

## LE DIVORCE « POUR MOTIF D'IMPUDICITÉ »

(MATTHIEU 5, 32; 19, 9)

par Joseph MOINGT, s. j.  
Faculté de Théologie de Lyon-Fourvière

*Interprétée à la lumière de l'Ancien Testament et d'un large courant de l'ancienne Tradition, l'incise de Matthieu, sans légitimer de plein droit le second mariage, disculpe du crime d'adultère celui des deux conjoints qui divorce et se remarie parce qu'il a été trahi par l'autre. Il semble que la conduite pastorale de l'Église pourrait s'inspirer de cette « exception », sans porter atteinte à la loi divine de l'indissolubilité du mariage.*

L'exception ajoutée dans l'évangile de Matthieu à l'interdiction du divorce par le Christ crée un problème aux multiples aspects. Malgré de nombreuses et savantes investigations, les exégètes n'ont pas réussi à se mettre d'accord sur le sens de ces *incises* (Mt 5, 32; 19, 9). Le théologien qui défend l'indissolubilité absolue du mariage est gêné de ne pas trouver la Tradition unanime sur ce point. Les législations contraires issues d'interprétations divergentes causent un obstacle au rapprochement des Églises. La difficulté la plus douloureuse est assurément celle que ressentent les catholiques divorcés, d'une part, privés des sacrements, et leurs pasteurs, d'autre part, anxieux de découvrir une voie de *tolérance* susceptible de concilier le bien spirituel des fidèles avec la nécessaire fermeté de l'enseignement de l'Église. Le débat a été porté devant l'opinion publique à la suite des interventions de Mgr Zoghby au Concile de Vatican II<sup>1</sup>. Mettant la chose

1. Voir : *L'Église grecque melkite au Concile. Discours et notes du Patriarche Maximos IV et des Prélats de son Église au Concile œcuménique Vatican II* (Dar Al-Kalima, Beyrouth, 1967), pp. 463-470.

au point, S. B. le patriarche Maximos IV souhaitait qu'on remît le problème à l'étude « à la lumière de la foi, dans un esprit d'ouverture et de charité... pour trouver issue à cette impasse », déclarant solennellement que « la conscience de l'Église ne peut être libérée ni devant Dieu ni devant les hommes que si, après ce travail consciencieux, il s'avère que le *statu quo* s'impose<sup>2</sup> ».

C'est en réponse à cet appel, dans le même esprit et le même but, que nous voudrions apporter notre contribution à l'étude de cette grave question. Nous procéderons comme suit : après avoir retracé sommairement l'état des interprétations dans la Tradition (jusqu'au <sup>ve</sup> siècle), puis dans l'exégèse contemporaine, nous chercherons à comprendre la pensée de Matthieu en elle-même, à partir de sa situation historique et de l'Ancien Testament, et ensuite la discipline de l'Église ancienne, à la lumière de certaines conceptions doctrinales. Nous pourrions alors juger des questions ouvertes à la recherche théologique et des possibilités offertes à la conduite pastorale.

### I. Interprétations anciennes.

« Je vous le dis : Quiconque renvoie sa femme — à moins que ce ne soit pour motif d'impudicité — et en épouse une autre, commet un adultère<sup>3</sup>. » λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται (Mt 19, 9). D'après ce verset, l'adultère du conjoint donne-t-il à la partie innocente un motif légitime de rompre le lien conjugal et de contracter une seconde union, ou permet-il seulement la « séparation de corps » conformément à l'interprétation romaine? Les Pères du Concile de Trente n'ont pas voulu définir celle-ci de façon authentique, pour ne pas lancer l'anathème contre l'Église grecque, et parce qu'ils

2. *Op. cit.*, p. 470. Ces documents, et plusieurs autres relatifs au même sujet, sont aussi cités par Céline ROLIN, *La femme devant le divorce* (Casterman, 1968), p. 219-262.

3. La *Vg* ajoute un doublet de Mt 5,32<sup>b</sup> : et qui dimissam duxerit, moechatur. Quelques codex grecs font le même ajout. *La Bible de Jérusalem* adopte l'interprétation « prétéritive » : « je ne parle pas de la fornication ».

étaient impressionnés par le grand nombre et l'ancienneté des « autorités » patristiques et conciliaires qui leur paraissaient favorables à la première interprétation<sup>4</sup>.

Les historiens contemporains se montrent plus optimistes. Ils n'ignorent pas que les Églises d'Orient reconnaissent assez généralement, à tout le moins depuis le Code de Justinien (542), plusieurs cas de divorce (incluant le droit de se remarier), dont l'adultère, et qu'il en est allé de même en pratique (sous l'influence de certains Pénitentiels et Recueils canoniques, et malgré des réactions notables en sens contraire) dans plusieurs Églises d'Occident du VII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Mais ils pensent que cette coutume s'est introduite tardivement à la faveur d'un relâchement de la discipline ecclésiastique, par concession aux mœurs du temps et sous la pression du pouvoir civil, alors que tous les Pères des I<sup>er</sup> et III<sup>e</sup> siècles, et plusieurs encore aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup>, même en Orient, auraient interdit sans exception le divorce et le remariage, et permis seulement la séparation des époux en cas d'adultère : la Tradition ancienne fournirait ainsi un précieux argument d'autorité à l'interprétation romaine<sup>6</sup>. A notre avis, la réalité historique est plus complexe.

### 1. Bilan historique.

Aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, parmi tous les Pères qui envisagent explicitement le cas de l'adultère<sup>7</sup>, Jérôme et Augustin sont

4. Excellente analyse du décret tridentin (sess. XXIV, cn. 7) dans : Dom Jacques DUPONT, *Mariage et Divorce dans l'Évangile. Matthieu, 19, 3-12 et parallèles* (Desclée de Brouwer, 1959), pp. 115-122.

5. Cf. A. VACANT, D.T.C.I (1903), art. « Adultère » IV, col. 484-498; J. PARISOT, *ib.*, VI, col. 505-508.

6. Voir en ce sens : R. SOUARN, *ib.*, III, col. 475-484; J. P. ARENDZEN, « Ante-Nicene interpretations of the sayings on divorce », dans *J.T.S.* XX (1919), pp. 230-241; J. BONSIRVEN, *Le Divorce dans le Nouveau Testament* (Desclée et Cie, 1948), pp. 61-75. Le dossier des textes est à peu près le même chez ces auteurs avec des interprétations plus ou moins hésitantes, que je ne discuterai pas. On trouve aussi beaucoup de textes et de références (et d'objectivité, en général) chez J. DUPONT, *op. cit.* : p. 20, n. 3; p. 117, n. 2; p. 137, n. 1 et 2; p. 144, n. 1; p. 153; p. 154, n. 1; p. 155, n. 1.

7. AMBROISE, par exemple, ne le fait pas dans son *Comment. de l'Év. de Luc*, VIII 2-8, où il cite *Mt* 5,32<sup>a</sup>, mais sans l'incise, et 19, 6-8, mais sans le v. 9 (*S.C.* 52, pp. 101-104); ni THÉODORE DE MOPSUESTE, dans le fig. 33 sur *Mt* 5,32, édité par J. REUSS : *Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche*

les seuls à interdire aux époux trahis le droit de se remarier. Ils vont visiblement à l'encontre de l'opinion reçue dans leurs milieux respectifs (Rome et Afrique), ce qui explique leurs hésitations. La pieuse Fabiola, rapporte le premier, « était persuadée d'avoir légitimement répudié son mari, et elle ignorait la rigueur de l'Évangile, qui prive *les femmes* de tout prétexte à se marier du vivant de leurs époux<sup>8</sup> ». L'évêque Pollentius, correspondant du second, tenait pour acquis que le mari d'une femme adultère a le droit de divorcer et de se remarier; il se demandait seulement si le même droit pouvait être attribué à la femme d'un mari fornicateur (*licet, sed non expedit*, pensait-il<sup>9</sup>). Jérôme est très ferme pour interdire à l'un et à l'autre de se remarier, mais ses explications manquent de fermeté : le renvoi obligatoire de la femme adultère, « qui a divisé dans un autre la chair qui était une », semble conçu comme un vrai divorce (*libere dimittitur*), et l'interdiction de se remarier, comme une précaution (*cautelata*) qui protège la femme contre une accusation injuste, et le mari contre le danger de subir à nouveau la même infortune<sup>10</sup>. Augustin, dans ses premiers écrits (393-394), déclare qu'il est permis à l'homme de renvoyer son épouse adultère, mais non de se remarier du vivant de celle-ci<sup>11</sup>. En 401, il se demande si cela aussi serait permis, mais il ne le croit pas, puisque Paul refuse la même permission à la femme séparée<sup>12</sup>. En 413, son hésitation s'accroît : « Celui qui renvoie sa femme surprise en adultère et en épouse une autre ne doit pas être assimilé à ceux qui divorcent et se remarient en dehors du motif d'adultère. Il est bien difficile

(*T.U.* 61, 1957, p. 107); ni INNOCENT I, *Lettre* 6,12, qui cite *Mt* 19,9 sans l'incise (*PL* 20, 500 B); ni LÉON LE GRAND, *Lettres* 159, 1, et 168, 4-6 (*PL* 54, 727, 1204-1205).

8. *Lettre* 77 (en 399), 3 (*PL* 22, 692).

9. Cf. *De Conjugiis Adulterinis* I, 1; I, 6; II, 2 (*PL* 40, 452, 454, 471).

10. *Comment. de l'Év. de Mat.*, (Rome, 398), III, sur *Mt* 19,9 (*PL* 26, 134-135). *Lettre* 55,4 : la femme renvoyée pour adultère ne peut plus reprendre la vie commune avec son mari (22, 563). *Lettre* 77,5 : Fabiola pleurait sa faute, « comme si elle avait commis un adultère » (22, 693).

11. *De Sermone Dni in Monte* I, 39-48 (*PL* 34, 1248-1253); *Contra Adamantinum* 3, 2 (42, 133). A noter que dans ces deux écrits Augustin tend à interpréter le motif de fornication au sens métaphorique : infidélité dans la foi (*1 Co* 7, 15).

12. *De Bono conjugali*, 7 (*PL* 40, 378).

de savoir... s'il serait adultère en épousant une autre... Il est pardonnable de se tromper sur ce point<sup>13</sup> ». Finalement, dans sa réponse à Pollentius en 419, il revient à sa première opinion, non sans avouer que les paroles de Matthieu (19, 9) sont bien obscures et qu'il faut les interpréter d'après Marc et Luc<sup>14</sup>.

Tous les autres Pères de la même période permettent au mari d'une femme adultère, mais non à celle-ci non plus qu'à l'épouse d'un fornicateur, de divorcer et de se remarier, sans commettre de faute ni encourir un châtement ecclésiastique. Quelques-uns le font explicitement : l'Ambrosiaster<sup>15</sup>, Épiphane de Salamine<sup>16</sup>, Basile de Césarée<sup>17</sup>. On ne doit pas soupçonner que les autres préconisent une simple séparation de corps, sous prétexte qu'ils ne permettent pas expressément le remariage dans le cas envisagé, ou qu'ils accusent d'adultère ceux qui se remarient après divorce. Basile lui-même porte cette condamnation en général<sup>18</sup>, mais il précise ailleurs sa pensée, en distinguant deux sortes de divorce, celui où l'homme est la victime, et celui dont il prend l'initiative sans motif légitime : « La femme abandonnée est adultère, si elle va avec un autre homme; le mari abandonné est excusé, et la femme qui vit avec lui n'est pas condamnée. Par contre, s'il va avec une autre femme après avoir renvoyé son épouse, il est lui-même adultère, et la femme qui habite avec lui l'est aussi<sup>19</sup> ». Jean Chrysostome de même, affirmant que le libelle de répudiation ne détruit pas le lien conjugal, ajoute cependant que « la femme adultère n'est l'épouse de personne<sup>20</sup> ». A la suite de Grégoire de Nazianze et de la

13. *De Fide et Operibus*, 35 (40, 221); cf. *Tract. IX, 2 in Joannem* (vers 416) : « Il est permis de renvoyer l'épouse » — comme dans la Loi — « pour motif de fornication, car elle-même la première n'a plus voulu être épouse, elle qui n'a pas conservé à son mari la fidélité conjugale » (35, 1458-1459).

14. *De Conj. Adult.*, 1, 10-12 (40, 456-458).

15. *Comment. in Iam Ep. ad Cor.*, (Italie, 366-384) (PL 17, 218 BC, 225 C).

16. *Panarion*, (374-377), *Haer.* LIX, 4 (PG 41, 1024 C-1025 A).

17. *Lettres Canoniques I, II et III*, en 374-375 (= *Lettres* 188, 199 et 217 à Amphiloque) : canons 9 (PG 32, 677), 21 (721), 35 (728), 41 (729), 48 (733), 68-69 (797).

18. *Ib.*, en. 77 (805 A); *Moralia, Règle* 73, 1-2 (PG 31, 849 D-852 B).

19. *Lettre I*, en. 9 (677 C).

20. *Hom. de Libello repudii* (à Constantinople, 397-403), 1-3 (PG 51, 318-222) : *Hom. Quales ducendae sint uxores* (même date), 1-2 (225-227).

même façon<sup>21</sup>, il compare la Loi juive à celle du Christ : la première permet le divorce pour n'importe quel motif, la seconde pour un seul; et il comprend évidemment que l'effet en est le même ici et là<sup>22</sup>. Il compare aussi le cas de l'époux idolâtre, que sa femme chrétienne doit garder (1 Co 7, 13), avec celui de la femme adultère, qui doit être chassée<sup>23</sup>. Pourquoi cette différence de traitement? « Parce que le mariage est déjà dissous dans le second cas et que les deux époux sont corrompus l'un et l'autre par le crime de l'un des deux... Après l'adultère, le mari n'est plus mari<sup>24</sup>. » La plupart, enfin, disent, à l'exemple de Jean, que l'adultère de la femme « rompt le lien du pacte conjugal » (Lactance<sup>25</sup>), « met fin au mariage » (Hilaire<sup>26</sup>), « car elle s'est rendue indigne de l'union à son mari » (Chromace<sup>27</sup>), « elle a rompu l'union naturelle et elle n'est plus au pouvoir de son mari » (Apollinaire<sup>28</sup>); le Christ « interdit la dissolution du mariage, ne donnant qu'une seule et unique occasion de dissolution, celle qui déchire vraiment le lien conjugal », car dans le cas de l'adultère « il ordonne de briser le lien conjugal » (Théodoret<sup>29</sup>).

Des expressions aussi fortes signifient clairement que le mariage était considéré comme dissous de plein droit, moins par le divorce, qui en est la sanction, que par la faute elle-même de l'adultère, qui détruit la communauté des droits

21. *Oratio 37, 8 in Mat.* XIX, 1-12 (à Constantinople en 380) (PG 36, 292 C).

22. *Hom. XVII, 4 in Mat.* (5, 31-32) (à Antioche, entre 385 et 397) (PG 57, 259-260); Jean renvoie simplement à ce commentaire, quand il arrive à *Mt* 19, 9 (*Hom. LXII, 1-2, 596-599*).

23. *Hom. XXVI, 2 in Genesim* (même date) (PG 53, 231-232).

24. *Hom. XIX, 3 in Iam Ep. ad Cor.* (même date) (PG 51, 154 D-155 A).

25. *Inst. Epistome*, 61 (66), 8 (CSEL XIX). D'origine africaine, Lactance écrit ce livre en Bythynie en 314.

26. *Comment. de l'Év. de Mat.* (5, 32) (en Gaule, 353-355) (PL 9, 940 A).

27. *Tract. X, 1 in Ev. Mat.* (5, 32) (Italie, 387-407) (PL 20, 351).

28. (Laodicée, vers 362-374). Fig. 94 sur *Mt* 19, 9 (ou 5, 32), éd. par REUSS (*T.U.* 61, p. 30).

29. *Thérapeutique des Maladies Helléniques* (Syrie, entre 427 et 437), IX *Des Lois* (éd. P. CAVINET, S.C. 57, p. 354-355, ou PG 83, 1053 CD); cf. *Haerel. Nabul.*, V, 16 et 25, où Théodoret cite *Mt* 5, 32 (83, 505 C, 537 C). A la suite de THÉODORE D'HÉRACLÉE (mort vers 355), fig. 35 (Reuss, *Op. cit.*, p. 66), CYRILLE D'ALEXANDRIE disait semblablement : « Ce n'est pas la répudiation qui dissout le mariage devant Dieu, mais la mauvaise conduite » (fig. 61, Reuss p. 172).

et des devoirs entre époux. C'est le sentiment quasi-unanime des Pères des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles; c'est pourquoi Jérôme et Augustin, qui ne laissent pas d'y faire écho, ne réussirent pas de leur temps à imposer leur opinion contraire.

A quand remonte cette tolérance du divorce dans le cas de l'adultère? Basile, qui en traite en législateur, ne prétend rien faire d'autre que « restaurer » et codifier (en précisant les peines encourues) les « canons des Pères » et « coutumes ecclésiastiques ». Il s'agit donc d'une pratique très ancienne en Orient, qui remonte vraisemblablement au début du siècle, sinon plus haut. Les Conciles d'Elvire (cn. 8 et 9) et d'Arles (cn. 10), en 300 et 314, témoignent pour l'Occident de coutumes semblables et aussi anciennes<sup>30</sup>. Origène (en 244) et Tertullien (vers 205-210) signalent sans doute la naissance de cette tolérance dans l'une et l'autre Église. Le premier rapporte que « quelques présidents des églises ont permis à la femme de se marier du vivant de son mari »; il ajoute que cette permission, quoique excusable, va « à l'encontre des Écritures », parce qu'elle était accordée aux femmes, alors que s. Paul la leur refuse (1 Co 7, 39; Rm 7, 3), de même qu'elle leur sera retirée par la suite. La même permission était à plus forte raison accordée au mari d'une femme adultère, et Origène semble bien l'approuver quand il déclare que le Seigneur, à la différence de Moïse, « n'a permis de renvoyer sa femme pour aucun autre péché que le seul cas d'adultère<sup>31</sup> ».

Pour prouver à Marcion qu'il n'y a pas contradiction entre l'ancienne et la nouvelle Loi sur le point du divorce, Tertullien explique que le Christ l'interdit (Lc 16, 18) « de façon conditionnelle », à savoir pour empêcher l'adultère, « si quelqu'un renvoie sa femme expressément *pour* en épouser une autre », mais qu'il le permet (Mt 5, 32) de la même façon que Moïse (Dt 24, 1 : *impudicum negotium*), lorsqu'il est prévenu et

30. On punit la femme qui renvoie son mari adultère et se remarie, mais non l'homme dans le même cas, qu'on exhorte seulement à ne pas se remarier (MANSI II, p. 5-6 et 472).

31. *Comment. de Mat.*, t. XIV, No 23-24 (GCS 40<sup>2</sup>, éd. E. KLOSTERMANN, p. 340-342).

autres, parlant de la femme adultère, veulent que son mari, après l'avoir renvoyée, se garde libre : pour ne pas la pousser à en chercher un autre, pour lui faciliter la pénitence et lui permettre de se réconcilier avec lui; ils sont donc guidés avant tout par un souci pastoral, et aussi par l'estime de la continence : ainsi Hermas<sup>38</sup> et Clément d'Alexandrie<sup>39</sup>.

## 2. Discipline et exégèse.

Au II<sup>e</sup> siècle, on considère donc comme adultère le fait de se remarier après divorce; on s'appuie pour cela sur *Mc* 10, 11 (Hermas), 1 *Co* 7, 39 ou *Rm* 7,3 (Clément), voire même *Mt* 19, 9 mais sans l'incise (Athénagore<sup>40</sup>); on permet à l'homme de renvoyer son épouse adultère : *Mt* 5, 32 (Clément), mais à la condition de rester seul, pour qu'elle puisse revenir à lui : 1 *Co* 7, 11 (allusions chez Hermas, Clément et Tertullien).

Dans la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, un changement s'amorce, dont il est possible de rendre raison. C'est l'époque où la discipline pénitentielle commence à se fixer; au début l'adultère, ainsi que d'autres fautes, est châtié d'une peine perpétuelle, puis on lui accorde la réconciliation à temps. Il fallait donc discerner quelles sortes de conduite tombent sous l'accusation d'adultère, quelle est la gravité de la faute et quel doit être le châtement selon les cas, mais aussi quelles circonstances, s'il en est, exemptent de ce crime. Les citations ou allusions faites par les Pères et les Conciles montrent qu'on opéra ce discernement en examinant de très près les Écritures<sup>41</sup>. On remarqua que le Christ condamne pour adultère, en plus du mari fornicateur ou de la femme débau-

*Octavius*, 31, 5 (vers 200). Même principe chez Tertullien, *De Monog.*, 9, 1-5; *Adv. Marc.*, V, 34, 9.

38. *Le Pasteur* (vers 100-130), *Mand.*, IV, 4-10 : « C'est en vue du repentir que l'homme ne doit pas se marier » (*SC* 53, p. 155). Voir p. 362.

39. *Stromates* (vers 200), II, 23, éd. O. STÄHLIN : 145, 3-147, 2; III, 6 : 47, 2; 50, 1-3. Cf. Tertullien, *De Pal.*, 12, 5; *De Pudic.*, 16, 17-18.

40. Vu les ressemblances littéraires, il n'est pas toujours facile de deviner si le verset cité, quand il n'est pas intégralement retranscrit, est *Mt* 5, 32 ou 19,9 ou *Mc* 10, 11 ou *Lc* 16, 18. Il est peu probable qu'Hermas cite *Mt* 19, 9; il est probable que Clément y fait allusion.

41. On trouvera les références dans les notes précédentes.

ché, celui qui renvoie son épouse innocente et la livre ainsi au péché : *Mt* 5, 32<sup>a</sup> (Novatien, Lactance, Hilaire, Ambroise, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie), — celui qui épouse une femme répudiée ainsi que celle-ci : *Mt* 5, 32<sup>b</sup> ou 19, 9<sup>b</sup> ou *Lc* 16, 18<sup>b</sup> (Origène, 48<sup>e</sup> Canon Apostolique, Lactance, Basile, Théodore de Mopsueste, Jean C., etc.), — et en général celui qui renvoie sa femme et se remarie ainsi que sa nouvelle femme : *Lc* 16, 18 (Tertullien, 48<sup>e</sup> Canon Ap., Ambroise, Augustin), ou *Mt* 19, 9 (Lactance, Basile, Jérôme, Augustin), — mais que le mari trompé ou abandonné par sa femme adultère était exempté de cette accusation : *Mt* 5, 32<sup>a</sup> (Tertullien, Origène, Concile d'Arles, Hilaire, Chromace, Théodore d'Héraclée, Apollinaire, Basile, Grégoire de Naziance, Cyrille, Théodoret), et *Mt* 19, 9 (Lactance). On remarqua que la femme mariée, par contre, ne bénéficia pas de la même exception, et que s. Paul lui interdit nommément de quitter son mari et de se remarier du vivant de celui-ci<sup>42</sup> : 1 *Co* 7, 11 et 39 (*Rm* 7, 3) (Origène, Cyprien, Concile d'Elvire, Ambrosiaster, Basile, Jérôme, Augustin, Jean C.). On ne pensa pas (comme l'avait fait Clément, et comme le feront plus tard Jérôme et Augustin) que cette règle s'appliquait pareillement au mari, quoique s. Paul aussi lui interdise de se séparer de sa femme (1 *Co* 7, 11<sup>b</sup>), car on estima que cette interdiction ne supprime pas l'exception faite par le Christ : *Mt* 5, 32<sup>a</sup> (Ambrosiaster, Jean C.).

Cette analyse historique appelle deux conclusions et deux remarques, toutes d'une grande importance. Ce n'est pas après le Concile de Nicée (325) qu'apparaît la tolérance en question, elle avait commencé à s'implanter dans la coutume ecclésiastique un siècle plus tôt ; les Pères qui en témoignent au iv<sup>e</sup> siècle n'expriment pas leurs opinions individuelles, ils recueillent une tradition qui avait acquis force de loi depuis longtemps et partout, et qui n'était l'objet d'aucune contestation. Cette tradition n'est pas due à un obscurcis-

42. *Mc* 10, 12 ne paraît pas avoir été invoqué à ce propos, si ce n'est par Augustin. Il est possible que ce verset ait motivé le en. 102 (« le mari renvoyé par sa femme ») du Conc. de Carthage de 407, mais conjointement avec les textes de s. Paul.

sement doctrinal ni à un relâchement des mœurs, elle a pris naissance dans la même discipline pénitentielle à laquelle tant d'historiens reprochent sa sévérité, elle est née d'une observation attentive des Écritures; elle est, en effet, manifestement « calquée » sur la lettre même des Écritures : les Pères n'ont pas cru pouvoir interdire (au mari) ce que cette lettre permettait (Matthieu), ni permettre (à la femme) ce qu'elle interdisait (Paul).

Accordée à la lettre, cette coutume est-elle conforme à l'esprit des Écritures, alors qu'elle se montre indulgente envers le mari abandonné, et intolérante à l'égard de la femme trompée? Il est vraisemblable que cette différence de traitement n'a pas frappé les esprits au début, du fait que la loi civile observait la même inégalité<sup>43</sup>. Vers la fin du iv<sup>e</sup> siècle, plusieurs Pères grecs en sont troublés, ainsi Basile : « Entendue selon la logique du raisonnement, la sentence du Seigneur qui interdit de rompre le mariage en dehors du motif d'adultère (*Mt* 5, 32<sup>a</sup>) s'applique avec égalité aux hommes et aux femmes. Mais il n'en va pas de même de la coutume : elle traite les femmes avec plus de sévérité<sup>44</sup> ». On voit bien à quoi tend leur sentiment : élargir au bénéfice de la femme trompée la permission accordée par Matthieu au mari trahi<sup>45</sup>. Ils n'osent pas le faire à cause de l'enseignement de s. Paul, mais cela ne tardera guère (après 450). Jérôme<sup>46</sup> et Augustin<sup>47</sup> font la même réflexion, mais en sens inverse : ils refusent au mari, malgré Matthieu, ce que Paul interdit à la femme.

Un autre point mérite d'être relevé. Les Écritures qui ont joué un rôle déterminant dans cette question sont *Mt* 5, 32 d'une part, 1 *Co* 7, 11 et 39 d'autre part, mais non *Mt* 19, 9, ni dans un sens ni dans l'autre. Parmi tous ceux qui sont favorables à la tolérance en cause, deux seulement le citent,

43. L'AMBROSIASTER la justifie par 1 *Co* 11, 3 : *caput mulieris, vir* (*PL* 17, 218 C).

44. *Lettre Can. I*, ch. 9 (*PG* 32, 677 B). Remarque analogue chez GRÉGOIRE DE NAZ., *Oratio* 37, 6-7 (*PG* 36, 289-292).

45. JEAN CHRYSOSTOME permet déjà à la femme de chasser son mari débauché, mais non de se remarier : *Hom. XXVI, 2 in Gen.* (*PG* 53, 232 A).

46. *Lettre* 77, 3 : même sentiment que Jean C. (*PL* 22, 691).

47. *De Sermone in monte*, 39 et 43 (*PL* 34, 1248-1249, 1251); *De Bono Conj.*, 7 (40, 378); *De Conj. Adult.*, 7-8, 10-11 (40, 455-458).

mais avec un commentaire négatif. Lactance écrit : « Est adultère celui qui, en dehors (*praeter*) du crime d'adultère, a renvoyé sa femme *pour (ut)* en épouser une autre : car Dieu ne veut pas que le corps soit désuni et rompu <sup>48</sup> ». Et Basile de son côté : « Il ne faut pas que l'homme se sépare de la femme, ni la femme de l'homme, à moins que l'un ne soit condamné pour adultère, etc. »; « Il n'est pas permis à l'homme qui a renvoyé sa propre épouse d'en épouser une autre, etc. <sup>49</sup> ». Ce n'est pas que ce verset les gêne <sup>50</sup>, mais il ne leur paraît pas signifier davantage que *Mt* 5, 32. Autrement dit, ces Pères comprennent que le second mariage est toléré là où le renvoi est permis, et bien plus ordonné, et qu'il ne remplit pas la définition de l'adultère parce que le renvoi ainsi motivé rompt légitimement la première union sans être entaché d'une intention adultérine <sup>51</sup>. La manière dont Lactance cite le v. 9 exprime bien cette idée; la preuve en est qu'elle coïncide avec l'explication donnée par Tertullien de l'interdiction « conditionnelle » du divorce dans *Lc* 16, 18 : *si ideo quis dimittat uxorem, ul aliam ducat* <sup>52</sup>.

Dans l'autre camp, ni Jérôme ni Augustin ne lisent clairement dans *Mt* 19, 9 l'interdiction de se remarier après un divorce légitime. Jérôme explique la pensée de Matthieu à la façon de Lactance : « L'homme sépare quand il renvoie sa première épouse *parce qu'il en convoite une seconde* », et il complète le v. 9 par *1 Co* 7, 39 : « Il est ordonné (au mari) de renvoyer sa première épouse sans en prendre une seconde *du vivant de la première* <sup>53</sup> ». Augustin est encore plus embar-

48. *Div. Instit.*, VI, 23, 33.

49. *Moralia*, Règle 73, 1-2 (*PG* 31, 849 D, 852 B). Ce commentaire négatif s'explique par le fait que Lactance et Basile citent le v. 9 avec son doublet (repris de *Mt* 5, 32<sup>e</sup>).

50. L'AMBROSIASTER y fait allusion (*PL* 17, 222 A), ainsi qu'ÉPIPHANE et peut-être CHROMACE (ci-dessous). JEAN CHRYSOSTOME n'explique pas ce verset, jugeant suffisant son commentaire de *Mt* 5, 32.

51. ÉPIPHANE écrit : « Il ne peut pas, conservant sa première épouse, avoir deux femmes à la fois. Mais, s'étant séparé de la première, il lui est permis de s'unir légitimement à une seconde ». *Haer.* LIX, 4 (*PG* 41, 1025 A).

52. *Adv. Marc.*, IV, 34, 4. Cf. CHROMACE : « Quelle grave condamnation encourrent devant Dieu ceux qui, renvoyant leurs épouses sans motif de fornication, à cause d'un penchant irréfrené à la volupté, convolent à d'autres mariages » (*PL* 20, 351 B).

53. *Comment. de l'Ev. de Mat.*, III (*PL* 26, 134-135).

rassé; après les hésitations dont nous avons parlé, il pose en principe que Matthieu ne peut pas être en désaccord avec Marc et Luc; alléguant l'obscurité de la construction, la diversité des leçons et le sens du grec, il pense que l'expression *nisi ob fornicationem* peut s'entendre de la même façon que *Mt 5, 32<sup>a</sup> (excepta causa fornicationis)*, au sens de *praeter* (comme le fait Lactance). Et il propose cette explication assez peu vraisemblable : le Christ a choisi le cas le plus fautif, celui où l'homme n'a aucune excuse de renvoyer sa femme (*sine causa fornicationis*), pour faire comprendre que quiconque divorce et se remarie est coupable d'adultère, même celui qui est excusable de renvoyer sa femme (*propter causam fornicationis*). C'est ainsi que « Matthieu a voulu signifier le tout par la partie <sup>54</sup> ».

Quelque difficulté qu'éprouve Augustin à l'écarter, la tolérance du divorce et du remariage pour motif d'adultère ne s'est pas répandue à la faveur de l'obscurité du texte de Matthieu ni au prix d'une exégèse tortueuse, la chose est certaine. Elle repose sur une base à la fois doctrinale et prudentielle, qui est le discernement de la légitimité du divorce, — nous y reviendrons. Le nombre et la nature des témoignages qu'elle peut revendiquer constituent sans nul doute un argument sérieux de Tradition. Mais cet argument serait de peu de poids, si elle s'avérait contraire à la vraie pensée de Matthieu. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

## II. Exégèses contemporaines.

Pris dans leur ensemble, les exégètes contemporains ne sont certes pas favorables à cette tolérance. Après bien des essais, ils ont renoncé à s'enliser dans les discussions grammaticales inaugurées par Augustin, et ils admettent que l'expression *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* a un sens « exclusif », comme celle de *Mt 5, 32<sup>a</sup>* : si ce n'est pour motif de, sauf en cas de... Ils s'accordent aussi à penser que ces deux incises ne viennent

54. *De Conj. Adult.*, 1, 9-12 (PL 40, 456-458).

pas du Christ (probablement, disent les uns, certainement pour les autres), mais de Matthieu (par mode d'interprétation authentique des paroles de Jésus, pour les uns, de « retouche rédactionnelle » pour les autres). Ils donnent néanmoins raison à Augustin sur un point capital : il n'est pas pensable que le texte soit en contradiction avec les parallèles de Marc et de Luc. D'une part, Matthieu n'a pas pu s'opposer à l'intention de Jésus, qui est certainement de condamner le divorce et le mariage subséquent; d'autre part, sa tendance constante est de renchérir sur la stricte observance des préceptes, et non de chercher des adoucissements et des dérogations à la façon casuistique des rabbins du temps<sup>55</sup>. Ces principes posés, il ne reste que deux voies d'interprétation du v. 9. Ou bien on garde à *πορνεύει* le sens admis par la Tradition : adultère, fornication, et il faut opérer une disjonction dans la phrase : il est permis de renvoyer, mais non de se remarier. Ou bien on refuse une telle disjonction, et il faut chercher à ce mot un autre sens, qui sera l'impureté légale.

#### 1. *La séparation de corps.*

Dom Jacques Dupont a entrepris avec courage de renouveler et de munir de preuves la vieille théorie dite classique, qui se réclame du parrainage de Jérôme et qui était tombée en discrédit. L'intention de Jésus, dit-il, dans ce texte comme dans les parallèles et dans *Mt* 5, 32, est de supprimer la tolérance du divorce introduite par Moïse (*Dt* 24, 1) : il n'admet aucune excuse, même pas le motif d'« inconduite » de la femme accepté par l'école, pourtant rigoriste, de Shammaï. Mais ce qu'il condamne pour adultère, ce n'est pas le seul fait de « répudier », c'est avant tout d'« épouser » une autre femme; dans la construction sémitique qui coordonne deux verbes, il est courant que l'intention principale se porte sur le second, le premier n'indiquant qu'une cir-

55. Voir : J. DUPONT, *op. cit.* (n. 4), pp. 81-106; Heinrich BALTEUSWEILER, « Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus. Zu Matth. 5, 32; 19, 9 » dans *Theologische Zeitschrift* (Basel) 15 (1959), pp. 340-346; Abel ISAKSSON, *Marriage and Ministry in the New Temple* (Lund 1965), pp. 75-92, 128 s.

constance. De ce fait, d'un point de vue purement grammatical, l'exception ajoutée par Matthieu pourrait porter sur toute la phrase, et signifier : « si quelqu'un, après avoir répudié sa femme pour motif d'inconduite, en épouse une autre, il n'est pas adultère ». Toutefois, étant donné que la répudiation est le sujet central de la péripécie, c'est le verbe « répudier » qui exprime nécessairement la pensée de Jésus en ce qu'elle a de décisif<sup>56</sup>. Selon un procédé caractéristique de sa pédagogie, Jésus change le sens de ce verbe : en accusant d'adultère le divorcé remarié, il montre que la répudiation n'est pas un vrai divorce au sens où les Juifs la comprenaient, qu'elle n'a pas le pouvoir de rompre le lien formé par Dieu même entre les époux, qu'elle est donc une simple séparation. Ce changement de sens est la clef de l'incise. Ayant bien compris la pensée de Jésus, Matthieu la précise en réponse aux chrétiens de sa communauté qui l'interrogeaient sur la portée de cette déclaration : Jésus n'interdit pas absolument de renvoyer sa femme, il le permet pour un motif légitime, mais à la condition de ne pas se remarier, car ce renvoi sépare les époux, sans rompre leur union. C'est ainsi que s. Paul a compris l'enseignement de Jésus, et beaucoup d'anciens Pères bien avant Jérôme, Hermas en premier<sup>57</sup>.

Malgré sa science et son talent, Dom Dupont ne paraît pas avoir convaincu beaucoup d'exégètes, et cela précisément sur le point central de son argumentation : la séparation de corps, objectent-ils, était une structure juridique totalement inconnue du milieu juif au temps du Christ<sup>58</sup>. Cette objection ne suffirait pas à nous arrêter : l'auteur y a fait

56. J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 15-27, 64-66, 147-150. Il nous paraît y avoir quelque inconséquence à mettre l'accent sur le premier verbe après l'avoir fixé sur le second.

57. *Ibid.*, pp. 53-57, 136-138, 143-157. E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, vol. 1 (Paris, Le Cerf, 1966), p. 159, adopte cette interprétation, dans un esprit moins systématique.

58. Voir : M. ZERWICK, « De Matrimonio et divortio in Evangelio » dans *Verbum Domini* 38 (1960), pp. 193-212; X. LÉON-DUFOUR, compte rendu inspiré de Zerwick dans *Rech. de Sc. Relig.*, 50 (1962), p. 102-104. Ces deux auteurs se rallient à la thèse de Baltensweiler. De même Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Delachaux et Niestlé, 1963), qui écrit : « Le contexte et toute la conception biblique sont opposés à l'idée d'un lien conjugal qui subsisterait malgré une séparation de corps des époux » (p. 283).

par avance une réponse acceptable<sup>59</sup>. Mais la thèse ne nous paraît pas démontrable. Que la répudiation ne détruise pas l'union conjugale aux yeux de Jésus, cela est clair. Qu'il ait voulu changer le sens du verbe « répudier », c'est une autre chose. Rien n'indique son intention de transformer sa signification juridique pour autoriser d'une façon ce qu'il interdit d'une autre. Car sa sentence est une condamnation, elle est donc de portée négative. Il condamne la répudiation dans une visée très concrète, telle que les juifs la pratiquaient : comme une procédure légale qui autorisait à se débarrasser de sa femme et à en prendre une autre, et telle qu'elle est effectivement dans son résultat : la rupture de la communauté, la séparation du couple que Dieu avait uni en une seule chair (v. 6). On pourrait prouver le changement de sens, si Jésus avait répondu aux pharisiens par mode affirmatif de précepte : oui, il est permis de répudier pour tel motif et à telle condition. Mais il ne parle pas ainsi. Sans doute, on peut utiliser l'incise de manière à retourner la condamnation en permission. Mais cela ne renseigne toujours pas sur la pensée de Jésus lui-même, puisque l'incise est censée ne pas être de lui. Et comment donc Matthieu a-t-il pu découvrir un mode licite de pratiquer la répudiation, dans une sentence qui la condamne absolument? S'il n'avait en vue qu'une simple séparation, étant admis que la répudiation ne rompt le mariage en aucun cas, quel était l'intérêt de spécifier un motif licite de renvoi, dans une sentence qui vise à dénoncer l'adultère? Au seul plan grammatical, le sens de l'exception ajoutée par Matthieu est de déterminer l'acte de « répudier » pour le soustraire à l'accusation d'adultère; celle-ci, à son tour, n'a de sens que par rapport à l'acte d'« épouser »; il ne semble donc pas possible de faire porter l'exception sur le premier verbe à l'exclusion du second.

## 2. *L'impureté légale.*

Matthieu aurait-il voulu notifier une exception à l'interdiction de divorcer et de se remarier? Pour empêcher cette

59. J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 141-143, 145-147.

conséquence, J. Bonsirven avait imaginé de donner un autre sens au mot *πορνεία* : il désignerait toutes les formes d'unions réputées illicites chez les juifs, les faux mariages qu'ils appelaient « prostitutions ». L'incise signifierait : « quiconque renvoie sa femme, mais non pas en état de faux mariage... » ; sous-entendu : s'il s'agit d'une fausse épouse, qu'il la renvoie vite <sup>60</sup>. Cette interprétation n'avait pas remporté un très grand succès sur le moment, parce qu'elle paraissait aboutir à une tautologie (« nul ne doit renvoyer sa femme, à moins qu'elle ne soit pas sa femme » <sup>61</sup>). H. Baltensweiler lui a rendu depuis un crédit considérable. Utilisant le matériel talmudique mis à jour par P. Billerbeck <sup>62</sup>, il précise le sens trop vague de ces mariages illicites : il s'agirait des unions contraires aux empêchements de consanguinité édictés par *Lv* 18, qui entraînaient une impureté légale ; du même coup, il fournit une explication historique à l'incise de Matthieu. A l'époque néo-testamentaire, en effet, les docteurs juifs ont débattu de la validité des mariages des prosélytes ; la plupart estimaient (mais pas tous) que ceux-ci n'étaient pas soumis aux empêchements de parenté, du moins dans la ligne paternelle, à la condition (en pratique) qu'il ne s'agisse pas d'une union interdite par le droit païen local. Devenu juif, le prosélyte n'était pas empêché de prendre une épouse consanguine ni obligé de renvoyer celle qu'il aurait épousée auparavant ; et puisque ce mariage était censé légitime, il ne pouvait être dissous que par la procédure de la répudiation. Le même cas a dû se poser dans la communauté judéo-chrétienne de Matthieu, à propos de païens ou de prosélytes qui se convertissaient au christianisme. L'incise du v. 9 nous fait connaître sa solution. Partisan de l'observance stricte de la Loi et des préceptes lévitiques, Matthieu pensait que ces

60. Joseph BONSIUVEN, *Le Divorce dans le Nouveau Testament* (1948), pp. 46-60.

61. Cf. J. DUPONT, *op.cit.*, p. 107-114 (il critique aussi le sens donné à la particule).

62. H. L. STRACK — P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, vol. III (1926), pp. 342-358. Cette étude est faite à propos de 1 *Co* 5, 1. (Le sens moral de la faute dénoncée par Paul dans cet inceste nous paraît l'emporter sur le sens ritualiste.)

mariages consanguins étaient invalides et impurs. Il précise donc que l'interdiction du divorce faite par Jésus ne concerne pas ce cas-là, et il montre que cette union doit au contraire être rompue : rupture qui n'était pas un divorce à ses yeux, mais qui en était un pour les juifs <sup>63</sup>.

Que ce problème ait réellement existé dans la communauté de Matthieu, nous n'en discuterons pas. Mais nous ne pensons pas qu'il suffit à rendre raison de l'*insertion* des incisives dans la *rédaction* elle-même de son Évangile. Si Matthieu voulait interdire à ses fidèles de prendre des épouses consanguines, ce n'était pas le lieu de le faire là où Jésus interdit de renvoyer sa femme. Il ne visait donc que des mariages déjà existants. Nouvelle difficulté. Vu la tournure de la sentence de Jésus en *Mt* 5, 32, l'incise signifierait par elle-même : « il n'est pas coupable de renvoyer de telles épouses, vous pouvez le faire », alors que Matthieu aurait voulu dire : « il est coupable de les garder, vous devez les renvoyer ». Il y a plus grave en 19, 9. Jésus ne condamne pas seulement le renvoi, mais avant tout le remariage ; il vise le cas d'un homme qui renvoie sa femme, de sa propre volonté, pour en prendre une autre. Le cas visé par Matthieu serait tout différent : celui d'un homme qu'on obligerait, malgré lui, à abandonner sa femme. L'exception ne paraît pas entrer dans le champ d'application de la sentence. Pour l'y faire entrer, il faut encore réduire sa portée. Il s'agirait de gens désireux de rompre des unions consanguines légalement contractées avant leur baptême, mais qui n'auraient pas osé le faire pour n'être pas responsables de conduire leurs femmes à l'adultère (5, 32) ; ou bien désireux de prendre d'autres femmes, mais craignant de tomber eux-mêmes dans l'adultère (19, 9) ; on peut encore imaginer des gens qui, pressés de renvoyer leurs épouses consanguines et d'en choisir d'autres, auraient invoqué, pour se défendre, les paroles de Jésus. On comprend que Matthieu

63. H. BALTENSWEILER, *op. cit.* (n. 55), pp. 349-356. Il s'appuie en particulier sur le sens ritualiste de πορνεία dans *Ac* 15, 20 (p. 346-348) ; il ne nous semble pas évident que ce soit le sens primitif du mot dans ce texte (voir G. RESCU, *T.U.* n.º 13, 3), quoique le plus grand nombre des exégètes l'admettent (E. HÄNCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 1956, p. 395, n. 5).

ait voulu rassurer ces gens-là. On comprend moins bien qu'il ait éprouvé le besoin de faire la mise au point dans la rédaction de l'Évangile. Car il ne pouvait s'agir que de cas individuels, rares sans doute, alors que les paroles de Jésus ont une portée universelle, et qu'il était si simple d'expliquer à ces gens qu'elles ne les concernaient même pas : puisque ces mariages, pour Matthieu, étaient illégitimes au regard de la Loi et que leur dissolution se réduisait à une procédure fictive de divorce. Il reste donc toujours à montrer en quoi la retouche rédactionnelle pouvait servir le projet de Matthieu. On peut dire que les judéo-chrétiens de son entourage ne partageaient pas son point de vue, qu'ils tenaient la rupture de ces unions pour un vrai divorce, et qu'ils s'en scandalisaient, puisque Jésus avait condamné absolument la répudiation et le remariage; ce serait donc pour mettre son propre décret à l'abri de ces reproches que Matthieu aurait inséré dans les paroles de Jésus une clause exceptant de l'accusation d'adultère la dissolution des unions qu'il voulait faire rompre. L'hypothèse n'est pas invraisemblable. Mais sa marge de vraisemblance est très réduite. D'autant plus réduite, au plan de la « situation historique », que la tradition la plus primitive n'a jamais soupçonné qu'il pouvait être question à cet endroit des interdits lévitiques.

Quelque autre explication plausible, s'il s'en présentait, devrait donc être préférée à cette théorie<sup>64</sup>. Son degré de

64. Nous limitons notre exposé aux auteurs les plus représentatifs des deux théories les plus répandues parmi les exégètes et théologiens. Une autre interprétation a été soutenue récemment par Abel ISAKSSON, *op. cit.* (n. 55), pp. 135-142. S'appuyant sur le fait que le mot *πορνεία* n'est pas spécialisé comme *μοιχεία* pour signifier l'adultère de la femme mariée (pp. 131-135), l'auteur pense que le cas visé par Matthieu est celui d'un nouveau marié qui découvre que sa femme n'est pas vierge (« premarital unchastety »), ce que les juifs tenaient pour un motif d'annulation du mariage à la suite des prescriptions de Dt 22, 13-21 (p. 40 s). Un divorce était nécessaire pour rompre ce mariage, puisque le contrat avait déjà eu lieu; mais il est normal qu'il soit excepté de la condamnation portée par le Christ, puisque le mariage n'avait pas été consommé (p. 140). C'est pour ce même motif que Joseph voulait « renvoyer » Marie, Mt 1, 19 (p. 138 s). Il est vraisemblable que l'exception aurait été notifiée par Jésus lui-même (pp. 114 s, 140 s).

Nous faisons à cette théorie les critiques suivantes. 1) Bien que le mot *πορνεία* ait, il est vrai, des applications diverses, il est bien établi qu'il signifie fréquemment et proprement l'infidélité conjugale de la femme. Cf. F. HAUCK — S. SCHULZ art. *πόρνη*, dans *Theology. Wtb. z. N. T.* de G. KITTEL, Band VI (Erlangen, 1959),

crédibilité serait mesuré par son aptitude à concilier la pensée de Matthieu avec celle de Jésus et à motiver l'intervention rédactionnelle du premier par le problème que soulevait l'enseignement du second.

### III. La pensée de Jésus et celle de Matthieu.

Cette explication peut être trouvée, pensons-nous, sans excès de subtilité, à la condition de revenir au sens commun de *πορνεία*, et de s'attacher à la signification religieuse que revêtait la faute d'adultère pour un juif et à la législation que lui appliquait l'Ancien Testament. On comprend alors qu'un conflit historique devait surgir entre cette conception et la condamnation du divorce par Jésus, conflit qui a amené Matthieu à la munir d'une « exception ». (A supposer que les incises soient de lui et non de Jésus; ce point ne nous paraît pas démontré, mais nous acceptons de nous placer dans la perspective qui a les préférences de la critique actuelle.) En examinant ensuite la nature de cette condamnation, qui est plus morale que juridique, il sera possible d'écarter toute contradiction entre le Christ et l'Évangéliste.

#### 1. La faute d'adultère.

Plutôt que de lui chercher un sens détourné et restreint, pour un motif *a priori*, et au prix d'un recours hypothétique

pp. 583-590 (ce serait, en particulier, le sens dans les incises de Matthieu, p. 590 ss). L'Auteur lui donne donc un sens gratuitement restreint, qui s'accorde mal avec la portée générale de la condamnation. 2) Une explication bien meilleure de Mt 1, 19 a été proposée par X. LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile* (Paris, Le Seuil, 1965), pp. 67-81. 3) L'accusation d'adultère, dans le v. 9, vise conjointement le divorce et le remariage, elle suppose qu'ils sont liés, sinon dans le temps, du moins dans l'intention du mari. Cette liaison est supprimée dans l'hypothèse soutenue par l'Auteur : le mari veut uniquement rompre le contrat parce qu'il s'estime lésé, il a payé la femme plus cher qu'elle ne vaut, mais il n'a pas en vue, ce faisant, d'épouser une autre femme; l'accusation d'adultère n'est donc pas justifiée, ni par conséquent l'exception (Marc et Luc l'auraient omise, « parce qu'il était bien connu que la prohibition du divorce ne peut s'appliquer à ce cas », p. 141). 4) Il n'y a aucune preuve historique que l'exception aurait été comprise en ce sens (même pas la *Lettre d'IGNACE à Polycarpe*, 5, 2, invoquée p. 141). (Nous relevons en outre une fausse interprétation d'Hermas, p. 133).

au terme hébreu sousjacent, il est logique de donner au mot *πορνεία* le sens qu'il a habituellement dans la langue grecque des Septante et du Nouveau Testament. C'est un mot très fréquent, qui a deux significations, claires et bien accordées l'une à l'autre. Il est employé quarante-quatre fois (sans compter les doublets) dans l'A.T. : onze fois au sens propre ou physique, pour désigner soit les fornications et débauches de l'homme (quatre fois), soit l'adultère de la femme ou ses « prostitutions », c'est-à-dire ses nombreux adultères (sept fois); et trente-trois fois (dont vingt chez Ézéchiël) au sens métaphorique religieux, pour signifier le plus souvent l'infidélité d'Israël, son épouse, envers Dieu, quand le peuple transgresse l'Alliance et sacrifie aux idoles (ce qui ramène plusieurs fois le sens propre, à cause des prostitutions qui accompagnaient ces cultes <sup>65</sup>). Le N.T. l'emploie vingt-cinq fois. En laissant de côté les six cas discutés (qui se ramènent à trois : *Mt* 5, 32; 19, 9; — *1 Co* 5, 1; — *Ac* 15, 20, 29; 21, 25), on le rencontre douze fois (dont neuf chez s. Paul) au sens physique (fautes sexuelles des hommes ou des femmes, mariés ou non), dont huit fois dans des listes de fautes, morales (mauvaises pensées, vols, violences, meurtres, etc.) ou religieuses (impureté, culte des idoles), listes semblables à celle donnée par Osée (4, 2); et sept fois au sens métaphorique, dont six dans l'Apocalypse pour désigner l'apostasie, en particulier sous la figure de Babylone la prostituée <sup>66</sup>. L'usage métaphorique montre bien que le terme signifie par priorité l'adultère commis par l'épouse infidèle; et le sens propre indique que cet adultère est conçu comme une faute morale, et pas seulement comme une souillure rituelle et légaliste.

Il est normal de donner à ce mot chez Matthieu son sens propre et usuel, puisqu'il est question de divorce (et déjà

65. Sens propre : a) *Tb* 4, 12; 8, 7; *Si* 41, 17; *Sg* 14, 12; b) *Gn* 38, 24; 2 *R* 9, 22; *Si* 23, 23; 26, 9; *Os* 1, 2; 2, 4 (sens mixte); 2, 6. Sens métaphorique : *Nb* 14, 33; *Is* 47, 10; 57, 8; *Jr* 2, 20; 3, 2, 9; 13, 27; *Ez* 16, 15, 22, 25, 33, 34, 36, 41; 23, 7, 8, 11, 14, 17, 18, 19, 27, 29, 30, 35; 43, 7, 9; *Os* (2, 4); 4, 11, 12; 5, 4; 6, 10; *Mt* 1, 7 (deux fois); *Na* 3, 4 (deux fois).

66. Sens propre, a) seul : *1 Co* 6, 13, 18; 7, 2; *1 Th* 4, 3; b) listes : *Mt* 15, 19; *Mc* 7, 21; *Rm* 1, 29 (dans plusieurs codex); *2 Co* 12, 21; *Ga* 5, 19; *Ep* 5, 3; *Col* 3, 5; *Ap* 9, 21. Sens métaphorique : *Jn* 8, 41; *Ap* 2, 21; 14, 8; 17, 2, 4; 18, 3; 19, 2.

d'adultère en 5, 28). On ne doit pas s'étonner de trouver πορνεία au lieu de μοιχεία, car ce second terme est très rare : quatre cas dans l'A.T., trois dans le N.T.; et il a le même sens que le premier, à preuve qu'on le trouve six fois à côté de lui ou dans son voisinage immédiat <sup>67</sup>.

Il y a une liaison étroite entre l'infidélité religieuse du peuple envers Dieu et l'infidélité conjugale. La première est le principe de la seconde d'après l'auteur de la Sagesse : « L'invasion des idoles a été l'origine de la fornication » (14, 12); « Bientôt il ne leur suffit plus d'errer dans la connaissance de Dieu,... ils ne gardent plus aucune pureté dans la vie ni dans le mariage... Partout pêle-mêle sang et meurtre, vol ou fourberie... désordres dans le mariage, adultère, immoralité. Car le culte des vaines idoles est le principe, la cause et le terme de tout mal » (v. 22, 25-27). Cette idée, pareillement exprimée dans *Os* 4, 2, a pu inspirer l'enseignement de s. Paul dans *Rm* 1, 21-27. Réciproquement, la fidélité conjugale est l'effet et le symbole de la fidélité envers Dieu. Malachie écrit : « N'avons-nous pas tous un Père unique? Pourquoi sommes-nous donc perfides l'un envers l'autre en profanant l'alliance de nos pères?... Yahvé est témoin entre toi et la femme de ton alliance. N'a-t-il pas fait un seul être, qui a chair et souffle de vie? ... Je hais la répudiation, dit Dieu » (2, 10, 14-16). Les juifs se souvenaient de ce passage, quand ils disaient à Jésus : « Nous n'avons pas été engendrés de la prostitution : nous avons un seul Père, Dieu » (*Jn* 8, 41); et il est vraisemblable que Jésus aussi s'en est souvenu dans son enseignement sur le mariage (même citation de *Gn* 2, 24).

Cette liaison explique la sévérité du traitement appliqué à la femme adultère dans l'Ancien Testament. De même que Dieu retranchait du peuple ceux qui étaient infidèles à son Alliance (*Mt* 2, 10-12), de même le mari doit « retrancher de sa chair » (*Si* 25, 26) l'épouse qui se conduit mal.

67. Sens propre : *Sg* 14, 26; *Os* 2, 4 (sens mixte); 4, 2; *Mt* 5, 19; *Mc* 7, 21; *Jn* 8, 3. Sens métaphorique : *Jr* 13, 27. Dans *Ga* 5, 19 plusieurs codex portent μοιχεία au lieu de πορνεία. Dans l'A.T. on trouve aussi six fois πορνεία à côté du verbe μοιχεύειν : *Si* 23, 23; *Jr* 3, 9; *Ez* 16, 32; 23, 37, 43; *Os* 4, 13-14.

Tolérer son infidélité, ce serait porter atteinte à cette Alliance dont l'union conjugale est le symbole, et montrer qu'il tolère la désobéissance à la loi de Dieu. Il ne doit donc pas garder cette femme près de lui, ce serait un péché : « Celui qui garde une épouse adultère est un sot et un impie » (*Pr* 18, 22 *LXX*). L'Ecclésiastique fait allusion à la procédure qui devait être suivie en pareil cas : la femme « qui s'est souillée par l'adultère sera traduite devant l'assemblée, on examinera ses enfants,... elle laissera un souvenir de malédiction » pour graver dans le cœur des autres « la crainte du Seigneur » (*Si* 23, 24-27). Ce livre, publié aux environs de 130 avant le Christ, est propre à nous faire connaître la mentalité et les mœurs des juifs de son temps<sup>68</sup>. La femme adultère est donc renvoyée : ce n'est pas une permission accordée au mari, un motif légitime de divorce, c'est une obligation qui lui est faite et que la communauté l'oblige à remplir. La procédure décrite n'est pas celle de la répudiation : la femme ne s'en va pas avec honneur et libre de tout lien, elle est chassée, dénoncée, jugée, condamné. A plus forte raison ce renvoi obtient-il le même effet que le divorce légal. Osée dit de son épouse adultère : « Elle n'est plus ma femme et je ne suis plus son mari » (2, 4), utilisant une formule qu'on a trouvée écrite sur des billets de répudiation, et que Jean Chrysostome appliquera au cas de l'adultère. L'union conjugale est donc rompue, et elle l'est devant Dieu même, puisque c'est lui qui oblige le mari à renvoyer sa femme. Elle ne lui est plus unie par la loi et la bénédiction de Dieu, car elle n'est pas restée dans l'état où Dieu l'avait mise. S'étant livrée à un autre, elle a cessé d'être une seule chair avec son mari. S'il continuait son commerce avec elle, ce serait comme

68. Cf. W. KORNPIED, art. « Mariage », *D.B.S.* V (1957) : « L'adultère (dans l'A.T.) est considéré moins comme une atteinte aux droits du chef que comme une faute religieuse et morale, qui offense Yahvé et qui souille le peuple de l'Alliance tout entier. La condamnation et son exécution ... devient affaire de la communauté » (p. 922). J. BONSIRVEN précise : d'après la législation talmudique, on ne lapidait plus guère la femme adultère, mais « son mari doit la répudier, et il faut l'y forcer » (*op. cit.*, p. 21). E. SCHILLEBEECKX développe le symbolisme du mariage et de l'adultère par rapport à l'Alliance, *op. cit.*, (n. 57), pp. 59-72, 83 s.

s'il s'unissait à une femme étrangère : il partagerait avec elle la souillure de son adultère.

Religion d'amour et de pardon, le Nouveau Testament ne fait pas au mari une obligation expresse de renvoyer l'épouse coupable. S. Paul conseille, au contraire, aux époux séparés de se réconcilier (1 Co 7, 11), il est vrai qu'il ne précise pas de quel cas il s'agit. On trouve cependant chez lui un écho de l'Ancien Testament, à propos de l'incestueux de Corinthe. Il semble évoquer la procédure décrite par l'Ecclésiastique, quand il reproche aux fidèles de ne s'être pas réunis en tribunal pour juger cet homme et le retrancher de leur communauté, selon qu'il est écrit : « Enlevez le pervers du milieu de vous » (1 Co 5, 2-4, 11-13, citant Dt 13,6). Et il poursuit : de même que vos corps sont membres du Christ, de même « celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul corps, car il est dit : Les deux ne seront qu'une seule chair » (1 Co 6, 15-17, citant Gn 2, 24). C'est toujours la même idée que la souillure du péché se communique par les relations humaines, comme cela se ferait entre une femme pécheresse et l'homme qui voudrait la garder pour épouse.

Or cette idée se trouve dans le texte que les pharisiens opposent à Jésus à propos de la répudiation : Dt 24, 1-4. Le sens direct de ce passage n'est pas de permettre le divorce, c'est d'interdire au premier mari de reprendre la femme qu'il avait renvoyée et qui s'était ensuite remariée à un autre<sup>69</sup>. Car elle s'est souillée en appartenant à un autre, et le premier mari, s'il la reprenait pour femme, contracterait sa souillure et commettrait « une abomination aux yeux de Yahvé », l'une de celles que le peuple devait bannir de son sein pour rester fidèle à l'Alliance (cf. Lv 18, 26-30). Jérémie exprime la même loi avec le même symbolisme : de même que la femme répudiée et remariée a perdu le droit de revenir à son premier mari, de même Israël, après ses prostitutions, ne peut plus réclamer comme un droit de revenir à Dieu (3,1). Bien qu'elle ne vise pas directement.

69. C'est ce qu'explique G. von RAD dans son commentaire du Deutéronome (*Das Alte Testament Deutsch*, Göttingen 1968, Teilband 8, S. 107 s). Cf. A. ISAKSSON, *op. cit.*, p. 21-27; E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 106.

l'adultère, cette loi ramène en fait le remariage de la femme répudiée, malgré le divorce légal, au cas de l'adultère : c'est une faute contre le mari, une souillure, et l'alliance conjugale est brisée au point de ne plus pouvoir être reformée.

## 2. *Le motif de l'incise.*

Dans sa réponse aux pharisiens, Jésus a-t-il voulu montrer que le précepte mosaïque de la répudiation, bien compris, n'entend pas légitimer de plein droit le remariage après divorce, puisqu'il ne laisse pas de lui attribuer un certain caractère adultérin? Même s'il ne le fait pas intentionnellement, c'est en tout cas ce qu'il montre, sauf qu'il étend l'accusation d'adultère au mari divorcé et remarié, ce qui était une nouveauté importante. On voit du même coup que le rappel de ce précepte a pu très normalement soulever le cas de la femme adultère, voire même dans le cours de cette discussion ou à sa suite. C'est un argument qu'on pourrait mettre en œuvre pour attribuer à Jésus lui-même l'incise du v. 9. Quoi qu'il en soit, son interdiction absolue du divorce ne pouvait pas manquer de soulever ce problème, soit chez les juifs, imbus de la mentalité qui vient d'être décrite, soit chez les fidèles de la communauté de Matthieu, instruits par lui dans la stricte observance de la Loi. La question n'était pas motivée par la dureté de l'enseignement de Jésus, mais par un scrupule religieux : veut-il dire, à l'encontre de tous les anciens préceptes de sainteté, que le mari doit garder son épouse adultère, continuer à la tenir pour son épouse légitime, ou la reprendre si elle revient à lui après avoir appartenu à un autre? a-t-il pu imposer comme un précepte ce que la Loi interdit comme un péché et une profanation de l'Alliance?

Nous tenons ici le *motif historique* de l'incise de Matthieu <sup>70</sup>.

70. Cette explication n'a évidemment pas échappé à plusieurs exégètes, cf. F. HAUCK — S. SCHULZ, art. *νόμος* dans *Theolog. Wtb. z. N. T.* (G. KITTEL), p. 590 ss. A. ISAKSSON, *op. cit.*, p. 132, et E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.* p. 156, signalent respectivement deux auteurs, que nous n'avons pas lus, qui auraient exprimé un point de vue semblable au nôtre : E. LOEVSTAM, *Äktenskapet i Nya Testamentet* (1950), p. 158-160, et A. HULSBOSCH (dans un art. de A. KUIJTERS : *Kleine Dogmatiek van het huwelijk*) dans *Stud. Cath.* 35 (1960), p. 125. Ce que nous chercherons à expliquer, c'est que le texte de Matthieu ne signifie pas une exception à la loi d'indissolubilité, mais indique un cas qui échappe à l'accusation d'adultère.

Il est beaucoup plus vraisemblable qu'une allusion aux unions consanguines, qui ne pouvait intéresser qu'un petit nombre d'individus, et qui n'avait rien à voir, puisqu'elle se rapporte aux empêchements du mariage, avec une discussion sur la licéité du divorce. Le problème de la femme adultère, au contraire, s'y adapte parfaitement, il pouvait intéresser tout le monde, et il est normal que la loi du Christ ait été confrontée sur ce point avec celle de l'Écriture. Le même arrière-fond biblique de la question explique la position prise par Matthieu. Il a réagi conformément aux tendances piétistes et légalistes que les exégètes croient devoir lui attribuer. Il n'a pas eu l'intention ni le sentiment d'apporter un adoucissement à l'enseignement de Jésus, moins encore une dérogation à son interdit. Il a seulement voulu rappeler la loi de sainteté du mariage et préciser que le précepte du Christ ne s'y oppose pas : il n'oblige pas le mari chrétien à garder sa femme pécheresse, il renforce l'indissolubilité du mariage, mais il ne le fait pas au détriment de sa sainteté.

Il est facile d'étendre la situation historique de ce problème et de cette preuve. La première fois que la question de la répudiation est agitée, immédiatement au sortir de l'âge apostolique, chez Hermas, dont les attaches judéo-chrétiennes sont connues, c'est à propos de la femme adultère, et non des épouses consanguines. La question posée n'est pas de savoir s'il est permis de renvoyer cette femme, mais de la garder : « Est-ce que le mari commet un péché à vivre avec elle? » La réponse vient aussitôt, des profondeurs de la Bible : « A vivre avec elle, le mari partage sa faute et participe à l'adultère... Qu'il la renvoie, et qu'il reste seul ». Nouvelle instance, qui semble s'inspirer de *Dt 24, 3-4* : « Et si, après avoir été renvoyée, la femme se repent et veut revenir à son mari, ne faudra-t-il pas l'accueillir? » Cette fois, l'indulgence évangélique (*1 Co 7, 11*) l'emporte sur la sévérité de l'Ancien Testament, mais avec mesure : « Il faut accueillir celui qui a péché et qui se repent, mais non beaucoup de fois. Pour les serviteurs de Dieu, il n'y a qu'une pénitence. C'est en vue du repentir que l'homme ne doit pas se marier ». Le premier renvoi n'est pas une rupture définitive : on espère que la

femme changera de conduite, c'est pourquoi le mari doit rester libre de la reprendre. Mais si, une fois revenue à lui, elle retombe dans son péché, le renvoi sera définitif. L'homme devra-t-il toujours rester seul? Hermas ne le dit pas, mais il laisse entendre que tous les liens sont désormais rompus entre les époux. Passant ensuite, comme le fait la Bible, du sens physique au sens métaphorique religieux de l'adultère, il préconise la même solution : « Celui-là aussi commet l'adultère, qui vit comme les gentils. Si donc quelqu'un persiste dans cette conduite sans se repentir, écarte-toi de lui, ne vis plus avec lui : sinon, tu as part à sa faute <sup>71</sup> ».

En dehors même des milieux judéo-chrétiens, la question agitée par Hermas a pu être posée par des chrétiens d'origine païenne. Si corrompus qu'aient pu être les mœurs des païens au temps du Christ, en Grèce comme dans l'Empire Romain, non seulement la femme adultère était déshonorée et cruellement châtiée, mais encore la réprobation s'attachait au mari qui se montrait indulgent pour elle. D'après la loi de Solon, le mari qui continuait à habiter avec sa femme, après l'avoir surprise en flagrant délit, était puni du pire châtiment, de la déchéance civique totale (*ἀτιμία*), au même titre que les traîtres et les meurtriers. La loi Julia *De adulteriis coercendis*, tout en retirant au mari le droit de tuer sa femme en pareil cas, l'obligeait à la répudier aussitôt et à déclarer le fait au magistrat responsable <sup>72</sup>. Les nouveaux chrétiens ne pouvaient pas ignorer cette loi, qui était récente (17 avant J. C.) et qui avait fortement impressionné les esprits. Il est normal qu'ils aient demandé si le précepte du Christ sur le divorce les obligeait à désobéir à la loi civile; et il est compréhensible que les chefs des Églises n'aient pas voulu leur imposer, à l'égard de leurs épouses notoirement adultères, une

71. *Le Pasteur, Mand*, IV, 4-10. J. DUPONT a eu raison de s'appuyer sur ce texte pour fixer le sens de *κοινεύει* (*op. cit.*, p. 153-156). Mais il n'a pas prêté suffisamment attention à la problématique. L'interdiction de se remarier peut n'être que temporaire; et même si elle est définitive, elle ne découle pas nécessairement de la conviction que le lien conjugal subsiste après la répudiation de la femme, du moins quand elle est adultère. La doctrine de Clément (n. 39) se comprend semblablement.

72. Voir : G. HUMBERT — E. CAILLEMER, art. « Adulterium » dans le *Dicl. des Antiq. Grecq. et Rom.* de C. DAREMBERG et E. SAGLIO, vol. I (1877), p. 84-86.

conduite indulgente qui aurait encouru le blâme de l'opinion publique, et accredité les calomnies qu'on répandait sur les mœurs des chrétiens. (Pour ce motif, si les incises ne sont pas de Jésus, on pourrait aussi envisager l'hypothèse qu'elles soient postérieures à Matthieu et qu'elles aient été ajoutées, par exemple, au moment où son évangile fut traduit et répandu dans les milieux gréco-romains.)

L'histoire confirme donc que les incises de Matthieu concernent le cas de l'adultère de la femme, et l'Ancien Testament explique l'« exception » dont ce cas est l'objet. Le débat sur ce point nous paraît avoir été faussé par la conviction que Jésus s'oppose délibérément à la « tolérance » de Moïse, et par la crainte d'opposer à son intransigeance une « concession » de Matthieu.

Or il n'est pas évident que Jésus a orienté son enseignement dans l'intention expresse de supprimer ce que Moïse aurait permis, et plusieurs Pères n'en ont pas eu le sentiment. Dans Luc le logion sur le divorce suit la déclaration que « pas un point de la Loi ne tombera » (*Lc* 16, 16-18). Le Sermon sur la Montagne contient une semblable profession de fidélité à la Loi (*Mt* 5, 17-19), et il se développe à partir de là par mode de « renchérissement » (v. 20 : *nisi abundaverit*) plutôt que d'antithèse : on vous a dit de ne pas commettre l'adultère en acte, ne le commettez même pas en pensée (v. 27-28); on vous a prescrit de donner un libelle de répudiation à vos femmes avant de les renvoyer, vous ferez mieux en ne les renvoyant pas du tout, pour ne pas les exposer au péché (v. 31-32). Dans *Mt* 19, 8 Jésus ne blâme pas Moïse d'avoir permis le divorce. Ce n'était pas le sens de *Dt* 24, 1-4, nous l'avons dit : Moïse ordonnait seulement que le mari, s'il veut renvoyer sa femme, se dégage et la dégage de tous ses droits sur elle, pour qu'il ne puisse plus la reprendre, et qu'elle ne risque pas d'appartenir à deux hommes, ni lui d'avoir deux femmes à la fois. Aux yeux de Jésus, ce n'est pas une tolérance coupable, une concession aux mauvaises mœurs, c'est un vrai « précepte » (ἐντολή<sup>73</sup>), semblable aux autres comman-

73. *Mc* 10, 5. Au v. 4 Jésus emploie le verbe ἐνεστελλω, repris par les pharisiens dans *Mt* 19, 7. Ce verbe nous paraît indiquer le sens de ἐπέτρηεν en

dements de la Loi; c'est une mesure prise « en conséquence de votre endurcissement », c'est-à-dire à l'encontre (πρός : aller vers, contre), non certes pour favoriser les débordements des juifs, mais au contraire pour les endiguer et en limiter les effets néfastes. Jésus ne porte pas contre Moïse la grave accusation d'avoir cherché à séparer ce que Dieu a uni, puisqu'il rappelle ce qu'il avait écrit « au commencement <sup>74</sup> ».

Matthieu n'a donc pas pensé que Jésus dressait son autorité contre celle de Moïse. Connaissant sa volonté de respecter tous les préceptes de sainteté de la Loi, il a conscience d'interpréter ses paroles de façon authentique conformément à cette intention générale, d'exprimer ce qui est au fond de la pensée du Maître. C'est pourquoi il importe assez peu, pour l'intelligence théologique actuelle du texte, de distinguer ce que le Christ a voulu dire et ce que l'Évangéliste y ajoute. Des juifs qui auraient entendu d'abord le premier, puis le second, n'auraient pas eu l'impression d'un changement, d'une contradiction, d'un retour en arrière, comme si Matthieu, se ralliant à l'opinion de Shammaï, redonnait dans une certaine mesure la tolérance mosaïque radicalement supprimée par Jésus. Ces « additions » ne pouvaient pas signifier pour eux une concession, un compromis, elles leur rappelaient une *obligation* religieuse, qui allait d'ailleurs de soi pour un juif pieux et instruit, celle de chasser l'épouse pécheresse pour extirper le péché de la communauté. Dans la répudiation normale, l'initiative de la séparation des époux vient de l'homme : c'est cela que Jésus condamne. Ici, elle vient de la Loi, et aussi de la communauté : ce n'est pas la même chose. L'« exception » de Matthieu n'entre pas dans le cadre d'une discussion casuistique sur les motifs licites de divorce <sup>75</sup>. Elle

*Mt* 19, 8 et *Mc* 10, 4 : non *permissit* (*Vg*), mais *praecepit* (Tertullien, et d'autres Pères). Le sens d'ἐνωλεῖ est précisé, par exemple, par *Dt* 10, 13; 11, 8, 13, 22, 27, 28, 32.

<sup>74</sup>. C'est l'interprétation d'Origène et de plusieurs autres.

<sup>75</sup>. M. ZERWICK remarque que « l'erreur fondamentale consiste... à rapporter obstinément les incises à la discussion rabbinique sur les motifs du divorce », alors qu'on doit « expliquer (chacune) dans son seul contexte immédiat », *op. cit.* (n. 58), p. 211. Nous lui donnons raison, en tant qu'elles renvoient à des interdictions formulées ailleurs, mais pas aux interdits de *Lv* 18.

visc un cas « exceptionnel », en ce sens qu'il ne relève pas d'une tolérance normale, mais d'une condamnation, et qu'il n'est pas touché par l'interdit du Christ, mais tranché ailleurs, dans la Loi antérieure. — Mais ces juifs auraient-ils compris seulement que l'homme peut et doit renvoyer l'épouse infidèle, ou auraient-ils compris de plus qu'il a le droit de se remarier? C'est le nœud du problème.

### 3. *Le divorce.*

Dans Marc 10 l'enseignement du Christ sur le divorce se divise en deux parties nettement séparées : d'abord la discussion publique avec les pharisiens (v. 2 à 9), puis la réponse privée à la question des disciples, où l'accusation d'adultère est portée contre celui qui divorce et se remarie (v. 10-12). Il convient d'observer la même distinction dans Matthieu 19, non que le sujet de la discussion change, mais la nature de l'enseignement de Jésus. Du v. 3 au v. 8, il dit la loi, il édicte un précepte et il l'explique; au v. 9, il porte un jugement. Étudions d'abord sa pensée, en laissant l'incise de côté.

La première section porte sur la licéité du divorce : « Est-il permis à l'homme de renvoyer sa femme pour n'importe quel motif? » C'est une question de droit, Jésus y répond en législateur. Il rappelle la loi institutionnelle du mariage, qui vient du Créateur lui-même : « Les deux seront en une seule chair »; et il en tire son propre précepte : puisqu'ils ne sont plus deux, mais un, qu'ils ne se séparent plus désormais. La réponse est un refus inconditionnel : il n'est permis de répudier pour aucun motif. Les pharisiens en appellent au précepte de Moïse. Jésus rétorque qu'on ne saurait l'invoquer à l'encontre de la loi primordiale. La sentence est rendue, la loi évangélique est fixée, la discussion est close sur ce point : le mariage est indissoluble. Bien qu'il parle en législateur, il le fait de façon concrète. Il ne dit pas : l'homme n'a pas le *pouvoir* de détruire le *lien* formé par Dieu ni d'en contracter un autre; il dit : l'homme n'a pas le *droit* de désunir le *couple* uni par Dieu. Il n'a pas été question jusqu'ici du remariage. Il est clair qu'il est interdit, puisque le premier

mariage doit toujours être conservé. Mais il est interdit dans son principe, qui est la séparation : la désobéissance formelle à la loi de Dieu consiste à défaire ce qu'il a fait; ce qui est devenu un ne doit plus être divisé et redevenir deux.

Ce précepte amène à se poser une autre question : que faut-il penser de l'homme qui renvoie sa femme et en prend une autre? commet-il une faute, de quelle nature et de quelle gravité? Bien qu'elle soit ici informulée, la question se laisse deviner quand les pharisiens demandent : à quoi donc sert le précepte de Moïse, quelle est sa raison d'être, s'il n'est jamais permis de divorcer? Ils se donnaient bonne conscience en se couvrant de l'autorité du législateur, ils se croyaient sans reproches, dès lors qu'ils avaient scrupuleusement observé les formalités de la répudiation. Pour Jésus, cette attitude n'est qu'hypocrisie, « endurcissement du cœur ». Il va leur montrer ce qu'ils se refusent à voir, la faute qu'ils commettent en divorçant. Il parle donc maintenant en juge des cœurs, il prononce un jugement moral de *culpabilité*. Il ne parle plus, en effet, par mode de précepte, il juge un fait supposé accompli <sup>76</sup>; ou plutôt il juge l'*individu* qui commet cet acte : si quelqu'un a fait cela, il est adultère. Il indique ainsi que cet acte est contraire au précepte divin consigné par Moïse dans le Décalogue : « Tu ne commettras pas d'adultère » (*Dt* 5, 18). Ce jugement était inattendu : pour les juifs, un homme était adultère quand il débauchait la femme d'un autre, et de nulle autre façon. Comment ont-ils pu comprendre la pensée de Jésus, et quelle était-elle exactement?

Jésus ne cherche pas à définir la nature juridique de l'union contractée après divorce, son invalidité. Nous avons assurément le droit de le comprendre ainsi, mais ce n'est pas formellement ce qu'il veut dire. C'est l'homme lui-même qu'il accuse d'adultère, et il le fait en jugeant son intention. Cela ressort de la coordination des deux verbes : « si quelqu'un renvoie... et épouse ». Dans une construction de ce genre,

<sup>76</sup>. La remarque est faite par ORIGÈNE, *Comment. de Mat.*, t. XIV, 24 (*GCS* 40<sup>2</sup>, p. 34) (mais à propos de 5, 32).

l'accent peut être mis sur le second verbe, mais il arrive aussi qu'il porte sur le premier. Par exemple en *Mt* 5, 30 : « il est avantageux que tu perdes un seul membre et que ton corps ne soit pas jeté tout entier dans la géhenne », le premier verbe exprime la condition nécessaire pour obtenir le salut : sacrifier ce par quoi on est tenté. De même en *Mt* 19, 7 : « Moïse a prescrit de donner le billet de répudiation et de renvoyer », c'est le premier acte qui est l'objet du précepte et qui indique la condition de validité du renvoi<sup>77</sup>. Ici semblablement, le premier verbe signifie l'acte qui est directement visé par la condamnation, et le second exprime l'intention de l'agent qui est le motif de sa culpabilité, de telle sorte qu'on peut traduire le second membre de phrase par une finale, ainsi que l'ont fait plusieurs Pères<sup>78</sup> : « si quelqu'un renvoie sa femme *pour* en épouser une autre, il commet l'adultère ». Il est d'ailleurs normal que la condamnation porte sur le divorce, puisqu'il est au centre de tout le débat.

Ce que Jésus appelle adultère, ce n'est pas de contracter un second mariage, c'est la dissolution du premier, — compte tenu du fait que l'homme renvoie habituellement sa femme avec l'intention de se remarier plus tard, et souvent même parce qu'il convoite déjà une autre femme. Il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il y aurait adultère même s'il n'y avait pas remariage. Il ne s'ensuit pas davantage, à l'inverse, que Jésus autorise la séparation à la condition qu'on ne se remarie pas; cela est certainement en dehors de sa pensée : « que l'homme ne sépare pas... ». L'adultère se trouve dans le rapport du renvoi au remariage. De même qu'il s'origine dans le cœur avant de se consommer en acte (*Mt* 5, 28), de même il est commis dès l'instant où l'homme renvoie sa femme avec une intention coupable. Car Jésus ne juge pas les actes d'après leurs apparences légales, à la façon des pharisiens, mais d'après le dessein secret du cœur. Il reste toujours dans la même ligne de pensée : il revient « au commencement », il compare l'intention de l'homme avec celle de

77. Cela est bien marqué par la construction de *Mt* 5,31 et par l'ordre des opérations énumérées à deux reprises par *Dt* 24, 1-3.

78. Voir p. 348.

Dieu instituant le mariage. L'homme qui divorce retranche de sa chair la femme que Dieu lui avait unie, pour en mettre une autre à sa place. Sa faute réside dans cette volonté mauvaise qui s'oppose à celle de Dieu, car Dieu l'avait uni à la première femme, à elle seule et pour toujours. Et puisqu'il était lié à elle, la femme qu'il convoite lui est et lui sera toujours étrangère, il ne pourra jamais avoir sur elle aucun droit; c'est comme s'il prenait une femme qui appartient à un autre : ainsi devient-il adultère. Sa faute est de briser l'alliance que Dieu lui-même avait établie entre lui et sa femme : c'est ainsi qu'il offense Dieu directement.

S'il en est ainsi, remarquent les disciples, mieux vaut ne pas se marier (v. 10). Car « lourde est la charge de l'épouse » pour le mari, « s'il n'est pas permis de la renvoyer, en dehors du motif de fornication », commente Jérôme : il faudra tout supporter d'elle, ses défauts, et elle-même, toute sa vie<sup>79</sup>. Que Jésus ait ou n'ait pas fait lui-même cette exception, ce n'est pas cela qui pouvait diminuer ou accroître la sévérité de son enseignement dans l'esprit de ses auditeurs, puisque ce cas particulier était tranché ailleurs par l'Écriture, et avec non moins de sévérité : si attaché qu'il soit à son épouse infidèle, le mari doit impitoyablement l'expulser. La remarque des disciples entraîne un nouveau développement du discours, le logion sur les eunuques, v. 10 à 12. « Tous ne comprennent pas cette parole », dit Jésus, à savoir celle qui est la base de son enseignement et qu'il vient de rappeler, la parole prononcée par Dieu « au commencement » quand il institua le mariage<sup>80</sup>. Parce que Dieu, après avoir créé les hommes « mâle et femelle », leur avait dit : « Soyez féconds et multipliez » (*Gn* 1, 27-28), les juifs croyaient que c'est une obligation stricte de se marier pour avoir des enfants, beaucoup d'enfants. La descendance nombreuse était considérée comme une bénédiction divine, la stérilité comme un châtement. D'où

79. *Comment. de l'Ev. de Mat.*, III (PL 26, 135). Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. Quales ducendae sint uxores*, 2 (PG 51, 227 BC).

80. Dans *Mc* 10, 10 l'interrogation des disciples est semblablement rattachée à la citation de la Genèse que Jésus vient de faire.

la réprobation attachée aux eunuques. Ceux-ci ne sont pas impropres au mariage, ni même aux relations sexuelles, mais ils sont impuissants à procréer. Cette stérilité paraissait être un signe de malédiction : on les excluait de la communauté.

Mais Jésus savait que la parole de Dieu n'oblige pas à remplir l'office de la procréation « ceux à qui il a été donné de la comprendre », comme si ne pas s'en acquitter eût été un péché et une désobéissance. Il n'ignorait pas que les eunuques aussi ont reçu des promesses et des grâces, et que Dieu les admet dans son alliance : *Is* 56, 3-5, *Sg* 3, 13-15. Il explique donc ce qu'il faut penser de ceux qui renoncent à avoir une descendance. Ce n'est pas le cas des eunuques de naissance, incapables de procréer par nature. Il y en a qui le font pour des motifs humains, des gens qui, même après avoir été mariés et avoir eu des enfants, renonçaient au commerce charnel et éloignaient d'eux leurs épouses, pour être plus tranquilles, parce que « la charge d'épouse » leur paraissait trop lourde à porter; ainsi faisaient les Esséniens, qui « devenaient eunuques » non pour obéir à Dieu, mais « du fait des hommes » : quand ils se retiraient dans le désert, dans l'attente de la restauration du royaume d'Israël, ils se séparaient de leurs femmes (le cas était bien connu des auditeurs de Jésus), pour éviter toute occasion de discorde dans leurs communautés<sup>81</sup>. Mais il y en a d'autres « qui se sont faits eux-mêmes eunuques en vue du Royaume des cieux » : ainsi Jérémie, Jean-Baptiste, Jésus lui-même, et l'un ou l'autre de ses disciples. Cela peut se réaliser de bien des façons : en renonçant à prendre une autre femme quand on a dû renvoyer la sienne « pour motif de fornication<sup>82</sup> »,

81. Nous suivons ici l'explication de : C. DANIEL, « Esséniens et Eunuques (Matthieu 19, 10-12) », dans *Revue de Qumran*, t. 6, N° 23 (1968), pp. 353-390. L'argumentation est parfois curieuse, mais la démonstration nous paraît sérieuse. On y trouvera une abondante documentation sur les eunuques, dont nous nous sommes également inspiré. Sur le célibat et le mariage des Esséniens, voir aussi A. ISAKSSON, *op. cit.*, pp. 45-65.

82. Ceci est l'interprétation de J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 161-220. Mais on ne peut pas dire que c'est le sens direct et exclusif de cette parole (v. 12), puisque l'incise en question n'est pas censée être de Jésus; on ne peut donc pas en tirer une confirmation de la thèse de la « séparation de corps ». — Pour P. BONNARD,

en observant la continence dans le mariage ou en renonçant à se remarier après veuvage (1 Co 7, 5, 8), en se séparant de son épouse pour suivre le Christ ou pour lui rendre témoignage (Mt 19, 29), et même en renonçant à se marier et à avoir des enfants, non pour éviter une charge trop lourde, mais pour se consacrer entièrement au Royaume de Dieu et annoncer sa venue (cf. Lc 17, 27), pour se faire le serviteur du Christ, selon la vocation reçue, et se lier ainsi davantage au service de tous (1 Co 7, 20-24; 9, 1-6, 19-23). Celui qui se fait eunuque de cette façon et dans ce but ne contrevient pas à l'ordre de l'instituteur du mariage et n'est pas privé de sa bénédiction : « Je lui donnerai un nom éternel qui ne sera jamais supprimé » (Is 56, 5), « Sa fécondité paraîtra lors de la visite des âmes » (Sg 3, 13)<sup>83</sup>.

#### 4. *Le remariage.*

La pensée de Jésus ainsi expliquée, revenons au v. 9 pour voir comment s'y adapte l'incise de Matthieu. Le fait qu'elle est introduite dans un jugement de culpabilité permet de préciser un premier point. Son but n'est pas de notifier l'existence d'un motif licite de divorce, mais de *disculper* l'homme qui renvoie son épouse adultère de l'accusation portée contre celui qui divorce. Elle le disculpe précisément parce qu'il « fait exception » au cas général visé par le Christ. Il ne répudie pas de son propre chef, *pour* prendre une autre femme qu'il convoiterait, mais *pour* obéir à la Loi qui lui ordonne de chasser son épouse. Son intention est pure, son acte est sans reproche. On ne lui reprochera pas de conduire sa femme à l'adultère (Mt 5, 32), non seulement parce qu'elle y est déjà tombée, mais surtout parce qu'il est libéré de toute responsabilité à son égard, si ce n'est du devoir de la traduire devant l'assemblée.

Un second point découle de la même considération : cet

« devenir eunuque pour le Royaume », c'est « supporter la discipline de la fidélité inébranlable au lien conjugal », *op. cit.*, p. 284. Nous voyons mal comment l'usage des rapports conjugaux peut être comparé au cas des eunuques.

83. Il est significatif que l'ensemble du passage oppose la femme stérile et l'eunuque aux « enfants d'adultères, [qui] ne prospéreront pas » (Sg 3, 16 ss).

homme ne sera pas coupable s'il vient à se remarier, puisque l'accusation dont il est disculpé est celle d'adultère, laquelle n'a de sens qu'en tant qu'elle vise le rapport existant entre l'acte de « répudier » et celui d'« épouser ». Au plan grammatical, nous l'avons vu, on ne peut pas faire porter l'incise sur le premier verbe à l'exclusion du second. Sa construction ( $\mu\eta$ ) lui donne la valeur d'une proposition circonstancielle à sens concessif, elle-même dépendante d'une proposition relative à sens conditionnel; l'exception, bien que rattachée au premier verbe (ce qui est sa place logique : le motif du renvoi est indiqué à côté du fait), se rapporte en conséquence à tout ce qui entre dans la condition, et se rapporte au verbe principal par le moyen de cette condition. On pourrait traduire la phrase ainsi : « Si quelqu'un renvoie sa femme *pour* en prendre une autre, il commet l'adultère; — à moins qu'il ne l'ait fait pour motif de fornication ».

Celui qui se remarie après avoir divorcé pour le motif exclu de la condamnation ne vérifie pas la condition qui supporte l'accusation d'adultère. Il n'est pas coupable, en effet, de ce qui fait aux yeux de Jésus la culpabilité de la seconde union, et qui est la destruction volontaire de la première. Ce n'est pas lui qui a séparé ce que Dieu a uni : c'est sa femme, quand elle s'est retranchée du corps indivis qu'elle formait avec son mari pour se donner à un autre et devenir avec cet autre un corps de prostitution. La séparation existe désormais : l'homme et la femme ne sont plus dans l'état où Dieu les avait mis, et Dieu lui-même leur interdit d'y revenir, pour que l'homme ne participe pas au péché de la prostituée. La Loi lui retire ses droits sur sa femme, ou plutôt sur celle qu'il ne doit plus regarder comme son épouse; à plus forte raison, celle-ci n'a plus aucun droit sur lui. Le renvoi de l'épouse ne fait que signifier l'état de cessation de leur union. N'étant pas coupable de l'avoir lui-même détruite, le mari ne l'est pas non plus de former une seconde union, puisque cela ne peut plus avoir la signification de dissoudre une union qui n'existe plus depuis la faute de la femme. Quand Jésus désigne quelqu'un comme adultère, il invite les siens à le chasser de leur communauté,

ce que fera saint Paul. Ici, l'homme est innocent et c'est lui la victime : il ne mérite pas un tel châtement.

Il n'a été question jusqu'ici que de la non-culpabilité *subjective* de cet homme. C'est une autre question de se demander si le premier lien conjugal est dissous de plein droit, de telle sorte que la seconde union serait pleinement légitime comme l'était la première. On se place maintenant sur le terrain juridique de la validité, et la réponse ne découle pas nécessairement de l'analyse précédente. La seconde union peut être en fait invalide, et donc constituer matériellement ce que nous appellerions aujourd'hui un adultère, sans que l'homme porte au jugement de Dieu la culpabilité subjective de cet état. Réciproquement, que l'*individu* soit exempté, pour un motif très spécial, de la faute normalement inhérente au divorce et au remariage, cela ne veut pas dire forcément que la *chose*, prise en elle-même, soit légitime et valide. Ainsi que nous l'avons signalé, Jésus dans le v. 9 ne dit pas le droit, il juge un fait supposé accompli, une action personnelle. La sentence, prise avec l'incise, ne signifie donc pas : il y a un cas où l'homme aurait le droit de divorcer et de se remarier et le ferait valablement. Elle signifie simplement que Jésus, prenant en considération la situation très spéciale de cet homme, refuse de le condamner devant Dieu d'avoir fait ce qu'il a fait, et l'*excuse* de la faute d'adultère. Peut-on dire que la validation de ce second mariage est la conséquence, pour nous, de la disculpation de cet individu? A notre sentiment, l'exégèse ne peut à elle seule ni affirmer ni rejeter cette conséquence. Mais les conceptions théologiques impliquées dans ce débat sont peut-être susceptibles d'éclairer le problème.

D'après les conceptions bibliques que nous venons de rappeler, l'adultère de la femme a pour effet de détruire l'union conjugale, de telle sorte que son ancien mari est libre de contracter licitement un second mariage. Il en allait certainement ainsi dans l'esprit des juifs, et vraisemblablement dans celui de Matthieu. Jésus dit bien, il est vrai, que l'homme qui épouse une femme répudiée commet l'adul-

tère (*Mt* 5, 32<sup>b</sup>), et donc elle aussi, ce qui montre qu'elle est restée en droit l'épouse du premier mari. Mais il ne spécifie pas de quel cas il s'agit, et celui de la femme infidèle est exceptionnel, puisqu'elle n'est pas répudiée avec la protection des formes légales, mais chassée, jugée, condamnée. Étant publiquement stigmatisée comme adultère, elle ne cesse pas de l'être si elle est recueillie par un autre homme; sa seconde union n'est qu'un adultère de plus, et l'homme qui l'épouse devient lui-même adultère par participation à sa faute<sup>84</sup>. Le premier mari, par contre, redevient libre de lui-même, car cette femme n'est plus son épouse; il est libéré par la même faute qui enchaîne désormais celle-ci.

Mais en quel sens et à quelle profondeur le mariage est-il dissous par cette faute? Nous avons l'habitude aujourd'hui de le considérer avant tout sous l'aspect du lien contractuel et sacramental, comme un engagement réciproque sanctionné par Dieu, et cela nous permet d'expliquer que le lien peut survivre à la séparation des époux. Les juifs n'avaient pas cette conception juridique. Ainsi qu'on le voit encore chez s. Paul, ils considéraient le mariage très concrètement : c'est la cohabitation des époux, le commerce charnel, l'ensemble des actes de la vie conjugale et familiale par lesquels le mari exerce ses droits d'époux, et la femme accomplit ses devoirs envers lui; le contrat matrimonial est l'acte par lequel un homme prend possession d'une femme et devient son maître; aucun acte religieux ne le sanctionnait<sup>85</sup>. C'est pourquoi ils voyaient dans la répudiation légale, et à plus forte raison dans l'expulsion de la femme adultère, et dans sa faute elle-même, la dissolution de plein droit de la communauté conjugale. Matthieu partageait assurément ces idées-là, mais avec tout ce que le Christ y avait ajouté ou en avait transformé. Bien qu'il ne parle pas, lui non plus, du mariage ni du divorce d'un point de vue juridique, Jésus ne laisse pas

84. La femme adultère n'est donc pas privilégiée par rapport à la femme innocente en cas de répudiation, ce qui écarte l'absurdité dénoncée par J. DUPONT, *op. cit.*, p. 131.

85. Cf. R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. I (1958), pp. 39, 48 s, 58; E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, pp. 98-102.

de montrer clairement que l'union des époux est rendue indissoluble par la force du lien sacré que Dieu lui-même a noué entre eux. C'est ce lien, que s. Paul compare à l'union du Christ et de l'Église, qui est le fondement du sacrement. En conséquence, instruit par cet enseignement, Matthieu a pu penser que la communauté conjugale, prise concrètement, est dissoute par l'adultère de la femme, de telle sorte que l'homme n'est pas coupable de se remarier, tout en comprenant que le lien formé par Dieu subsiste toujours, de telle sorte que la seconde union ne peut pas être un mariage valide.

Pour toutes ces raisons, il nous paraît plus prudent d'en rester à notre conclusion précédente : le texte de Matthieu, avec l'éclairage que la Bible lui apporte, permet de trancher la question de culpabilité dans le cas envisagé, de la façon que nous avons dite, mais ne résout pas la question de validité. Dans cette limite, le résultat obtenu est fort important. Le principe de l'indissolubilité du mariage n'est pas atteint, puisque ce n'est pas le divorce, c'est-à-dire un acte de la volonté humaine, qui sépare par lui-même ce que Dieu a uni, mais une situation de péché due à la faute de la femme infidèle. D'autre part, il est permis au mari, victime de cette situation, d'en sortir par une issue humaine sans être coupable devant Dieu.

#### IV. L' « économie ».

Ce résultat, fourni par l'exégèse, a le précieux avantage de recevoir la caution de la Tradition. Nous y revenons, en terminant, pour mieux examiner la consonance de l'Écriture et de la Tradition, et les conclusions qui pourraient en être tirées aujourd'hui. La rencontre de l'une et de l'autre trace une voie, que les Églises Orientales appellent « économie <sup>86</sup> » : c'est une *praxis*, bien fondée en doctrine, attentive

86. Mgr Zoghby définit l' « économie » comme une « dispense ou mieux condescendance [qui] n'exclut pas le principe de l'indissolubilité du mariage »; le

aux situations humaines, propre à les résoudre dans l'esprit de la « philanthropie » divine, mais qui ne cherche pas à élever ces solutions à un plan théorique ou juridique où elles risqueraient d'ébranler les principes de la foi.

### 1. *La désunion du péché.*

La première partie de notre étude a établi que la plupart des Pères du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle, recueillant une coutume ecclésiastique qui remontait loin dans le III<sup>e</sup>, permettaient au mari d'une femme adultère de divorcer et de se remarier sans commettre de faute, et tendaient à accorder la même permission à la femme d'un mari pareillement coupable. Par « adultère », il ne faut pas entendre quelque faute isolée, mais une conduite obstinée et habituelle (Hermas), liaison, vie dissolue, abandon. Cette attitude ne leur était pas dictée par la faiblesse, elle ne cherchait pas à tirer parti des incises de Matthieu mal comprises. Elle est née de la conviction que c'est l'intention mauvaise de prendre une autre femme qui rend le divorce coupable : ce qui nous a paru être le vrai sens du v. 9. Elle provient des mêmes sources bibliques où s'originent ces incises. Quelques brèves citations en fourniront la preuve. Tertullien : « Dieu ne veut, ni que le mariage soit séparé, c'est pourquoi il prohibe la répudiation, ni qu'il soit gardé dans la souillure, et alors il permet le divorce<sup>87</sup> ». Hilaire : « La loi ne permet nul autre motif de mettre fin au mariage que la souillure qui serait communiquée au mari par l'union à sa femme adultère<sup>88</sup> ». Jérôme lui-même : « Une fois qu'elle s'est séparée de son mari par la fornication, elle ne doit plus être gardée, afin que le mari ne tombe pas lui aussi sous la malédiction énoncée par l'Écriture<sup>89</sup> ». Jean Chrysostome : « Le mari qui commerce avec sa femme

patriarche Maximos IV, comme une « soupape de sûreté [qui] tourne ou plutôt élève les difficultés qui semblent inextricables, pour les centrer sur le Christ » et qui sert à « protéger la vie normale de l'Église et celle de ses enfants » : *L'Église grecque melkite...* (n. 1) pp. 467, 469. Sur le sens actuel du divorce pour motif d'adultère dans l'Église orthodoxe, voir : Paul ΕΥΔΟΚΙΜΟΥ, *Sacrement de l'Amour* (Paris, Éd. de l'Épi, 1962), pp. 258-266.

87. *Adv. Marc.*, IV, 34, 7.

88. Cf. n. 26.

89. *Comment. de l'Ev. de Mat.*, III (PL 26, 134).

adultère devient souillé lui aussi : toute pureté du coup s'évanouit <sup>90</sup> »; « Le Christ a rendu cette loi (*Mt* 5, 32) légère en permettant un cas de divorce, un seul. Car s'il avait ordonné de garder la femme qui s'est unie à plusieurs hommes, la chose se retournerait en adultère <sup>91</sup> ». Les Pères ont donc puisé dans la Bible directement l'idée que l'union avec une femme adultère doit être rompue et l'est déjà en fait. Plusieurs citent d'ailleurs les Écritures que nous avons rapportées : *Dt* 24, 3-4 (Jérôme, Jean C.), *Jr* 3, 1 (Basile), *Pr* 18, 22 (*LXX*) (Théodore d'Héraclée, Basile, Jérôme); et ils prouvent la communication du péché d'un époux à l'autre par *1 Co* 6, 15-16 (Tertullien, Novatien, Chromace, Jérôme, Jean C.). Leur conviction qu'il n'est pas coupable de se remarier dans ce cas reposait donc sur la motivation théologique que nous avons analysée.

Pensaient-ils que le lien sacramental du premier mariage était dissous? Plusieurs expressions le laissent entendre, et cela s'accorderait bien avec leurs sentiments : comment pourrait-il survivre là où il n'y a plus de sainteté ni de bénédiction divine <sup>92</sup>? Pensaient-ils donc que le second mariage est pleinement légitime? Nous ne le croyons pas : permettre à quelqu'un de faire une chose ne signifie pas que cette chose est un droit strict; la preuve en est qu'ils s'efforçaient de détourner l'homme abandonné de se remarier <sup>93</sup>. Il est très significatif que les Pères énoncent toujours le principe d'indissolubilité de façon inconditionnelle <sup>94</sup>. Cela veut dire que le mariage est en soi indissoluble, mais qu'il peut se trouver dissous de fait; non que la volonté de l'homme ait le pouvoir de défaire ce que Dieu a fait, mais parce qu'une

90. Cf. n. 24.

91. Cf. n. 22.

92. JÉRÔME semble être du même sentiment, puisqu'il interdit, au nom de *Dt* 24, 1-4, que le mari reprenne sa femme qui l'aurait abandonné pour un autre (*Lettre* 55, 4; *PL* 22, 563). Ce n'est donc pas à cause de la perpétuité du premier lien qu'il interdit le remariage dans ce même cas, mais par mesure de discipline (v. p. 340). Nous avons expliqué semblablement la position d'Hermas et de Clément (p. 345 et n. 71).

93. Ainsi le Conc. d'Arles, cn. 10 (*Mansi* II, p. 472).

94. Ainsi BASILE (n. 49).

situation nouvelle peut être créée qui ne réponde plus à l'intention de Dieu, de telle sorte que c'est Dieu lui-même qui rend alors sa liberté à l'homme. Cette situation peut être créée par la mort physique : Dieu a uni l'homme à une seule femme, mais, quand elle meurt, il ne le condamne pas à la solitude perpétuelle. Elle peut aussi résulter de la mort spirituelle, qui est le péché <sup>95</sup>. Augustin expliquera que l'indissolubilité du mariage découle du « pacte nuptial » consacré par Dieu, qui est la *res sacramenti*, et que ce pacte ne peut pas plus être dissous par l'infidélité conjugale, que le caractère baptismal n'est effacé par l'infidélité dans la foi <sup>96</sup>. C'est ainsi qu'il orientera la théologie occidentale, mais beaucoup plus tard, dans une voie nouvelle, où prévaudra le point de vue juridique du contrat sacramentel initial. Les autres Pères sont plus attentifs à la communauté existentielle des époux : Dieu veut qu'ils soient unis de cœur et d'esprit, dans le bonheur et dans tous les actes de la vie, mais aussi par la foi et la sainteté; et ils pensent que, lorsque cette union est détruite par l'infidélité de l'un des conjoints, Dieu n'exige plus que la communauté conjugale soit maintenue à tout prix. Ils n'ont certes pas le sentiment d'accorder un droit au péché, puisque Dieu lui-même ne veut pas que le mariage soit maintenu au détriment de sa sainteté, ce qui en serait la perversion. Ils pensent donc que Dieu ne condamne pas non plus l'homme à la solitude perpétuelle, lorsque la mort spirituelle a détruit, en même temps que la communauté d'existence des époux, la possibilité de communier en ce pour quoi Dieu les a unis, car la communion dans le péché, et il ne leur reste plus que cela, est la négation même de la fin spirituelle du mariage. L'homme se trouve alors placé dans une situation qui est en dehors du droit; c'est pourquoi son second mariage n'est ni dans le droit ni contre le droit, mais en dehors.

95. POLLENTIUS raisonnait de la sorte, cf. *De Conj. Adult.*, II, 2 (PL 40, 471). ORIGÈNE estimait « religieux » d'étendre à d'autres péchés plus graves (meurtre, etc.) l'exception prévue pour la fornication de la femme : *Comment. de l'Ev. de Mat.*, t. XIV, 24 (GCS 40<sup>e</sup>, p. 342-344).

96. *De Bono Conj.*, 6 (PL 40, 378); *De Conj. Adult.*, II, 3-1 (40, 472-473).

2. *Unité et indissolubilité.*

La pensée des Pères est bien éclairée par une autre question, celle des secondes noccs. Au II<sup>e</sup> et au début du III<sup>e</sup> siècle, ils soutenaient le principe strict de la « monogamie », qui interdit tout second mariage, même après la mort du conjoint. Tertullien en a fait la théorie, qu'on retrouve chez des écrivains postérieurs : Dieu a uni un seul homme à une seule femme, alors qu'il n'y en avait pas d'autres sur terre, pour montrer qu'il ne peut y avoir pour chaque individu qu'un seul mariage légitime, le premier, le seul que Dieu bénisse ; « ils seront deux en une seule chair » : ce précepte interdit qu'une seconde épouse, qui ferait trois, puisse entrer dans cette unité indissoluble du couple ; l'union du Christ et de l'Église, qui est perpétuelle et exclusive, impose sa loi à l'union de l'homme et de la femme, qui ne peut pas être sanctifiée autrement<sup>97</sup>. Tertullien de conclure : « Si l'homme ne doit pas séparer par le divorce ceux que Dieu a unis, il ne doit pas davantage unir par un autre mariage ceux que Dieu a séparés par la mort... C'est commettre l'adultère que de s'adjoindre une autre chair en plus de celle que Dieu a unie entre deux ou qu'il a saisie dans cet état d'union<sup>98</sup> ». Athénagore avait dit la même chose avant lui : « Celui qui se sépare de sa première femme, même après qu'elle soit morte, est secrètement adultère<sup>99</sup> ». A cette conception s'ajoute un certain courant encratiste, assez répandu à la même époque et encore après. Le mariage est permis et licite, certes, mais dans un but très précis selon la loi du Créateur : pour avoir des enfants, ou encore, selon le conseil de s. Paul, pour éviter la fornication. L'homme qui s'est marié a eu le temps et le moyen d'engendrer et d'apaiser sa concupiscence ; quand donc son mariage est rompu, de quelque façon que ce soit, la continence reprend ses droits : on ne doit pas se marier une seconde fois. Les Pères de cette époque condamnaient le second mariage après divorce pour

97. *Ad Uzorem*, I, 7 ; *De Monogamia*, chap. 3 à 7, etc.

98. *De Monog.*, chap. 9, 2 et 6 ; cf. *Adv. Marc.*, IV, 34, 9.

99. Cf. n. 37.

le même motif qu'ils l'interdisaient après la mort de l'autre conjoint; à leurs yeux il n'était pas plus adultère dans un cas que dans l'autre. C'est pourquoi nous avons estimé que leur témoignage ne devait pas être majoré.

Par la suite, on admit la licéité des secondes noces, mais non sans réticence. Une certaine opprobre leur restera toujours attachée, à preuve qu'elles seront longtemps soumises à la pénitence publique<sup>100</sup>. C'est une imperfection, une souillure (Clément<sup>101</sup>), une « fornication tempérée », intermédiaire entre la monogamie et la polygamie (Basile<sup>102</sup>). Elles ne sont pas tout à fait « légales », elles ne sont que « tolérées » : « Le premier mariage, c'est la loi; le deuxième, une tolérance; le troisième, une transgression; au-delà, c'est de la cochonnerie » (Grégoire de Naz.<sup>103</sup>). Cela laisse entendre qu'un seul mariage, le premier, jouit de la pleine dignité sacramentelle<sup>104</sup>.

Cette mésestime générale à l'égard des secondes noces aura sa répercussion dans le cas du remariage après divorce pour motif de fornication, dans deux sens opposés. On pouvait juger que toute tolérance doit être restreinte au seul cas pour lequel elle est expressément prévue par la loi; or s. Paul autorise un second mariage après la mort de l'autre conjoint (*Rm* 7, 2-3; *1 Co* 7, 39), et ne fait aucune autre exception; on ne doit donc pas le tolérer après un divorce même légitime : telle sera l'opinion de Jérôme et d'Augustin. Les autres Pères raisonneront différemment : si Paul permet les secondes noces par indulgence envers la faiblesse humaine, pour « ceux qui ne peuvent pas se contenir », « car il vaut mieux se marier que brûler » (*1 Co* 7, 9<sup>105</sup>), le même motif invite à

100. Conc. de Néocésarée (en 314), cn. 3; de Laodicée (320), cn. 1 (Mansi II, p. 540, 564). *Didascalia* (200-250), chap. 14 (= *Constit. Apostol.*, III, 1, 2; 2, 2) : la veuve qui se remarie « rendra compte à Dieu d'avoir été l'épouse de deux hommes » (éd. Funk, p. 182).

101. *Stromates*, III, 12, éd. Stählin : 82, 4-5.

102. *Lettre* 188, cn. 4; *Lettre* 199, cn. 41, 50 (*PG* 32, 673 B, 729 A, 732 C); *Lettre* 217, cn. 63 (796 B).

103. *Oratio* 37,8 (*PG* 292 BC).

104. Cette idée transparait dans un livre de P. ΕΥΔΟΚΙΜΟΥ antérieur à celui que nous avons cité : *Le Mariage Sacrement de l'Amour* (Lyon 1944), pp. 229-241.

105. JÉRÔME excuse la faute de Fabiola pour ce même motif : *Lettre* 77, 3 (*PL* 22, 692).

« tolérer » le second mariage de celui qui s'est séparé de sa femme pour un motif non coupable. Les deux cas de remariage sont ainsi réunis dans une semblable tolérance, de même qu'ils avaient été unis au 11<sup>e</sup> siècle dans la même intolérance. Cette déclaration d'Épiphane en fait foi : « Celui qui ne peut se suffire d'une seule épouse, qu'elle soit morte (ou) qu'un divorce soit survenu pour motif de fornication..., s'il s'unit à une seconde épouse, celui-là n'est pas condamné par la divine Écriture ni exclu de l'Église ni de la vie (éternelle), mais cela est *toléré* à cause de sa faiblesse <sup>106</sup> ».

Le second mariage de l'homme trahi ou abandonné ne jouit donc pas de la même légitimité que le premier; il entre dans une catégorie intermédiaire entre la légalité et l'illégalité; ce n'est pas un droit, c'est une « tolérance »; ce n'est pas une exception contre la loi, c'est une « excuse » de la faute et du châtimement. On préférerait qu'il ne se remarie pas; mais, puisqu'il a déjà été victime, on n'ajoutera pas à ses malheurs; puisqu'il est faible, on ne le privera pas des secours de la grâce : on ne le chassera pas du lieu de la vie, qui est l'Église. Les Pères agissaient ainsi, parce qu'ils estimaient que tout le mal qu'il y a à se remarier découle de la dissolution de la première union, quand « quelqu'un renvoie sa femme *pour* en épouser une autre ». Mais, quand la séparation a déjà eu lieu par la faute de l'un des époux, il n'y a pas vraiment de divorce *volontaire*. En définitive, ils n'ont jamais reconnu à la volonté mauvaise de l'homme le pouvoir de dissoudre le lien conjugal, et ils n'ont autorisé une seconde union que dans les deux seuls cas — mort physique et mort spirituelle — où la séparation survient malgré la volonté de l'homme. Ils n'ont pas enseigné par avance aux fidèles : il y a un cas où il est permis de divorcer et de se remarier. Mais, placés devant une situation de fait, ils ont jugé chaque cas individuellement, le soumettant au tribunal de l'Église, qui est maîtresse de l'application de ses lois, et qui le fait, à l'exemple du Christ, en examinant les intentions des cœurs. Telle est la règle que Basile avait apprise des anciens : « Dans

106. Cf. n. 16.

le cas d'un mari abandonné par sa femme, il faut examiner le motif de l'abandon; s'il apparaît qu'elle est partie sans raison, l'époux abandonné est digne de pardon; la femme, de châtement. Le pardon sera accordé à l'homme en vue de la communion ecclésiastique <sup>107</sup> ».

3. « *Pour trouver issue à cette impasse* <sup>108</sup>... »

Les Pères ont donc lu les incises de Matthieu conformément à ce qui nous a paru être la vraie pensée du Christ et de l'Évangéliste. Ils n'y ont pas cherché un principe de droit, qui permettrait de justifier une exception à la loi d'indissolubilité; ils en ont tiré une règle de conduite pastorale, qui s'applique à des situations personnelles, à des faits accomplis, et qui permet de juger la culpabilité du divorcé qui s'est remarié. Ils ont compris que Jésus fait remonter la faute à la rupture de la première union, qu'il condamne celui qui l'a rompue par convoilise mauvaise, mais qu'il excuse celui qui s'est trouvé séparé de son conjoint par la division du péché; et ils ont pensé qu'ils devaient pardonner eux-mêmes à celui que Jésus excusait. Cette *praxis* constitue un argument de Tradition sérieux, un fait ecclésial qui est l'application d'une lecture vraisemblable de l'Écriture.

Si les analyses que nous avons faites tant de l'Écriture que de la Tradition sont exactes, — et nous les soumettons à l'appréciation des personnes compétentes —, une conclusion s'en dégage, — elle-même soumise au jugement de ceux qui ont autorité pour décider en la matière. Sans avoir à se déjuger, l'Église pourrait envisager de redonner vigueur à son ancienne discipline, en la renouvelant, car c'est le propre des disciplines sacramentelles de s'adapter aux changements des temps, pour rester toujours « utiles aux hommes », conformément à la volonté du Christ. Elle n'a pas de pouvoir sur les lois que son Fondateur lui a données, mais elle a autorité sur leur application aux situations personnelles, de même que sur l'administration de ses sacrements. Elle s'est légi-

107. *Lettre* 199, en. 35 (32, 728 B). Il s'agit évidemment d'un homme remarié, cf. en. 9 cité plus haut (n. 19).

108. S. B. MAXIMOS IV, cf. n. 2.

timement attribué le droit de dispenser de certains empêchements au mariage, ou de dissoudre le lien conjugal dans certains cas, ou de déclarer la nullité de certains mariages même consommés. Elle pourrait, sans abus d'autorité, juger, en fonction de chaque cas personnel, si une union contractée après divorce est ou n'est pas coupable d'adultère. Sans porter atteinte au principe de l'indissolubilité, sans décréter à l'avance qu'il sera désormais permis pour tel ou tel motif de divorcer et de se remarier, elle pourrait examiner devant ses tribunaux les cas de ce genre qui lui seraient soumis par ses fidèles ou par leurs pasteurs.

Il lui faudrait déterminer au préalable ce qui correspond aujourd'hui, compte tenu de l'évolution des mœurs, des lois civiles et de la théologie elle-même, à l'ancien « motif de fornication ». En d'autres termes, il lui reviendrait d'apprécier quelles situations concrètes, survenues avant même le divorce légal, peuvent produire entre les époux une séparation profonde, une « mort spirituelle » de leur union, qui leur rend désormais impossible, non seulement la cohabitation, sans oublier le bien des enfants, mais encore et surtout la poursuite commune des fins spirituelles pour lesquelles l'institution du mariage a été élevée par le Christ à la dignité sacramentelle. Il s'agirait ensuite, le cas examiné, de porter un jugement au for interne des consciences, déclarant, par exemple, que tel conjoint, n'étant pas coupable d'avoir détruit sa première union par un acte de sa volonté mauvaise, ne l'est pas non plus d'avoir contracté une seconde union, ni son nouveau conjoint; et de porter aussi un autre jugement au for externe, décidant que ces nouveaux époux ne seront pas exclus de la communion ecclésiastique ni des sacrements.

Il ne s'agirait donc pas de légitimer la seconde union de plein droit. Il peut paraître peu satisfaisant, nous l'avouons, de dire à quelqu'un qu'il n'est pas coupable d'adultère, dans le cas envisagé, et que son union n'est cependant pas valide ni bénie de Dieu, mais seulement « tolérée ». Au plan de l'analyse des documents, auquel notre étude s'est limitée, il ne paraît pas possible d'aller plus loin; des recherches approfondies de théologie « prospective », portant en parti-

culier sur la nature exacte de la sacramentalité du mariage au regard de ses fins spirituelles, permettraient peut-être de mieux dégager la signification religieuse des unions successives. Malgré cette réserve, l'admission de ces époux aux sacrements leur permettrait de communiquer dans la vie de la grâce; et la pleine intégration du couple dans le peuple de Dieu lui serait une reconnaissance de fait. Ainsi pourrait être « trouvée une issue à l'impasse » où se trouvent engagés tant de chrétiens, qui souffrent d'être séparés de l'Église et de ses sacrements. Et certes il serait regrettable, et il faudrait éviter que cette indulgence apparaisse comme un encouragement au péché, ainsi que les anciens Pères le disaient à propos de la Pénitence. Mais plus redoutable encore est le risque que ces chrétiens, estimant que l'Église, retranchée derrière son juridisme, est insensible à la situation douloureuse où ils se débattent, en viennent à ne même plus ressentir la souffrance d'en être séparés.

L'Église ferait fausse route, si elle cherchait à accommoder sa discipline à l'esprit d'un monde qui a perdu le sens de l'Évangile. Mais elle ne risque pas de se tromper, quand elle se met à l'école de la « philanthropie » de son Maître.