

Paru dans P. BORDEYNE & B. PINÇON (éds), *Synode sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et le monde contemporain. Vingt-six théologiens répondent*, Paris, Bayard, 2015, p. 51-56 et 77-82. (ISBN 978-2-227-48856-4)

p. 51-56

L'enseignement de l'Église sur la famille et le mariage honore-t-il la richesse et la complexité de la parole de Dieu ?

Je précise d'emblée (1) que ma réponse portera surtout sur la Parole de Dieu telle qu'elle s'exprime dans les Écritures bibliques – bien que je sois conscient qu'elles ne sont pas la seule source de la Parole de Dieu ; (2) que je pense être compétent pour ce qui est des Écritures, mais le suis moins pour ce qui est de l'enseignement de l'Église sur la famille et le mariage ; (3) que j'entends l'expression « l'enseignement de l'Église » au sens de l'enseignement du magistère catholique romain, qui est seulement une expression particulière de l'Église de Dieu.

(a) Un usage sélectif de l'Écriture

L'enseignement de l'Église me semble en général assez réducteur par rapport à ce que les textes scripturaires disent du mariage et de la famille (voir point ci-dessous). Le plus souvent, en effet, ne sont exploités que quelques textes plus explicites, comme les chapitres 2–3 de la Genèse (Adam et Ève), le décalogue (précepte des parents, interdit de l'adultère), le début du livre d'Osée développant la métaphore du mariage comme modèle de l'alliance (ou, dans le même sens, Jér 2-3 et Ez 16), quelques paroles du Jésus des évangiles sur le mariage indissoluble (en évitant cependant Mt 19,9 et sa fameuse incise), l'une ou l'autre page de Paul sur mariage et célibat (1 Co 7), ainsi que le célèbre texte d'Éphésiens 5 sur le mariage comme signe du lien entre Christ et l'Église. Parfois aussi, sur l'axe métaphorico-théologique, on se réfère au Cantique des Cantiques et aux « noces de l'Agneau » dans l'Apocalypse.

Cela dit, des textes considérés comme importants il n'y a pas si longtemps (la soumission de la femme, la dénonciation paulinienne de l'homosexualité, les conseils familiaux des épîtres catholiques) semblent être laissés dans l'ombre aujourd'hui. Signe de ce que l'enseignement ecclésial échappe difficilement à l'air du temps ?

(b) Un oubli de l'exégèse (scientifique)

Pris tels quels, les textes énumérés ci-dessus sont de nature à appuyer aisément un discours normatif, ou, plus exactement, un discours consistant à faire d'un idéal une norme légitimée d'en-Haut puisque appuyée sur les Écritures. L'utilisation qui en est ainsi faite ne tient guère compte des travaux des exégètes, travaux qui débouchent souvent sur une relativisation de la portée de ces pages. À ce propos, le Catéchisme de l'Église catholique est un véritable modèle du genre, assez représentatif d'une caractéristique fréquente des textes magistériels : quand ils s'appuient sur l'Écriture, ils font en général l'impasse sur l'exégèse proposée par les spécialistes, lui préférant une herméneutique qui rend le texte compatible avec l'enseignement que l'on cherche à fonder. Bel exemple de cette façon de faire, les premiers chapitres de la Genèse (Gn 1–3) sont lus la plupart du temps comme s'il contenaient un enseignement directement théologique. Le genre mythique que toute l'exégèse leur reconnaît n'est jamais pris en compte, de même d'ailleurs que leur forme quasi-hymnique (Gn 1) ou narrative (Gn 2–3). On transforme le mythe en anthropologie théologique, tandis qu'on utilise, d'une façon qui flirte parfois avec le fondamentalisme, des bouts de texte auxquels est conférée une force normative.

En tout cas, en tant qu'exégète, je ne puis qu'enregistrer le fait que l'exégèse sous-jacente à l'enseignement magistériel est essentiellement utilitariste (et je veux croire que c'est

inconscient). Elle consiste à tirer de passages bibliques des arguments immédiats pour appuyer le propos et le légitimer. Le résultat est que, plutôt que de garder au texte son pouvoir d'interpellation et de questionnement, on le restreint le sens texte à quelques énoncés auxquels adhérer. Et si un écart important se fait sentir par rapport à l'exégèse contemporaine – par ex. à propos du Cantique des Cantiques –, on invoque la Tradition immémoriale de lecture à l'appui de l'usage qui est fait du texte.

(c) Des ressources bien plus larges

Ce qui me frappe le plus – en fonction des textes que mon travail m'amène à approfondir dans l'A.T. – c'est le nombre de pages que l'enseignement magistériel ignore quand il s'agit du couple et de la famille. Je pense bien sûr à des récits comme les histoires des patriarches dans la Genèse, mais aussi aux nombreux épisodes des livres de Samuel où il est question des familles de Saül et de David. Je mentionnerai également les textes législatifs, non en tant que normatifs, mais en tant que reflétant des façons différentes de vivre les réalités familiales et d'en gérer les difficultés. Ces textes témoignent des méandres de la vie des couples et des familles avec ses aléas multiples et ses problèmes parfois insolubles. Loin d'idéaliser les liens, qu'il soient conjugaux ou familiaux, ils en donnent une description lucide et sans concession, évitant dès lors de donner à penser que les grands personnages bibliques représentent un quelconque idéal à imiter. Le fait d'ignorer ces textes me semble consonner avec une forme d'aveuglement – moins pastoral que doctrinal – sur les situations vécues par les familles concrètes. Il s'inscrit parfaitement dans la ligne décrite ci-dessus d'un recours utilitariste à l'Écriture dans l'enseignement de l'Église : « Cachez ces textes que nous ne saurions voir ».

(d) Un apport précieux à la réflexion

Lire avec sérieux ces textes « oubliés » conduirait sans doute à un enseignement global assez différent. Il deviendrait difficile en effet d'idéaliser la famille et d'en faire le refuge et le défenseur de toutes les valeurs. Car ces récits montrent que, malgré toute la richesse dont elle peut être porteuse, la famille a aussi quelque chose d'un « sac de nœuds », qu'elle peut devenir un poids voire une prison, et qu'elle est susceptible d'entraver tant la croissance des personnes qui la composent que leur vivre ensemble, plutôt que de les favoriser. Ils disent à leur façon que les impasses ou les échecs dans le couple, la famille, la fraternité, ne sont pas insurmontables et qu'à faire de l'idéal une norme, on ne peut que rendre plus difficiles les processus de croissance, que les échecs permettent aussi. Ils montrent encore que divers modèles de familles existent, qu'ils sont liés à des cultures et des traditions différentes et que donc, vouloir imposer un modèle unique, celui que reflète en gros la première Antiquité chrétienne et que le christianisme a soutenu en Occident, risque de ne pas faire droit à la légitime diversité des cultures et à leur manière propre de gérer le rapport triangulaire personne, famille, société.

Ils suggèrent enfin, par leur diversité et les tensions qui parfois les opposent, que l'Écriture – l'Ancien Testament, en tout cas – soulève davantage de questions qu'elle n'en résout et que Dieu s'exprime aussi à travers ces questions qui reflètent la difficulté de la condition humaine. En ce sens, l'enseignement de l'Église aurait tout à gagner de s'inspirer de la pédagogie propre à la Bible mais aussi à Jésus : celle qui cherche à toucher et à mettre en mouvement à travers des récits, des paraboles, voire des énigmes.

Qu'il me soit permis de conclure par un propos un peu décalé. Lorsqu'elles développent leur enseignement en matière d'éthique familiale, les personnes représentant le Magistère de l'Église romaine, jusqu'à présent des hommes plutôt âgés et célibataires, devraient peut-être méditer au préalable les mots que l'évangéliste Matthieu prête à Jésus : « Ils lient de pesants

fardeaux et les mettent sur les épaules des gens, alors qu'eux-mêmes ne veulent pas les remuer du doigt. » (Mt 23,4).

p. 77-82

Si l'histoire est le lieu théologique de la Révélation, doit-on « retrouver le projet originel de Dieu » (RS n° 14) ? Peut-on parler du « mariage primordial entre Adam et Ève » (RS n° 15) ? Le mariage est-il paradis perdu ou vocation ?

Il est assez frappant de voir que, parlant de « projet originel de Dieu », le regard se tourne immédiatement vers les premiers chapitres de la Genèse. Ceci constitue à mes yeux un symptôme de la façon dont l'enseignement de l'Église mésuse de l'Écriture. En l'occurrence,

- (1) Gn 1-3 est considéré comme un texte directement théologique alors qu'il s'agit d'un *récit* et que son genre peut être défini comme *mythique* ;
- (2) on évite soigneusement de regarder ce qu'en dit l'exégèse sérieuse, pour faire comme si ce texte énonçait une vérité intemporelle, quasiment absolue.
- (3) à l'exégèse du texte, on préfère une herméneutique qui rend le texte compatible avec l'enseignement que l'on souhaite fonder.

Parlons donc du « mariage primordial » entre Adam et Ève, en nous en tenant au texte biblique. Mais *tout* le texte biblique.

Première considération. Le récit de Gn 2-3 ne parle pas de mariage. C'est la rétroprojection de l'interprétation du texte par Mc 10,7-8 (// Mt, où Gn 1,24 et 2,24 sont cités dans une réponse de Jésus à la question du divorce) qui induit cette idée que ce texte parle de mariage. En tant que tel, le récit mythique parle de relation entre homme et femme au sein de « l'humain ». Et la lecture proposée dans ces passages évangéliques de l'expression « une seule chair » (traduction peut-être reprise à la LXX) est difficilement supportable par le texte hébreu de Gn 2,24, le terme « chair » (*basar*) désignant dans l'anthropologie de l'Israël ancien un individu unique et non l'union de plusieurs¹.

Seconde considération. Admettons malgré tout que Gn 2,18-25 parle de mariage. Que raconte le récit ? En présence de sa femme, un homme prend la parole pour parler d'elle, évitant du même coup de s'adresser à elle, c'est-à-dire de la poser face à lui comme un sujet partenaire à même de lui répondre (2,23 : « Celle-ci, cette fois, est os de mes os et chair de ma chair... »). Dans ce sens, chanter ses louanges est une façon de la réduire au silence (« Sois belle et tais-toi »). Et de fait, la femme n'aura pas un mot, si ce n'est pour parler... avec le serpent. En outre si l'on prête attention non seulement à la forme du discours de 2,23, mais aussi à son contenu, on voit immédiatement que l'homme se fait le centre de la relation qui s'inaugure et qu'il ramène la femme à lui (*ma* chair, *mes* os, prise de *moi*), sans même un mot pour Dieu qui, pourtant, lui en a fait présent (v. 22b) – dans son dire, en effet, il réduit l'action divine à un « prendre » anonyme (« elle a été prise ») et ce n'est qu'après le « péché » (un mot que le texte n'emploie pas) qu'il reconnaîtra la femme comme un « don » de Dieu, laissant entendre alors que c'était un cadeau empoisonné (3,12 : « La femme que tu m'as donnée, c'est elle qui m'a donné de l'arbre et j'ai mangé »). Bel exemple de reconnaissance !

¹ Je me permets de renvoyer à deux articles récents parus dans les *Recherches de Science Religieuse* où j'explicite cette exégèse : « Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir de Genèse 1-3 », *RSR* 101 (2013) 401-420 (ou, en plus bref, « Homme et femme en Genèse. Des différences fondatrices ? », *Études* 4207 [Juillet-Août 2014] 63-72) et « “Une chair unique” ou “une seule chair” ? Genèse 2,24 et sa lecture par le Jésus de Marc (10,7-8a) et Matthieu (19,5) », *RSR* 102 (2014) 277-280.

On perçoit tout de suite le type de relation que décrit ainsi le récit. Un homme qui compte et qui parle ; une femme servante (« aide », 2,18) qui se laisse dire en silence. Dans ces conditions, ils vont devenir « une seule chair » dans une fusion où l'une va disparaître dans l'autre, une fois occulté le tiers, c'est-à-dire le Dieu qui sépare pour que chacun devienne une « chair unique », à savoir un être assumant sa singularité et la vulnérabilité qui en découle.

Comment évolue ensuite ce couple ? L'homme fait ce que sa femme lui fait faire et mange dans sa main (3,6), il rejette sur elle la faute en même temps que sur Dieu (3,12) qui décrit alors ce que vont devenir les rapports entre eux : ils seront faits de domination et de séduction (3,16). La femme prend ensuite possession du fils sans même mentionner son mari pour lui reconnaître la place du père (4,1b : « J'ai acquis un homme avec YHWH »), un fils possédé qui sera l'assassin de celui dont il ne deviendra jamais le frère.

Troisième considération. Si l'on parle du « mariage primordial », voilà sa réalité : un ménage que l'on ne voit jamais échanger une seule parole, où chacun va tenter de s'imposer à l'autre (3,16, ce que l'homme a déjà fait dès 2,23), et qui, installé dans la concurrence interne, engendre un futur meurtrier. Tel qu'il se donne à lire dans sa cohérence narrative – et cela, dès la mise en présence de l'homme et de la femme en 2,23 –, le récit raconte *l'échec* d'un couple et le type de relation qui le provoque². Dès lors, parler de « paradis perdu » repose sur une lecture aussi naïve que profondément biaisée d'un texte qui, dans le langage mythique qui est le sien exprime davantage la difficile réalité de l'expérience humaine qu'un idéal qu'il faudrait poursuivre, voire retrouver. Et si ce texte dit quelque chose (toujours dans son langage narratif et mythique) d'un « projet originel de Dieu », seul le verset 18 du chapitre 2, devrait pouvoir servir à qui respecte sa logique propre (littéralement, « Il n'est pas bien que l'humain soit à sa solitude ; je ferai pour lui un secours comme son vis-à-vis »). Or, ce verset ne parle pas du mariage, mais d'une relation qu'il évoque en recourant à une expression unique dans la Bible ('*ezèr k'ènegdô*, que je rends comme je peux par « un secours comme son vis-à-vis »). Or ces deux mots, loin de proposer une vision claire de ce que serait cette relation, a quelque chose d'énigmatique et est donc de nature à donner à penser... et dès lors à s'interroger, plutôt qu'à savoir et à affirmer. En cela, la nature questionnante du texte biblique a quelque chose d'incompatible avec l'idée d'un magistère qui sait.

Quatrième considération. Un des problèmes posés par la question soumise à ma réflexion, c'est que l'idée que le mariage est une « vocation » est sans doute liée à cette autre idée d'un « paradis perdu » : « Au début, Dieu a voulu ceci. C'était un projet paradisiaque (comme le montre Gn 2,18-24, selon la lecture idéalisée que l'on en fait d'ordinaire). Malheureusement, la faute est arrivée et a tout ruiné. Le paradis a été perdu... mais il demeure ce que les humains sont appelés à réaliser ; c'est leur "vocation" ».

Ne serait-il pas possible d'abandonner ce langage infantile – et qui n'a rien de biblique ? La vocation de l'être humain est-elle de *retrouver* quelque chose qu'il aurait perdu, un idéal qui restera inatteignable ? Parler en ces termes de ce qu'un être est appelé à faire de sa vie, n'est-ce pas semer des graines de découragement (devant l'impossible tâche), voire de culpabilité (en cas de sentiment d'échec), des attitudes qui, en Occident du moins, ont été au moins partiellement la cause de l'éloignement de bien des croyants ? N'est-il pas possible de sortir du dilemme « paradis perdu » ou « vocation », dilemme qui n'en est pas un, du reste, puisque les deux termes reflètent une même idée, mais prise par ses deux bouts (paradis *passé* ou vocation pour le *futur*) ? Et ce faux dilemme, ne relève-t-il pas d'une pensée anthropologique étroite, voire indigente dans la mesure même où elle renâcle à penser réellement l'autonomie

² Je m'explique longuement sur le sujet dans *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, Paris, Cerf, 2007.

de l'humain ? Il y a là sans doute une des raisons de l'écart croissant entre l'enseignement de l'Église et la culture postmoderne, en Occident au moins.

Deux mots encore, concernant le début de la question « si *l'histoire* est le lieu théologique de la Révélation ». En fait d'histoire, les textes évoqués relèvent plutôt, je le répète, du genre mythique, et je ne connais aucun texte ancien qui parle des origines dans un langage historiographique. N'est-ce pas là un signe clair de ce que le commencement se refuse à toute saisie, que l'origine échappe à tout savoir, et qu'il n'est possible d'évoquer ces réalités que dans un langage métaphorique ? Mais s'il en est ainsi, quelle *histoire* serait le lieu théologique du discours sur les commencements et l'origine ? Ne devrait-on pas avoir le courage d'admettre, au moins ici, que ce n'est pas l'histoire qui est le lieu théologique, mais le mythe ? Ou alors l'histoire, mais celle de ces gens qui ont composé ces textes, une histoire désormais hors de nos prises ? Sauf que, dans ces conditions, il devient difficile de parler de « projet originel » de Dieu. Or, c'est cela qui fascine tout qui cherche une certitude...

André Wénin
Faculté de Théologie
Université catholique de Louvain
Grand-place 45, L3.01.01
B- 1348 Louvain-la-Neuve

andre.wenin@uclouvain.be