevoir comme une commande spécifique déconnectée d'un accompagnement spirituel. Il serait seulement envisageable, précise Raabe, dans le cadre d'un long cheminement de thérapie de couple ou individuelle, et la cérémonie ne pourrait être envisagée que longtemps après le divorce lui-même.

Ce responsable situe ce rituel du côté des funérailles et du deuil, avec pour accents principaux la tristesse et l'adieu. Il souhaite déboucher sur la possibilité d'un pardon réciproque et d'une bénédiction de Dieu, qui n'est pas bénédiction du divorce, mais des personnes et de leurs chemins séparés. Ceci correspond, selon Raabe, à l'affirmation théologique que Dieu n'abandonne pas ceux qui lui confient leur détresse et qu'il continuera à accompagner ces personnes sur leurs chemins. Dans la mesure où il est important qu'il soit lié à une bénédiction de Dieu, il s'agirait donc d'un culte à l'église, mais qui ne serait pas un culte communautaire. L'assemblée se trouverait réduite à la famille la plus proche avec des amis, et la liturgie serait réduite à sa plus simple expression. Le formulaire propose une première partie composée d'une salutation, d'une prière, de la lecture d'un psaume de plainte ou d'une litanie de lamentation. Une seconde partie est consacrée à l'anamnèse du passé commun, ponctuée d'une confession

18. Matthias MORGENROTH, « Vor Gott die Eheringe ablegen. Evangelische Pfarrer in München bieten ein Scheidungsritual an. Fragen an den Mitinitiator Gerson Raabe », *Publik-Forum* n° 6, 23, mars 2001, p. 45.

de péchés et de paroles de grâce. La partie la plus éprouvante concerne la manifestation rituelle de la séparation, qui est visualisée par les alliances retirées et reposées sur l'autel ! Les ex-conjoints quittent l'église par des sorties différentes !

L'interview aborde aussi la question des personnes invitées à un tel rituel. Le responsable souhaite la présence des enfants, afin qu'ils aient la possibilité de visualiser la séparation et de la ressentir comme un moment d'acceptation du passé commun, dont on peut leur offrir le souvenir par un album de photos. L'idéal, selon lui, est que les deux partenaires y participent, mais cela n'est pas toujours possible, car le pardon n'est pas nécessairement réciproque. Au cas où l'un des ex-conjoints refuse de participer, il est possible de célébrer pour l'autre seulement, qui peut être accompagné(e) d'une personne de confiance. Mais les nouveaux partenaires sont exclus de la cérémonie.

Une ritualisation régressive ?

La lecture de ce projet m'incite à poser différentes questions : d'une part, la présence d'un ministre de l'Église est-elle indispensable ? D'autre part, pourquoi faut-il nécessairement que cela ait lieu dans une église ? Car il serait parfaitement envisageable qu'un tel rituel ait lieu en présence d'un conseiller conjugal, à l'issue d'une thérapie individuelle ou familiale, et qu'un tel rituel soit la conclusion des efforts consentis pour réconcilier le couple. Le pasteur Raabe reconnaît d'ailleurs que sa proposition de rituel a un écho extrêmement réduit chez les pasteurs, mais est très demandée par les centres de thérapie conjugale ! L'on pourra me rétorquer alors qu'il ne s'agit pas tant d'une demande psychologique que *religieuse* et ecclésiale : c'est le pardon et l'accompagnement de Dieu qui sont ici espérés. À quoi les théologiens pourraient répondre qu'un entretien individuel avec un pasteur, lié à une confession des péchés et à des paroles de grâce, ainsi qu'à une bénédiction des personnes, pourrait tout autant remplir le rôle

attendu, peut-être même avec plus d'intensité spirituelle qu'une cérémonie formelle. L'interview ne mentionne pas de telles possibilités, qui existent bien dans la pratique habituelle de cure d'âme des pasteurs ! Il faut donc aller plus loin et poser la question d'une spécificité théologique du rite qui apporterait dans ce cas « plus » qu'une confession et bénédiction individuelle. Or je ne vois pas ici ce que pourrait apporter de *plus* un rituel ecclésial du divorce, sinon une ambiguïté redoutable : le risque que l'on confonde ce que l'auteur appelle la « bénédiction des personnes divorcées » avec la bénédiction du divorce lui-même, ce qui mènerait à la conclusion abrupte que l'Église non seulement admet, mais en arrive à « bénir les divorces » ! De plus, le seul argument théologique que puisse présenter Raabe pour justifier le devenir de son projet est que le mariage protestant n'est pas un sacrement mais (seulement ?) une bénédiction ! Pourtant, les Églises de la Réforme attacheraient-elles si peu d'importance à l'efficacité et au caractère performatif d'une bénédiction que le ministre effectue au nom de Dieu ? Ce projet pourrait mener à l'instrumentalisation de l'Église par les contemporains, dans le but de se réassurer de l'accompagnement de Dieu, ce qui revient à une tentative de maîtrise sur la bénédiction de Dieu, qui serait « due » à tous, quelles que soient les circonstances ! Enfin, le rituel peut en arriver à contredire la théologie elle-même, comme dans ce cas, où l'on risque de légitimer implicitement les situations de séparation tout en prêchant par ailleurs la fidélité et l'engagement total dans le mariage pour la vie entière ! Cette dichotomie est particulièrement visible lorsque, pour les prédications de telles cérémonies, le pasteur choisit dans la Bible des récits de séparations (Abraham/Lot, Ésaï/Jacob) pour les lier à la situation de divorce ! Il ne s'agit ici de rien d'autre que d'un détournement de l'intention des textes. L'Écriture en arrive à servir à justifier des comportements humains et ne remplit plus son office de source et norme de la foi, juge de la doctrine et de la pratique.

Conclusion

Jusqu'où nous mènera la demande de ritualisation ? J'aimerais relier ce qui précède à une réflexion récente de Félix Moser. Dans une conférence donnée à Strasbourg, en 1998, l'auteur commence par une anecdote évocatrice. Dans le canton de Berne, un journal local a procédé à l'élection du « couple de rêve », qui aurait le privilège de se marier dans un hypermarché ! Des sonneries de cloches et le jeu d'orgue enregistré apporteront le même effet que dans le cadre ecclésial, un pasteur prononcera un discours de circonstance, et l'on pourra faire autant de photos que l'on voudra. Et tout ceci, au milieu des citoyens affairés à faire leurs courses ! Le couple élu déclara que ce n'était nullement gênant, d'autant moins qu'ils pourraient faire de menues emplettes avec les 70 000 F suisses octroyés par le directeur de la publicité. Mais comment allait réagir l'Église réformée du canton de Berne, qui était censée s'associer à la cérémonie ? Les délégués du synode prirent position contre ce type d'expérience, mais à une petite majorité ! Ceci montre l'hésitation protestante : l'antiritualité pousserait à accepter des mariages dans des lieux non ritualisés, dans le souci d'apporter le message de l'Évangile là où les gens passent leur temps. Mais cette audace est tempérée par le souci théologique de la crédibilité de l'Église. Félix Moser pose la question par rapport aux contemporains : que dénote ce genre de fait divers ? Il correspond, selon lui, à l'envahissement de l'intime dans la sphère publique : « Notre société atteste d'une confusion croissante entre le privé et le public. Les frontières sont en train de s'effacer. Notre société a une vision intimiste d'elle-même (...). Il en résulte pour nos rapports inter-humains une suractivation du ressenti et de l'émotion. La majorité de nos contemporains perçoivent l'actualité au travers du filtre de leurs affects personnels. Ils exigent que les événements les touchent pour qu'ils s'y intéressent ¹⁹ ». Cette option modifie

19. Félix MOSER, « Les rites, révélateurs de notre vie en société », in : *Rites et ritualités*. Actes du congrès de théologie pratique de

la demande rituelle : la personne souhaite avant tout se communiquer elle-même et exprimer ce qui est « au fond d'elle ». Un second changement majeur s'exprime là : *le rite est confondu avec la communication médiatique*. Or si cette dernière a pour idéal la transparence et l'immédiateté de la communication, le rite (et la théâtralité) ne sont qu'un « jeu », une mise en scène symbolique, qui finalement protège la vie réelle. Félix Moser dénonce ainsi, dans les évolutions récentes, la confusion des genres : les contemporains ont un rêve d'*auto-représentation*, de mise en scène de leur propre personne, alors que dans les célébrations rituelles les gestes et paroles renvoient précisément à un « plus », à un « au-delà » de ce qui est immédiatement donné : « Le rite indique que le réel tel que nous l'appréhendons n'en est jamais la totalité. Par le biais de la représentation, il nous permet d'habiter et de revisiter d'autres éléments de la réalité que ceux que nous percevons spontanément. De plus, il vise une transcendance en convoquant des acteurs invisibles : nous parlons et agissons "au nom de" ²⁰. » Si l'on suit cette logique, le rite succomberait précisément à ce que dénonçait la critique anti-ritualiste : à une mainmise humaine sur l'expression symbolique ! De plus, la ritualité ainsi comprise ferme la porte à la réalité communautaire, puisque l'on voudra davantage célébrer « dans l'intimité de la famille », comme cela se pratique déjà pour les funérailles. Et l'on peut aboutir à l'effet inverse de celui escompté par les Églises : si la subjectivité des personnes ne peut pas s'y exprimer – et la touche originale et personnelle n'a justement pas vraiment sa place dans le rite, la ritualité va apparaître comme formelle, étouffante, voire théâtrale, et sera rejetée comme hypocrisie ! C'est déjà le cas pour la liturgie dominicale dont le langage symbolique n'est plus compris, et qui est rejetée par de nombreuses personnes, même parmi les fidèles, parce que ceux-ci ont l'impression qu'il n'y est pas question d'eux ! L'enjeu pour les théologiens restera donc de vérifier si la ritualité proposée par les Églises

Strasbourg, publiés sous la direction de Bernard Kaempf, Paris, Éd. du Cerf-Lumen Vitae-Novalis, 2000, p. 205-222.

20. *Ibid.*, p. 214 s.

pour le mariage peut entraîner les couples *au-delà de leur tentation d'autoreprésentation*, et les rendre sensibles à une dimension de fidélité et d'alliance qui dépasse leurs engagements personnels.

Il y a une ambivalence dans la célébration du mariage quant à la place attribuée à Dieu. Le mariage est-il célébration des vies humaines, en tant que « rite de passage », ou célébration de la rencontre de l'Amour de Dieu et du couple, comme le souhaite l'Église chrétienne ? Les livrets de préparation évoquent d'ailleurs cette présence de Dieu en termes différents : le livret catholique français intitule le moment de l'union « Dieu nous unit », alors que le livret protestant l'intitule « Nous scellons notre union devant Dieu ». Dans le premier cas, Dieu est le sujet actif et le moteur du couple, dans le second, il occupe la place de témoin. Si le premier intitulé risque de faire oublier que ce sont les engagements du couple qui scellent l'union, le second intitulé est ambigu, puisque se pose la question de savoir si Dieu n'est qu'un accompagnateur occasionnel ou un simple témoin de l'événement du mariage. La notion de la *fidèle présence* de Dieu dans le quotidien ne sera plus évidente dans ces formulations, notamment pour les couples non engagés.

Je termine en livrant quelques pièces d'une réflexion inachevée.

– « Le médium est le message », nous enseignent les sciences de la communication. Si tel est le cas, il est important de souligner que la célébration en tant que telle (et pas seulement dans ses contenus) peut être « Parole de Dieu » pour les participants. Elle montre notamment que Dieu veut rejoindre les humains là où ils vivent, et que leur expérience avec Dieu n'est pas à reléguer dans des sphères séparées de la vie mais à relier aux expériences marquantes des cycles de la vie ²¹.

21. C'est l'hypothèse de travail notamment de George Mc CAULEY, *Sacraments for Secular Man*, New York, Herder and Herder, 1969.

– L'herméneutique biblique concernant les textes de mariage devrait être repensée. Selon quels critères la tradition a-t-elle retenu tel ou tel texte, et pour quel témoignage ? Le problème n'est pas qu'il y ait différentes interprétations, mais quelle est la place et quel est le sens que l'on accorde à l'amour et à la vie commune des couples à travers les lectures bibliques ? Ces textes sont-ils des modèles, des règles, des exemples, ou des histoires à prolonger et à actualiser ? Comment y fait-on place à la relation avec Dieu ?

– La notion difficile est celle de la bénédiction, souvent appauvrie et trop peu engagée dans les Églises de la Réforme à l'heure actuelle. La notion sacramentelle n'est pas absente, mais on ne sait comment la développer. Un concept plus performatif de la bénédiction serait d'un grand secours.

– L'enjeu du mariage est de permettre à une « tribu », réunie pour se réassurer de son identité et se représenter aux autres, d'être entraînée vers une communauté réunie autour d'une Autre Parole. J'ai été très inspirée par la réflexion du liturgiste américain Edward Foley, qui développe, à travers la narration, le souci de l'équilibre entre les récits des personnes, les récits de Dieu et les récits de la communauté, qui se rejoignent à travers la liturgie²².

Il s'agit d'accompagner le rite d'une parole suffisamment personnelle pour qu'elle ne soit pas rejetée comme doctrinale, mais aussi suffisamment ecclésiale et ouverte à la Parole de Dieu, pour qu'elle ne s'épuise pas en discours d'autojustification.

Élisabeth PARMENTIER

22. Edward FOLEY, Herbert ANDERSON, *Mighty STORIES, Dangerous Rituals : Weaving Together the Human and the Divine*, Jossey-Bass, San Francisco, 1998.