

<b>Zeitschrift:</b>	Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Ethnologische Gesellschaft
<b>Band:</b>	6 (2001)
<b>Artikel:</b>	Des mariages pour l'éternité : pratiques conjugales de mouvements religieux non conformistes
<b>Autor:</b>	Mayer, Jean-François
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-1007414">https://doi.org/10.5169/seals-1007414</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 02.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Des mariages pour l'éternité



## Pratiques conjugales de mouvements religieux non conformistes

Jean-François Mayer

Les convertis à des croyances religieuses non conventionnelles se montrent souvent ouverts à des réponses originales non seulement sur des questions spirituelles, mais également dans d'autres domaines (thérapeutique, éducatif, social, politique...). En même temps, des sociologues suggèrent qu'une condition du succès d'une religion nouvelle réside dans le maintien d'éléments de continuité, permettant à ses adhérents de ne pas sacrifier tout leur capital culturel (Stark 1996: 135-136). L'adoption de pratiques sociales non conformistes se joue dans cette polarité. Il arrive fréquemment qu'un groupe sorte des sentiers battus sur des points spécifiques (qu'il s'agisse de croyances ou de pratiques), sans qu'existe une discontinuité culturelle radicale et systématique.

Le domaine de la sexualité retient inévitablement l'attention de l'observateur extérieur: il n'est pas rare que la «déviance» reprochée à un groupe religieux marginal porte sur ces aspects. Tant l'ascétisme que le libertinisme peuvent susciter la suspicion. Harvey Cox a bien souligné

avec quelle facilité le stéréotype de la déviance sexuelle peut être collé à des mouvements religieux non conformistes (Cox 1981: 126-127), à côté d'autres «mythes» récurrents: le «mythe de la subversion» (mouvement perçu comme menace pour l'ordre établi et couverture d'un projet politique), le «mythe de la dissimulation» (mouvement supposé cacher ses vraies pratiques et intentions) et le «mythe du mauvais œil» (soupçon du recours à des techniques de manipulation pour convertir des adeptes).

Ce n'est cependant pas aux stéréotypes qui s'attachent aux «sectes»<sup>1</sup>, ni à la sexualité en général, que cette contribution prêtera attention, mais aux particularités des mariages dans des groupes religieux non conformistes, avec leurs conséquences pour les individus et pour le groupe. Afin de donner à ce bref essai un peu de cohérence, nous nous concentrerons sur trois groupes se réclamant au moins partiellement de la tradition chrétienne: les swedenborgiens, les mormons et les moonistes. La discussion en fin d'article

<sup>1</sup> Comme terme technique, le mot «secte» a déjà une assez longue tradition dans le discours sociologique. Les spécialistes se montrent divisés aujourd'hui sur l'opportunité de l'utiliser, en raison de ses connotations fortement négatives dans le langage courant (Richardson 1993) et – plus récemment – dans des prises de position officielles de certains pays. Sans le bannir systématiquement, nous ne l'utiliserons que rarement dans cet article.



nous permettra d'évoquer brièvement quelques autres mouvements.

## Les «délices de l'amour conjugal» ou les mariages au ciel

La doctrine du Suédois Emmanuel Swedenborg (1668-1772) – exposée dans les *Arcanes célestes* et dans une imposante série d'autres ouvrages – enthousiasma des lecteurs qui fondèrent, après sa mort, un groupe religieux indépendant dont les différentes branches sont génériquement connues sous le nom de «Nouvelle Eglise». Swedenborg – qui demeura toujours célibataire – accorde au mariage une place centrale dans sa construction théologique: il publia en 1763 un traité sur les «délices de l'amour conjugal» (*Delitiae sapientiae de amore conjugiali*). Ce livre explique qu'il y a des mariages dans les cieux et que l'amour conjugal y perdure. C'est un amour «exempt de tout attrait libidineux», mais absolument semblable à l'authentique amour conjugal entre époux sur la terre (*Amour conjugal* 44). Arrivés au Ciel, les époux sont d'abord réunis; puis, au fur et à mesure que leur vraie nature se révèle, soit leur union persiste et devient de plus en plus profonde, soit ils se séparent et à chacun est alors donné un conjoint convenable, car les habitants du ciel n'ont pas pour destin le célibat. Ils entretiennent des relations semblables à celles qu'ils avaient dans le monde, mais sans progéniture: ils ont une «prolification spirituelle», celle de l'amour et de la sagesse.

Le traité de Swedenborg sur l'amour conjugal contient une seconde partie, omise dans certaines traductions, consacrée aux «voluptés de la folie sur l'amour scortatoire» (l'adjectif latin *scortatorius* évoque la débauche). L'amour scortatoire est l'opposé de l'amour conjugal: il est de nature complètement charnelle, alors que l'amour authentiquement conjugal procède de l'esprit. La sphère de l'amour scortato-

toire monte de l'Enfer, tandis que la sphère de l'amour conjugal descend du Ciel: l'être humain peut se tourner d'un côté ou de l'autre. Les chapitres consacrés par Swedenborg à l'amour scortatoire traitent du concubinage, de l'adultère, du «désir libidineux de défloration» ou du viol. Il condamne ces pratiques, mais admet le concubinage «quand il a lieu pour des causes légitimes, justes et vraiment conscientieuses», c'est-à-dire celles qui entraîneraient légitimement un divorce ou une séparation de lit. Un tel concubinage (qui ne doit se pratiquer ni avec une vierge ni avec une femme mariée) n'est alors pas une séparation de l'amour conjugal, mais plutôt un voile qui le recouvre.

Quelles sont les conséquences de l'importance attribuée au mariage? Il n'existe ni cérémonies particulières ni pratiques conjugales spécifiques aux communautés swedenborgiennes. De façon générale, alors que le swedenborgisme aurait pu donner lieu au développement de rituels et autres pratiques sociales originales, ses aspects extérieurs sont très proches de ceux des Eglises chrétiennes dominantes. Regardons pourtant d'un peu plus près la communauté swedenborgienne la plus structurée, la *General Church of the New Jerusalem*, qui a son centre à Bryn Athyn (Pennsylvanie), non loin de Philadelphie. Cette petite localité est presque exclusivement peuplée de membres de la Nouvelle Eglise. Mary Ann Meyers a consacré une étude à cette communauté (Meyers 1983)<sup>2</sup>.

Pour des raisons spirituelles et pratiques, la *General Church of the New Jerusalem* s'est toujours montrée favorable à l'endogamie (ou à des unions avec des personnes disposées à se convertir), d'autant plus que cette branche du courant swedenborgien met l'accent sur la croissance interne, par l'éducation d'enfants dans un cadre swedenborgien, ce que des mariages mixtes ne favoriseraient guère. Les membres de la Nouvelle Eglise pensent qu'un amour vraiment conjugal permet d'améliorer les inclinations héréditaires de la progéniture issue de ces unions. En outre, si le mariage est fondé sur un tel amour, l'union est supposée se

<sup>2</sup> Le mot de «communauté» ne doit pas être entendu au sens d'un groupe qui mettrait tout en commun: les habitants de Bryn Athyn vivent dans des maisons individuelles typiques d'une confortable banlieue résidentielle nord-américaine.



poursuivre éternellement (Meyers 1983: 150-151). Cela n'empêche pas les remariages ou les divorces, mais à un degré plus faible que dans le reste de la population américaine: la séparation n'est perçue comme acceptable que dans les cas où se trouve détruite la possibilité de recevoir dans le cadre conjugal des influx positifs du monde spirituel (Meyers 1983: 154). Même si le tableau a un peu changé depuis l'époque où Meyers a mené son enquête, l'idéal swedenborgien du mariage marque la vie conjugale des membres. Cependant, lors d'un séjour à Bryn Athyn en juin 1999, nous avons appris que certains résidents consultent aussi (discrètement) des conseillers conjugaux dans les localités avoisinantes.

## Le «mariage plural», prélude à l'exaltation céleste

Le modèle swedenborgien exalte le couple monogame: celui-ci va jusqu'à apparaître, dans le monde céleste, comme un seul ange, idée qui n'a pas manqué d'enthousiasmer des poètes romantiques. L'enseignement swedenborgien sur le mariage a rarement attiré l'attention publique: il ne débouche pas sur des pratiques sociales identifiables. Il en va autrement du «mariage plural» dans le mormonisme du XIXe siècle, toujours pratiqué en marge de l'Eglise de Jésus-Christ des saints des derniers jours par des groupes «fondamentalistes». Il existe sur ce sujet une importante littérature (Van Wagoner 1989).

Le mariage plural doit être replacé dans un cadre doctrinal plus large. Joseph Smith (1805-1844) se livra à une étonnante entreprise d'innovation à partir du christianisme de son époque: l'on a pu avec quelque raison présenter le mormonisme comme une «nouvelle tradition religieuse», située par rapport au christianisme dans la même position que celui-ci par rapport au judaïsme (Shipps 1985).

Ce processus n'est cependant jamais allé jusqu'à son terme: la culture chrétienne dominante exerce probablement une trop forte attraction. Des pistes possibles ont été ouvertes dans l'effervescence doctrinale du mormonisme des origines, sans avoir été explorées par la suite dans toutes leurs potentialités. Par exemple, dans un contexte religieux pourtant patriarchal, des auteurs mormons du XIXe siècle esquisseront le concept d'une «Mère divine» à côté du Père. La notion d'un couple divin, de parents célestes, est essentielle à la doctrine mormone du salut, selon laquelle les êtres humains, une fois mariés non seulement «pour le temps», mais également «pour l'éternité» après un rituel célébré dans un temple mormon, ont la potentialité d'accéder à des états d'exaltation céleste de plus en plus élevés, jusqu'à devenir eux-mêmes des dieux (Jorgensen 2000). Il s'agit donc d'une croyance qui considère le mariage comme indispensable à l'atteinte du statut éternel le plus élevé et intègre même l'idée d'un couple divin.

La doctrine de la pluralité des épouses fut pour la première fois reconnue publiquement par l'Eglise de Jésus-Christ des saints des derniers jours en août 1852. Le mariage plural répondait à l'injonction «croissez et multipliez-vous»: la progéniture des mormons serait appelée à peupler les mondes de l'univers infini. Croyant à la préexistence des âmes, les mormons pensaient que de nombreux esprits se trouvaient en attente d'incarnation: la multiplication des épouses devait leur offrir la possibilité de prendre un corps dans de pieuses familles mormones.

Les mormons n'ont pas été les seuls adeptes de la pratique polygamique dans le contexte occidental et chrétien<sup>3</sup>. Mais la plupart des chrétiens favorables à la polygynie se sont bornés à utiliser la Bible et les exemples d'anciens patriarches pour démontrer que la pluralité des épouses n'était pas condamnable aux yeux de Dieu. Les mormons allèrent beaucoup plus loin: le mariage plural devint une pratique à encourager à la fois dans la perspective de la multiplication de l'espèce et dans l'espoir de degrés plus hauts

<sup>3</sup> Sur différentes tentatives de groupes ou auteurs chrétiens pour légitimer doctrinalement la polygamie, on peut trouver un aperçu dans le livre de John Cairncross (1974).



d'exaltation céleste. Dans l'Eglise des saints des derniers jours durant la seconde moitié du XIXe siècle comme dans les groupes mormons fondamentalistes aujourd'hui, un statut élevé est habituellement associé à un grand nombre d'épouses – phénomène qui se retrouve dans de nombreuses sociétés polygames.

L'Eglise renonça officiellement au mariage plural en 1890: la pression du gouvernement des Etats-Unis devenait toujours plus forte, la répression se durcisait et l'existence même de l'Eglise de Jésus-Christ des saints des derniers jours comme corporation légale se trouvait menacée. Le renoncement au mariage plural permit aux mormons de trouver leur place dans la société américaine (amnistie en 1893 pour tous ceux qui étaient devenus polygames avant novembre 1890, accession de l'Utah au rang convoité d'Etat en 1896). Le mariage plural ne disparut cependant pas sur-le-champ. Durant plusieurs années encore, des dirigeants de l'Eglise autorisèrent secrètement des mariages pluraux (Quinn 1985). Ce ne fut qu'après une période transitoire qu'ils bannirent réellement les unions polygames, excommuniant les réfractaires. Ainsi apparurent de petits groupes fondamentalistes<sup>4</sup>, qui ne contestent pas seulement l'abandon de la polygamie, mais aussi d'autres développements au sein du mormonisme. Il existe des communautés fondamentalistes qui ont déjà une longue existence, en dépit du statut en principe toujours illégal de la polygamie (Driggs 2001).

Il convient donc de distinguer trois périodes très différentes dans la pratique de la polygamie: 1) son émergence clandestine, durant laquelle une élite de l'Eglise y fut progressivement initiée; 2) la pratique officielle du mariage plural dans l'Utah où se bâtissait une société mormone, de 1852 à 1890; 3) la période postérieure à 1890, qui vit l'Eglise des saints des derniers jours s'opposer de plus en plus nettement au mariage plural – au point que certains descendants de mormons polygames devinrent parmi les adversaires les plus déterminés des fondamentalistes! – et la pratique désormais

bannie se maintenir dans des groupes en marge de l'institution qui lui avait donné naissance. Cela implique des expériences très différentes selon les périodes: jusqu'en 1890, être polygame signifiait jouir d'un statut reconnu par l'environnement mormon en Utah; au XXe siècle, en revanche, s'engager dans le polygamie impliquait la marginalisation tant par rapport à la société séculière que par rapport à l'Eglise.

## Polygame à la belle époque...

Au XIXe siècle<sup>5</sup>, l'Eglise – dont l'approbation était nécessaire – intervenait fortement dans la réglementation du mariage plural: l'incitation à prendre une seconde épouse venait fréquemment des autorités ecclésiastiques, qui présentaient cette démarche comme un devoir religieux. Cette dimension fut internalisée par des femmes mormones (Mehr 1985). En effet, si des femmes refusaient obstinément de donner leur aval à un second mariage (lorsque leur mari les consultait au préalable, ce qui était en principe requis, mais pas toujours respecté), on connaît aussi des cas d'épouses de monogames qui quittèrent celui-ci, inquiètes de leurs médiocres perspectives d'exaltation céleste si elles n'entraient pas dans les liens d'un mariage plural. Il n'était pas rare de voir la première épouse jouer un rôle de conseillère dans le choix d'autres épouses, suggérant par exemple une femme ou jeune fille travaillant au service de la famille et dont il avait été possible de jauger les qualités et le caractère. Une femme sans mari pouvait faire acte de candidature: de la part d'un mormon pieux, c'était une bonne action d'assurer à une femme son exaltation éternelle.

Les arrangements pratiques variaient d'une famille à l'autre (vie commune sous le même toit ou domiciles séparés). Paradoxalement, la polygamie contribua parfois à promouvoir l'indépendance des

<sup>5</sup> Ce paragraphe reprend et résume quelques éléments d'une étude que nous avons publiée il y a une quinzaine d'années (Mayer 1986).

<sup>4</sup> Le terme a apparemment été appliqué pour la première fois aux dissidents par un dirigeant de l'Eglise mormone dans les années quarante; ils ne sont pas hostiles eux-mêmes à cette étiquette, puisque certains groupes l'ont intégrée dans leur intitulé.



femmes mormones: en raison des fréquentes absences de leur mari (soit pour des activités missionnaires au service de l'Eglise, soit pour aller rendre visite à d'autres épouses si elles ne vivaient pas ensemble), les femmes devenaient souvent les véritables chefs de leur famille – et pour celles qui voulaient s'engager dans des activités professionnelles, la présence de coépouses leur permettait de se libérer de tâches ménagères. Le mariage plural eut des effets contrastés, parfois inattendus, au point que des auteurs féministes ont pu l'envisager comme un protoféminisme (même si ce n'était assurément pas l'objectif poursuivi par les apôtres mormons!): «Fondée sur une théologie très patriarcale, la polygamie contenait des éléments qui contredisaient le modèle domestique victorien. Certaines femmes mormones trouvèrent à travers le mariage plural une plus grande autonomie, un degré d'autosuffisance économique et une communauté de femmes.» (Iversen 1984: 519) Quant à la réussite de ces unions, on vit tous les scénarios, douloureux ou heureux – il y avait plus de divorces dans des relations polygyniques que dans des mariages monogames, ce qui ne saurait nous étonner. Il ne fait aucun doute que fort peu de mormones auraient accepté le mariage plural sans la justification religieuse: ce modèle d'union conjugale insolite dans l'Amérique du XIXe siècle se trouvait étroitement associé à des convictions doctrinales.

## ...et dans l'*underground* fondamentaliste

Et aujourd'hui? On estime la population mormone polygame de l'Ouest des Etats-Unis entre 30'000 et 50'000 personnes. La manière de faire sa cour et de se marier diffèrent considérablement des pratiques prévalentes dans l'Amérique contemporaine (Bennion 1998: 34). Un homme déjà marié souhaitant s'adoindre

une nouvelle épouse doit en principe consulter son ou ses épouses déjà existantes, même s'il ne le fait pas toujours. Il peut ensuite s'adresser à un «marieur» de la communauté, mais il arrive que ce soit l'épouse ou les épouses (intéressées au premier chef par ces développements!) qui se chargent de l'approche. Il n'est pas rare que des liens de parenté existent entre certaines des coépouses, ce qui facilite l'entente.

Une anthropologue américaine rapporte comment une étudiante (mormone, mais pas encore fondamentaliste) fut présentée à son futur mari par une proche amie qui était la première épouse de cet homme. La seconde épouse explique: «Erica [l'amie] est autant une part de moi que mon mari l'est. Je suis mariée à elle aussi. Nous sommes "une seule chair" [...] Nous avons eu tous les trois des réunions ensemble, des leçons sur la doctrine, et nous sommes tombés amoureux. Tandis que Mark [l'époux] n'avait aucun geste romantique – m'embrasser, etc. – Erica me prenait dans ses bras et m'embrassait beaucoup» (Bennion 1998: 101). Le mariage plural représente en effet aussi la création de liens entre coépouses, qui n'auront pas moins d'importance que ceux avec le mari: le soutien mutuel que les épouses peuvent se donner représente, à côté des aspects doctrinaux, une dimension non négligeable de l'attrait du système. «Les bénéfices du partage»: tel était l'argument soutenu dans une tribune libre donnant la parole à une avocate qui était l'une des neuf épouses d'un mormon polygame. Elle affirmait que la présence de coépouses lui fournissait des conditions idéales pour poursuivre sa carrière sans voir ses enfants négligés<sup>6</sup>.

Le tableau ne doit pas pour autant paraître idyllique: les mariages pluraux sont loin d'être tous des succès, et au moins un tiers d'entre eux débouchent sur un divorce. Les femmes élevées dans certaines communautés fondamentalistes isolées n'ont guère d'occasion d'en sortir et peuvent connaître de sérieuses difficultés pour conserver leurs enfants si elles quittent le groupe. Le succès d'un mariage plural semble notamment lié à la capa-

<sup>6</sup> Elizabeth Joseph, «Marriage Made Simple: The Benefits of Sharing», *International Herald Tribune* 24 mai 1991 (texte provenant du *New York Times*).



cité du mari à donner, à travers de petits détails, un caractère distinct à la relation qu'il entretient avec chacune de ses épouses (quels que soient les arrangements en matière d'habitation): les épouses ont alors le sentiment que leur mari devient une personne différente avec chacune d'entre elles. «Parfois, j'aime *ton* mari plus que le *mien*», déclare une femme à l'une des coépouses avec laquelle elle partage le même homme (Altmann et Ginat 1996: 351).

Les enfants sont considérés comme une bénédiction: le plus grand nombre d'esprits possible doit pouvoir s'incarner dans de pieuses familles; le contrôle des naissances n'est pas à l'ordre du jour. Pour l'éducation des enfants, le père est une figure souvent absente, surtout lorsque les épouses ont des résidences différentes; s'il a de nombreux enfants, il lui est impossible de consacrer beaucoup de temps à chacun après ses journées de travail. La mère devient le point de référence et tend à jouer pour les enfants un rôle encore plus important que dans les familles plus classiques. Comme il est rare que les épouses plurales aient des conjoints riches et que l'entretien de plusieurs épouses et de nombreux enfants représentent une charge considérable, nombre d'entre elles doivent déployer des trésors d'ingéniosité pour nouer les deux bouts. Sans la conviction doctrinale et la perspective d'exaltation céleste, il est peu probable qu'elles montreraient de l'enthousiasme à s'engager dans une relation polygamique.

## Mariages collectifs pour un monde nouveau

Le mariage plural a pu être interprété comme protestation contre l'individualisme de l'amour romantique, «qui semblait menacer les racines de la vie familiale et de la solidarité sociale» (Foster 1981: 139-140). Fréquemment, des expériences matrimoniales radicales au sein de groupes

religieux tendent à mettre l'accent sur la communauté plus que sur le couple; mais cela peut également avoir pour contexte des relations monogames, comme l'illustrent les mariages collectifs célébrés par Sun Myung Moon (né en 1920). Ce prophète coréen estime que l'amour égocentrique est caractéristique de la nature humaine déchue: il rejette donc le choix des époux sur la base de sentiments d'attrait personnel (Chryssides 1991: 147). Moon sélectionne lui-même les conjoints (qui ont la possibilité de refuser), jouant ainsi les rôles qui seraient attribués aux deux familles dans des sociétés où existe le mariage arrangé – mais en les combinant en un seul acteur, les «Vrais Parents» (Moon et son épouse). Le fait que les nouveaux conjoints soient d'abord envoyés pour des périodes d'activités séparées après leur mariage souligne la préséance de la communauté; avant de pouvoir consommer le mariage (ce qui se fait selon un rituel très précis), ils doivent notamment recruter de nouveaux convertis. Cette période transitoire permet aussi le développement progressif (par correspondance) des liens qui n'existaient pas au moment du choix des futurs conjoints par Moon.

Les couples moonistes se retrouvent intégrés dans le cadre d'une famille élargie. Par leur mariage, les moonistes sont greffés sur le lignage des «Vrais Parents» et purifiés du péché originel: le lien entre le Père (Moon) et ses enfants spirituels a beaucoup plus d'importance au moment du mariage que le lien entre les nouveaux époux, et le mariage devient «une renaissance symbolique comme un enfant dont l'innocence et la pureté sont restaurées», au lieu d'être avant tout le rite de passage dans une vie d'adulte sexuellement actif (Palmer 1994: 81).

La pratique mooniste du mariage connaît des évolutions, ce qui n'a rien d'étonnant dans le cadre d'un mouvement dont le fondateur est toujours vivant. Avant 1992, seuls des membres à plein temps pouvaient être mariés par Moon. Ces dernières années, en revanche, les exigences sont devenues bien moindres (seule demeure l'exigence d'une séparation



de quarante jours avant la consommation du mariage) et la majorité des couples bénis par Moon ne sont pas des moonistes<sup>7</sup>; nombre d'entre eux sont déjà mariés et la cérémonie constitue alors un renouvellement et une réaffirmation de leur union conjugale. Pour un mouvement dont les effectifs restent relativement modestes, c'est un moyen commode d'étendre à une population beaucoup plus large la bénédiction messianique du mariage idéal, dans la perspective de l'établissement de la paix sur terre et du Royaume de Dieu. Le nom de l'organisation que les moonistes mettent de plus en plus en avant depuis quelques années est d'ailleurs révélateur: la Fédération des familles pour la paix mondiale et l'unification.

Les swedenborgiens et les mormons mettent l'accent sur les conséquences spirituelles du mariage dans l'au-delà: les époux swedenborgiens progresseront éternellement dans un amour toujours plus pur et profond, tandis que les fundamentalistes mormons atteindront des états d'exaltation céleste plus élevés. Le mariage mooniste représente lui aussi la porte d'entrée du Royaume des Cieux, mais il est en même temps supposé entraîner des conséquences sur le plan terrestre, comme nous l'avons vu: il constitue la greffe des époux sur le lignage pur et céleste des «Vrais Parents»; dans les «familles bénies» naissent donc des enfants sans péché originel (ce qui ne signifie pas sans influence de leur environnement). Les attentes à l'égard de ces enfants étaient considérables; par contrecoup, des naissances d'«enfants bénis» avec des malformations ou handicaps ont troublé plus d'un mooniste. Pire encore, la belle-fille de Moon a quitté le mouvement et a révélé que le fonctionnement de la famille du Messie coréen était loin d'être celui d'une famille idéale; elle a divorcé de son mari, le fils aîné de Sun Myung Moon, qui devait en principe succéder à celui-ci (Hong 1998). La situation est paradoxale pour un mouvement qui avait fait du mariage l'axe même du rétablissement d'un monde idéal ici-bas.

## Conclusion: entre l'individu et le groupe

<sup>7</sup> <http://www.ffwpu.org.uk/Blessings/blessing.html>

Le modèle swedenborgien du mariage confirme l'idéal de l'union monogame en lui conférant une dimension spirituelle supplémentaire. Il ne présente donc que peu de différences apparentes avec un mariage traditionnel, contrairement aux modèles mormon et mooniste. Ce qui frappe cependant est de constater que la pratique conjugale n'y a pas été fixée une fois pour toute, mais a passé par des phases d'expérimentation. Les mormons ont fini par se rapprocher du modèle occidental traditionnel, mais l'expérience du mariage plural se poursuit dans des groupes fondamentalistes. Quant au moonisme, les mutations sont encore en cours, dans la pratique et peut-être un jour dans la doctrine même, lorsque les espérances messianiques liées au mariage devront éventuellement être révisées. Le mariage apparaît ainsi comme l'une des composantes possibles des tâtonnements liés à un processus d'innovation religieuse.

Si nous avions choisi un plus large échantillon de mouvements, nous aurions découvert une large palette d'attitudes, aussi bien ascétiques qu'antinomien. Osho (Rajneesh, 1931-1990) se montrait critique à l'égard de l'institution même du mariage et acceptait la sexualité (libre) comme un instrument du développement spirituel; à l'inverse, les Brahma Kumaris (l'un des rares mouvements religieux nouveaux à attribuer par principe aux femmes les positions dirigeantes) prônent l'abstinence sexuelle absolue, car la sexualité est un obstacle dans le cheminement spirituel, et les convertis mariés sont encouragés à vivre comme frères et sœurs (Puttick 1999: 150-154). Les membres de la Famille (ex-Enfants de Dieu) ont abandonné le *flirty-fishing* (utilisation de relations sexuelles dans le cadre du prosélytisme), mais les membres mariés peuvent avoir des relations intimes avec d'autres membres appartenant à la même communauté locale, sous réserve de l'accord de tous



les conjoints concernés (Chryssides 1999: 143-144): on serait tenté de dire que la communauté a évolué vers un comportement antinomien mitigé, ou régulé.

A côté de ces cas qui intriguent toujours, nous rencontrons dans beaucoup de «sectes» des fonctionnements familiaux plutôt conventionnels, qui ne se distinguent guère de ceux du reste de la société ou en accentuent tout au plus certains traits. L'objectif de ce texte n'était d'ailleurs pas de dresser une galerie de «bizarries» ou de recenser les innombrables modèles possibles de mariage dans des mouvements religieux non conventionnels: il s'agissait plutôt de montrer sur quelles tensions entre autonomie de l'individu et rôle de la communauté s'inscrivent ces expérimentations en matière conjugale ainsi que d'illustrer les conséquence sociales de principes doctrinaux.

## Références citées

- ALTMANN Irwin et Joseph GINAT  
1996. *Polygamous Families in Contemporary Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BENNION Janet  
1998. *Women of Principle: Female Networking in Contemporary Mormon Polygyny*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- CAIRNCROSS John  
1974. *After Polygamy Was Made a Sin: The Social History of Christian Polygamy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- CHRYSSIDES George D.  
1991. *The Advent of Sun Myung Moon: The Origins, Beliefs and Practices of the Unification Church*. London: Macmillan.  
1999. *Exploring New Religions*. London / New York: Cassell.
- COX Harvey  
1981. «Deep Structures in the Study of New Religions», in: Jacob NEEDLEMAN et George BAKER (éds), *Understanding the New Religions*, p. 122-130. New York: Seabury Press.
- DRIGGS Ken  
2001. «"This Will Some Day Be the Head and Not the Tail of the Church": A History of the Mormon Fundamentalists at Short Creek». *Journal of Church and State* (Baylor University, Waco) 43: 49-80.
- FOSTER Lawrence  
1981. *Religion and Sexuality: Three American Communal Experiments of the Nineteenth Century*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- HONG Nansok  
1998. *In the Shadow of the Moons: My Life in the Reverend Sun Myung Moon's Family*. Boston: Little, Brown and Company.
- IVERSEN Joan  
1984. «Feminist Implications of Mormon Polygyny.» *Feminist Studies* (New York) 10: 505-522.
- JORGENSEN Danny L.  
2000. «The Mormon Gender-Inclusive Image of God». *Journal of Mormon History* (Salt Lake City) 27: 95-126.
- MAYER Jean-François  
1986. *Les Mormons et la Polygamie. Trois textes mormons du XIXe siècle en langue française, précédés d'une introduction à l'histoire et à la pratique du mariage plural chez les saints des derniers jours*. Fribourg: Les Trois Nornes.



MEHR Kahlile

1985. «Women's Responses to Plural Marriage». *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* (Salt Lake City) 18: 84-97.

MEYERS Mary Ann

1983. *A New World Jerusalem: The Swedenborgian Experience in Community Construction*. Westport (CT) / London: Greenwood Press.

PALMER Susan Jean

1994. *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Roles in New Religions*. Syracuse (NY): Syracuse University Press.

PUTTICK Elizabeth

1999. «Women in New Religious Movements», in: Bryan WILSON et Jamie CRESWELL (éds), *New Religious Movements: Challenge and Response*, p. 143-162. London / New York: Routledge.

QUINN D. Michael

1985. «LDS Church Authority and New Plural Marriages, 1890-1904». *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* (Salt Lake City) 18: 9-105.

RICHARDSON James T.

1993. «Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative». *Review of Religious Research* (Washington) 34: 348-356.

SHIPPS Jan.

1985. *Mormonism: The Story of a New Religious Tradition*. Urbana / Chicago: University of Illinois Press.

STARK Rodney

1996. «Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model». *Journal of Contemporary Religion* (London) 11: 133-146.

VAN WAGONER Richard S.

1989. *Mormon Polygamy: A History*. Salt Lake City: Signature Books (2e éd.).

## Abstract

### Marriage for eternity: marriage practices within non-conformist religious movements

This article examines the role of non-conventional religious beliefs in the development of what are considered to be unusual marriage arrangements. It emphasizes the strong interaction between doctrines and practices. The description primarily focuses on three groups: Swedenborgians, Mormons, and Moonies. What makes some behaviours distinctive in the eyes of outsiders is an emphasis upon the community and its interests, over and above those of individuals and the nuclear family.

## Auteur

Jean-François Mayer, historien, est l'auteur de plusieurs livres et de nombreux articles sur les mouvements religieux contemporains. Il est chargé de cours en science comparée des religions à l'Université de Fribourg.

Adresse: C.P. 83, CH-1705 Fribourg.

