

MORALE ET DIVORCE

Regards sur le mariage

DIVORCE ET REMARIAGE DANS LA TRADITION DE L'ÉGLISE LATINE

par Pierre NAUTIN
Ecole Pratique des Hautes Etudes
Sorbonne, Paris

The article scrutinizes the commentaries of Mt 19,9 in the western Fathers and Church Councils of the first four centuries and it shows that the latin Church used this verse to authorize the remarriage of the betrayed husband (even of the wife, in the beginning). Leaving aside Augustine, who gives (and Jerome as well) an interpretation to the exact contrary, the article establishes that this ancient discipline lasted up to the 9th century.

SEXUALITÉ ET POLITIQUE AU REGARD DE LA MORALE CHRÉTIENNE

par Henri DE LAVALETTE
Institut Catholique de Paris

Sexuality, long time considered as relevant part to the individual world, is taken on more and more by political reflection and responsibility, in so far as one has the point of view of a politic of decision or that of certain revolutionnary currents, advocating a sexual revolution. What fundamental questions does this raise in moral theology? What does open in the juridical and pastoral situation of the Church?

DIVORCE ET REMARIAGE DANS LA TRADITION DE L'ÉGLISE LATINE

par Pierre NAUTIN

Ecole Pratique des Hautes Etudes
Sorbonne, Paris

L'article étudie les commentaires de Matthieu 19,9: « Quiconque renvoie sa femme, sauf pour cause de fornication, et en épouse une autre commet un adultère », chez les Pères et dans les conciles occidentaux des quatre premiers siècles, et montre que l'Eglise latine s'appuyait sur ce verset pour autoriser le remariage de l'époux trompé (et même, au début, de l'épouse trompée) par l'autre conjoint. Laissant de côté Augustin, qui donna de ce verset (ainsi que Jérôme) une interprétation toute contraire, l'article établit que cette discipline ancienne persista jusqu'au IX^e siècle.

Le divorce autorisé par Moïse avait engendré des abus contre lesquels une réaction s'esquissa au sein même du monde juif : *Je hais la répudiation, dit Yahvé*, proclamait le prophète Malachie (2,16). Les premiers chrétiens ont retenu de leur Maître des paroles semblables de réprobation : *Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas*, ou encore : *Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet l'adultère*, paroles qui excluaient non seulement le remariage après divorce mais même toute séparation des époux. Cependant la communauté chrétienne rencontra très vite des cas où le divorce n'apparaissait plus comme une injustice, et elle admit que la parole du Maître était le rappel vigoureux d'un principe moral plutôt qu'un article de code qui ne souffrirait aucune exception. C'est ainsi que le rédacteur de l'évangile de Matthieu — que l'Eglise chrétienne compte au nombre des écrivains inspirés — a reproduit le logion sous cette forme : *Quiconque renvoie sa femme, sauf pour cause de fornication (de la femme) et en épouse une autre commet un adultère* (Matth. 19,9). L'objet du présent travail est de chercher comment l'Eglise ancienne a compris et appliqué cette exception.

Il existe déjà une bibliographie abondante sur le divorce dans l'Eglise ancienne. Sans compter les articles de revues ou d'encyclopédies, il est paru depuis la fin du siècle dernier quatre ouvrages consacrés spécialement à cette question, tous dus à des catholiques : A. Cigoï, o.s.B. (1895), I. Fahrner (1903), A. Ott (1910) et tout récemment H. Crouzel, s.J. (1972)¹. Ces travaux ont rassemblé les textes ou repris les textes déjà rassemblés, posé les problèmes, avancé des solutions, accumulé les remarques, bref, après eux la tâche est plus facile. Cependant l'enquête entreprise ici se distinguera de la leur sur deux points.

1) Je me bornerai à l'Eglise latine et, dans l'Eglise latine, aux textes qui abordent le cas précis de l'homme ou de la femme dont le conjoint est adultère. Cette limitation ne m'est pas seulement imposée par le nombre de pages dont je dispose. Elle découle surtout d'une exigence de méthode. On trouve, en effet, assez souvent chez les Pères de l'Eglise des textes qui rappellent d'une manière générale qu'il est interdit aux époux de se séparer et, s'ils se séparent, de se remarier. Les auteurs précédemment nommés ont enregistré avec empressement de telles déclarations et les ont interprétées généralement comme une interdiction absolue excluant toute exception, même dans le cas d'adultère du conjoint pourtant prévu par Matthieu 19,9. Une telle conclusion ne tient pas compte des circonstances dans lesquelles ces textes ont vu le jour. Les Pères qui les ont prononcés ou écrits connaissaient les injustices et les souffrances nées de divorces abusifs et voulaient protester en rappelant que la séparation et le remariage des époux sont interdits en principe par l'évangile. Ils ne faisaient pas un cours de droit canonique envisageant tous les cas possibles, ils rappelaient avec vigueur une règle trop oubliée sans toujours préciser que des exceptions étaient prévues pour des cas bien précis dans les Livres Saints. C'est encore ce que font aujourd'hui la plupart des prêtres dans la catéchèse, dans les sermons, dans les discours de mariage. Ils enseignent que le mariage est indissoluble sans éprouver le besoin de signaler à chaque fois que le mariage peut être néanmoins dissous dans la discipline actuelle de l'Eglise catholique quand il n'est pas

1. H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce* (Théologie historique, 13), Paris, 1971, avec une bonne bibliographie où l'on trouvera l'indication des auteurs précités.

consommé ou dans le cas prévu par s. Paul en I Co. 7,10-11. Pour savoir ce que l'Eglise ancienne pensait du divorce et du remariage en cas d'adultère du conjoint, il convient donc d'écarter les déclarations générales et de s'en tenir aux textes qui abordent expressément le problème soit pour permettre, soit pour interdire le remariage dans ce cas précis. Une enquête ainsi délimitée n'a pas encore été faite à ma connaissance ; elle méritait d'être entreprise, car il est intéressant d'en connaître les résultats.

2) Les auteurs que j'ai cités plus haut, préoccupés par profession de démontrer que l'Eglise ancienne avait combattu le divorce, se contentaient de collecter les textes pour voir dans quelle mesure ils s'accordent ou non avec la discipline actuelle de l'Eglise. Par métier et par goût, un historien va plus loin. Quand il discerne un changement, il en recherche les causes. C'est ce que je tenterai de faire ici en essayant de discerner les influences qui se sont exercées sur chaque auteur ou les motifs qui l'animaient.

Cependant, comme le nombre de pages alloué à cette étude est réduit, je ne ferai qu'une brève mention de saint Augustin et de saint Jérôme, dont la position est bien connue. Je m'attacherais surtout à définir quelle était l'attitude de l'Eglise latine avant eux, puis je montrerai que cette discipline ancienne, différente de la leur, a persisté après eux jusqu'au IX^e siècle.

PREMIÈRE PARTIE

LA DISCIPLINE ANCIENNE JUSQU'AU DÉBUT DU V^e SIÈCLE

I. Tertullien

Le premier auteur latin qui touche à la question du remariage après divorce est Tertullien dans deux passages de ses œuvres, l'un dans l'*Ad uxorem*, l'autre dans l'*Adversus Marcionem*.

A. AD UXOREM II, 1

L'*Ad uxorem* comprend deux livres. Le premier a pour objet de démontrer les avantages de l'état de veuvage. Tertullien l'a dédié à sa femme pour l'inviter à ne pas se remarier s'il mourait avant elle. Puis, peu après, comme une chrétienne de

Carthage s'était remariée avec un païen, il rédigea un nouveau livre pour combattre les mariages mixtes et le présenta comme la continuation du précédent. C'est au début de ce second livre que se trouve le passage qui nous intéresse².

Proxime tibi, dilectissima in domino conserua, quid feminae sanctae matrimonio quacunq[ue] sorte adempto sectandum sit, ut potui prosecutus sum. Nunc ad secunda consilia conuertamur, respectu humanae infirmitatis, quarundam exemplis admonentibus, quae diuortio uel mariti excessu oblata continentiae occasione non modo abiecerint opportunitatem tanti boni, sed ne in nubendo quidem disciplinae meminisse uoluerunt, ut in domino (I Co. 7,39) potissimum nubere[n]t.

Tout récemment, compagne bien aimée dans le service du Seigneur, je t'ai exposé du mieux que j'ai pu quelle voie doit suivre une sainte femme lorsque son mariage a été rompu de quelque manière que ce soit. Maintenant, compte tenu de la faiblesse humaine, venons-en à des conseils subsidiaires comme nous y invite l'exemple de certaines femmes qui, alors qu'un divorce ou la mort d'un mari leur offrait l'occasion d'observer la continence, n'ont pas seulement rejeté l'avantage d'un si grand bien, mais n'ont même pas voulu se souvenir de la règle qui leur prescrivait de se marier « dans le Seigneur ».

Tertullien envisage tout ensemble le cas des femmes divorcées et celui des veuves. Lorsque les unes ou les autres se remarient avec un païen, elles ont, aux yeux de Tertullien, deux torts : le premier est de se remarier au lieu de garder la continence, le second est de se remarier avec un païen, et l'on voit, à la manière dont Tertullien s'exprime, que le second tort est, pour lui, beaucoup plus grave que le premier. En se remariant au lieu de garder la continence, elles se privent seulement de « l'avantage » (*opportunitatem*) d'un « bien » (*boni*). Le mot « bien » nous renvoie au conseil de saint Paul (I Co. 7,8) : *Je dis aux gens non mariés et aux veuves : c'est un bien pour eux s'ils restent comme je suis, mais s'ils ne se contiennent pas, qu'ils se marient*. L'apôtre ne donnait là qu'un simple conseil et c'est ce conseil que Tertullien donne à son tour aux divorcées et aux veuves. Mais dans le cas où les unes ou les autres se remarient avec un païen, elles enfreignent une *disciplina*, une règle. Il ne s'agit plus d'un conseil, mais d'une interdiction stricte.

Tertullien insiste lui-même sur cette différence³ :

Eo accedit, quod apostolus de uiduis quidem et innuptis, ut ita permaneant, suadet, cum dicit : Cupio autem omnes meo exemplo

2. *Ad ux.* II, 1, 1 (CC 1, p. 383).

3. *Ad ux.* II, 1, 4 (*ibid.*, p. 384).

perseuerare, *de nubendo uero in domino, cum adicit: tantum in domino, iam non suadet sed exerte iubet.*

Quand il s'agit que des veuves ou des gens non mariés restent dans cet état, l'apôtre donne un conseil en disant: *Je désire que tous à mon exemple persévèrent (1 Co. 7,7)*; mais quand il s'agit de se marier dans le Seigneur, en ajoutant: *seulement dans le Seigneur (1 Co. 7,39)*, ce n'est plus un conseil qu'il donne mais un ordre formel.

Tertullien admet donc dans le premier texte cité que des divorcés puissent se remarier, bien qu'il leur recommande, comme aux veuves, de ne pas le faire. Toutefois, comme nous allons l'apprendre par *l'Aduersus Marcionem*, il ne reconnaît pas ce droit à tous les divorcés mais seulement à ceux dont le divorce est motivé par l'adultère du conjoint.

B. *ADUERSUS MARCIONEM IV, 34, 4-7*

Marcion professait que le Créateur dont parle la Bible était distinct du Père du Christ. Il le prouvait en relevant toutes les contradictions entre l'Ancien et le Nouveau Testament, il alléguait notamment que l'Ancien Testament avait permis le divorce tandis que le Nouveau Testament l'interdit. Voici comment Tertullien reproduit son argument⁴:

Le Christ empêche le divorce en disant: *Celui qui renvoie sa femme et en épouse une autre commet l'adultère; celui qui épouse une femme renvoyée par son mari est également adultère (Luc 16,18)...*, mais Moïse permet la répudiation dans le Deutéronome (24,1): *Si quelqu'un a pris femme, a habité avec elle, et s'il arrive qu'elle ne trouve plus grâce à ses yeux parce qu'il a découvert en elle quelque chose d'impudique, il écrira un libelle de répudiation, le lui remettra en main et la renverra de sa maison. Tu vois la divergence de la Loi et de l'Évangile, de Moïse et du Christ?*

Pour répondre à cet argument, Tertullien fait remarquer que le Christ n'a pas interdit le divorce d'une manière absolue⁵:

Dico enim illum conditionaliter nunc fecisse diuortii prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem, ut aliam ducat.

Je dis que le Christ a mis maintenant une condition pour que le divorce soit interdit: c'est si le motif pour lequel on renvoie sa femme est qu'on veut en épouser une autre.

⁴ *Adu. Marc., IV, 34, 1 (ibid., p. 634) Sed Christus diuortium inhihet dicens: Qui dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committet; qui dimissam a uiro duxerit, aequè adulter est (Luc 16,18) — ut sic quoque prohibeat diuortium, illicitum facit repudiatae matrimonium —, Moyses uero permittit repudium in Deuteronomio: Si sumserit quis uxorem et habitauerit cum ea, et euenerit non inuenire eam apud eum gratiam, eo quod inuentum sit in illa impudicum negotium, scribet libellum repudii et dabit in manu eius et dimittet illam de domo sua. Vides diuersitatem legis et euangelii, Moysi et Christi?*

⁵ *Adu. Marc., IV, 34, 4 (p. 635).*

Ainsi Tertullien affirme que le Christ n'a pas interdit le divorce d'une manière absolue, mais seulement quand le mari renvoie sa femme « pour en épouser une autre ». Cette phrase s'éclaire par le § 7 où Tertullien dit : « De quelque côté qu'on se tourne, on voit le Christ prendre soin du mariage : d'un côté il ne veut pas qu'on le dissolve et il interdit la répudiation, d'un autre côté il ne veut pas qu'on y persiste avec une souillure et il permet le divorce »⁶. Il y a donc un motif pour lequel le divorce est permis, c'est quand l'homme renvoie sa femme pour ne pas être « souillé » par elle, parce qu'elle a commis l'adultère. Mais le divorce n'est pas permis quand il n'a pas d'autre motif que le désir d'épouser une autre femme.

Tertullien continue en citant Luc 16,18⁷ :

Qui dimiserit, *inquit*, uxorem et aliam duxerit, adulterium commisit, et qui a marito dimissam duxerit aequè adulter est, *ex eadem utique causa dimissam, qua non licet dimitti, ut alia ducatur.*

Celui qui renvoie sa femme et en épouse une autre commet l'adultère ; et celui qui épouse une femme renvoyée par son mari est également adultère, dans le cas évidemment où elle a été renvoyée pour la cause qui ne permet pas le renvoi, pour épouser une autre femme.

Tertullien tient ici à préciser que celui qui épouse une femme divorcée n'est adultère que si le divorce a été illégitime. Il estime donc que lorsque le divorce a été légitime, celui qui épouse la femme divorcée ne commet pas l'adultère, parce que, dans ce cas, la femme n'est plus l'épouse de son premier mari. Ainsi le divorce, lorsqu'il est légitime, permet le remariage.

Les explications que Tertullien donne dans les phrases suivantes confirment sa pensée :

Inlicite enim dimissam — pro indimissa — ducens adulter est.

Celui en effet qui épouse une femme illicitement renvoyée — pour ne pas dire non renvoyée — est adultère.

Il n'y a donc adultère que dans le cas où la femme a été illégalement renvoyée.

Cette phrase nous apporte d'autre part une précision importante sur le sens du mot « renvoyée » (*dimissa*). Tertullien nous dit en effet qu'une épouse illégitimement renvoyée (*illicite dimissam*) n'est, en réalité, pas « renvoyée » (*indimissa*), en

6. *Adu. Marc.*, IV, 34, 7¹⁰ (p. 636) : *Habes etiam nuptiarum, quoque uelis latere, prospectorem, quas nec separari uult prohibendo repudium nec cum macula haberi tunc permittendo diuortium.*

7. *Ibid.*, IV, 34, 4 (p. 635).

sorte que celui qui l'épouse est adultère. Il prend donc le mot « renvoyée », employé dans l'évangile, comme désignant non une simple séparation de corps, mais un divorce légitime autorisant le remariage.

Manet enim matrimonium quod non rite diremptum est; manente < autem > matrimonio nubere adulterium est.

Car le mariage subsiste s'il n'a pas été valablement rompu, et tant que le mariage subsiste, se remarier c'est commettre un adultère.

Cette affirmation suppose qu'il existe des cas où le mariage est « valablement rompu » et ne « subsiste » pas, et Tertullien nous rappelle qu'il faut que le premier mariage subsiste pour que le remariage soit adultère; on ne peut dire plus clairement que — lorsque le divorce est légitime en cas d'adultère du conjoint — le lien matrimonial est rompu et le remariage permis.

Le P. H. Crouzel (p. 100), après avoir cité tout ce passage de *l'Aduersus Marcionem*, pose la question: « La séparation permise par le Christ en cas d'adultère de la femme comporte-t-elle ou non la permission d'un remariage pour le mari innocent? » et il déclare: « C'est la première phrase (*si ideo qui dimittat uxorem ut aliam ducat...*) qui décide de la réponse », selon que *ut* doit s'entendre « d'une finalité subjective, d'une intention », ou d'une finalité objective, du résultat qu'aura en fait l'action ». « Dans ce dernier cas, explique-t-il, tout mariage subséquent rend illégitime la séparation qui l'a précédé », c'est-à-dire, si je comprends bien, tout mariage est interdit.

Mais cette interprétation est exclue pour deux raisons: 1° La première est d'ordre grammatical. La finalité objective dont parle le P. Crouzel revient à faire de *ut* non pas un *ut* final mais un *ut* consécutif, puisqu'il exprime non pas « l'intention » mais « le résultat » de l'action; or la particule *ideo* employée par Tertullien prouve que son *ut* est bien final et non consécutif (on aurait dans ce dernier cas *ita... ut*); 2° L'autre est tirée du contexte. Il n'est pas vrai, comme le P. Crouzel l'affirme, que la première phrase « décide de tout ». On doit tenir compte aussi des phrases suivantes sur lesquelles le P. Crouzel fait silence et qui montrent de la manière la plus claire qu'il y a pour Tertullien des cas où le mariage est « valablement rompu », ne « subsiste » plus, et où le remariage n'est plus un adultère, n'est plus un péché⁸.

Le P. Crouzel invoque d'autre part un passage du Livre V où Tertullien combat un autre aspect de la doctrine de Marcion. Celui-ci, en interdisant d'user du mariage, tendait à séparer les époux. Tertullien le met alors en contradiction avec le Christ qui, lui, « interdit clairement le divorce »⁹. Le P. Crouzel (p. 99) pense que Tertullien adopte ici « la

8. Le P. Crouzel déclare plus loin que ce texte est « maladroit, peu clair » (p. 103), « embarrassé » (p. 108), « difficile et peu clair » (p. 112). Il me paraît au contraire parfaitement clair, quand on le prend dans son sens obvie. La difficulté ne naît que lorsqu'on veut de toutes forces lui faire dire autre chose que ce qu'il dit.

9. *Adu. Marc.*, V, 7, 6^o (p. 683): *Plane Christus uetat diuortium, Moyses uero permittit.*

position la plus dure », qui interdit le divorce dans tous les cas. Ce n'est pas exact, car rien ne prouve que Tertullien ait renié au Livre V la position qu'il avait prise au Livre IV. Il disait là aussi que le Christ avait « interdit le divorce » (*fecisse diuortii prohibitionem*), mais « conditionnellement » (*condicionaliter*). Ce qui est vrai, c'est que Tertullien insiste sur tel ou tel point selon la doctrine qu'il combat. Quand il s'agit de réfuter l'argument marcionite qui met Jésus en contradiction avec Moïse, il insiste sur le fait que l'interdiction du divorce formulée par Jésus comporte des exceptions ; mais quand il s'agit de la théorie marcionite qui condamne les relations conjugales, il se contente de lui opposer le fait que Jésus a interdit le divorce, sans mentionner les exceptions.

II. Lactance

Dans les premières années du IV^e s. Lactance nous fournit à son tour un double témoignage à propos du remariage après divorce : d'abord au livre VI de ses *De diuinis institutionibus*, puis dans le chapitre correspondant du résumé (*Epitome*) qu'il a donné du même ouvrage.

A. DE DIUINIS INSTITUTIONIBUS VI, 23

Lactance reprend à cet endroit le thème de la sainteté du mariage que les apologistes grecs avaient déjà utilisé ; il est bon de rappeler à grands traits ce qu'ils en avaient dit pour saisir toutes les nuances du texte de notre auteur.

Le thème apparaît déjà dans la première apologie chrétienne que nous avons conservée, celle de Justin, au milieu du II^e siècle¹⁰. Les païens accusaient les chrétiens d'immoralité : Justin leur répond que la loi chrétienne est au contraire très stricte, et il prend, entre autres exemples, celui de la fidélité conjugale, en faisant remarquer que l'évangile ne se contente pas de condamner l'adultère mais qu'il réprovoque même le simple désir de le commettre ; il cite à cet effet Matth. 5,28-29. Puis il ajoute Matth. 5,32^b : *Celui qui épouse la femme répudiée par un autre homme commet un adultère*. On s'est étonné que Justin ne cite que la seconde partie du verset 32 et passe la première sous silence, mais cela s'explique parfaitement : Justin veut montrer combien la loi chrétienne est attentive à empêcher qu'on ne prenne la femme d'autrui, et il en donne pour preuve qu'elle interdit même d'épouser une femme répudiée par son mari.

Théophile d'Antioche reprend le même thème dans le livre III de l'*Ad Autolycum*¹¹, sauf qu'après avoir cité, comme

10. JUSTIN, *I^{re} Apol.* XV, 3 (p. 26 Pautigny).

11. THÉOPHILE, *Ad Autol.* III, 3 (p. 117-118 Grant).

Justin, la seconde partie de Matth. 5,32^b, il ajoute la première partie du même verset : *Et celui qui renvoie sa femme, en dehors du cas d'adultère, la fait devenir adultère*. L'interdiction de renvoyer sa femme montrait en effet, elle aussi, combien le christianisme prenait au sérieux le lien conjugal.

Quant à Lactance il expose d'abord longuement que la loi chrétienne condamne l'adultère chez l'homme aussi bien que chez la femme contrairement à la loi romaine qui ne le condamne que chez la femme ; puis il reprend l'argument développé par Théophile¹² :

Haec sunt quae ad continentiam praecipuntur a deo. Sed tamen, ne quis diuina praecepta circumscribere se putet posse, adduntur illa, ut omnis calumnia et occasio fraudis remoueat, adulterum esse qui a marito dimissam duxerit et eum qui praeter crimen adulterii uxorem dimiserit, ut alteram ducat : dissociari enim corpus et distrahi deus noluit ; praeterea non tantum adulterium esse uitandum, uerum etiam cogitationem...

Voilà ce qui a été prescrit par Dieu relativement à la continence. Mais toutefois, pour qu'on ne puisse pas tourner les préceptes divins, il est ajouté ceci pour écarter toute calomnie et occasion de tromperie : sont adultères l'homme qui épouse une femme renvoyée par son mari (cf. Matth. 5,32^b) et l'homme qui, en dehors du crime d'adultère, renvoie sa femme pour en épouser une autre (cf. Matth. 19,9), car Dieu n'a pas voulu que le corps (formé par les deux époux¹³) soit divisé et écartelé. En outre, il ne faut pas éviter seulement l'adultère mais la pensée même de l'adultère.

Lactance connaissait l'ouvrage de Théophile — qu'il cite nommément ailleurs¹⁴ — et il s'en inspire ici, comme le montre le fait de mentionner l'homme qui épouse une femme renvoyée par son mari avant de mentionner le mari qui renvoie sa femme, alors que l'évangile les nomme dans l'ordre inverse. Mais Lactance apporte une modification au texte de Théophile : après avoir cité Matth. 5,32^b, il ne cite pas comme Théophile Matth. 5,32^a, mais, s'inspirant de Matth. 19,9, il déclare qu'est aussi adultère « l'homme qui, en dehors du crime d'adultère, renvoie sa femme pour en épouser une autre ». Il est intéressant de voir Lactance substituer à une parole de l'évangile qui parlait du renvoi (Matth. 5,32^a) une parole qui traite du renvoi et du remariage, car cela nous permet de connaître d'une manière explicite la pensée de Lactance sur la question qui nous occupe.

12. LACTANCE, *De diu. instit.* VI, 23 (CSEL 19, p. 569, 18 s.).

13. Lactance l'a expliqué dans les lignes qui précèdent le passage cité.

14. *De diu. inst.* V, 23.

Tel que se présente son texte, Lactance fait une distinction entre la femme répudiée et l'homme qui la répudie :

— La femme répudiée ne peut jamais se remarier, puisque, pour Lactance citant l'évangile, l'homme qui l'épouse en secondes noces commet un adultère dans tous les cas, aucune exception n'étant prévue.

— L'homme qui répudie sa femme est lui aussi adultère s'il se remarie, sauf dans un cas : s'il a répudié sa femme « pour crime d'adultère », auquel cas il n'est plus adultère en se remariant.

Cette différence de traitement entre l'homme et la femme étonne le lecteur moderne, mais nous allons en rencontrer bien d'autres exemples. Les Pères la trouvaient inscrite dans Matth. 19,9, où l'exception : *sauf pour cause d'adultère* n'est formulée que pour l'homme, et dans I Co. 7,11, où s. Paul dit de la femme : *Si elle se sépare, qu'elle reste non mariée ou qu'elle se réconcilie avec son mari*¹⁵.

Le P. H. Crouzel estime que la phrase de Lactance porte en elle « l'ambiguïté de Matth. 19,9 dont elle s'inspire : « l'incise porte-t-elle sur la répudiation seule ou faut-il la faire rebondir sur le remariage ? » (p. 111-112).

Nous répondrons qu'il n'y a d'ambiguïté ni dans Matthieu ni dans Lactance. En disant : *Si quelqu'un renvoie sa femme, sauf pour cause de fornication, et en épouse une autre, il commet un adultère*, Matthieu formule deux conditions pour que cet homme soit adultère : 1° qu'il renvoie sa femme « sauf pour cause de fornication », 2° qu'il en épouse une autre. Si l'une des deux conditions manque, il n'est pas adultère. Or dans le cas où il renvoie sa femme pour « cause de fornication », la première condition n'est pas remplie, puisqu'on est dans l'exception prévue ; il n'est donc pas adultère en se remariant. De même, quand Lactance dit : « est adultère... celui qui, hors du crime d'adultère, a renvoyé son épouse pour en épouser une autre », cette phrase implique que le mari n'est pas adultère en se remariant si sa femme a commis le *crimen adulterii*.

B. EPITOME 61

Le passage parallèle de l'*Epitome* n'est pas moins clair¹⁶ :

Ideo praecipit non dimitti uxorem nisi crimine adulterii reuictam, ut numquam conjugalis foederis uinculum nisi quod perfidia ruperit resoluatur.

C'est pourquoi Dieu a ordonné de ne renvoyer sa femme que si elle a été convaincue du crime d'adultère, pour que jamais le lien du pacte conjugal ne soit dénoué à moins qu'un manquement à la foi jurée ne l'ait rompu.

15. Lactance s'est étonné lui-même de cette disparité. Il suppose que l'interdiction absolue faite à la femme de se remarier est motivée par le souci d'éviter toute « calomnie » à son sujet : en la voyant se remarier, on pourrait supposer qu'elle épouse son amant.

16. *Epitome diuinarum institutionum*, 61 [66] (CSEL 19, p. 748, 13).

Il importe de bien voir que Lactance s'exprime ici selon les catégories des juristes romains pour qui le mariage était essentiellement un pacte (ici *foedus*) entre les deux époux¹⁷. En vertu de cette conception, ils admettaient même le divorce par simple consentement mutuel. Lactance refuse une telle facilité à divorcer, il n'admet le divorce que dans le cas de « crime d'adultère » (*crimen adulterii*), l'adultère étant effectivement dans le droit romain un « crime ». Mais, dans ce cas, pour lui comme pour les juristes romains, le « lien du pacte conjugal » est « dissous », « rompu », c'est-à-dire qu'il n'y a plus de mariage et que les époux sont libres (sauf la femme à cause des restrictions apportées par I Co. 7,11).

Les termes dont Lactance se sert sont eux-mêmes des termes juridiques. Le droit romain emploie, en effet, couramment les verbes *dissolvere*, *soluere*, à propos du mariage, et cela pour signifier non pas une simple séparation de corps mais que le mariage n'existe plus¹⁸.

Lactance exige toutefois que l'épouse soit *crimine adulterii reuictam*. Il ne suffit pas que le mari affirme que sa femme est adultère, il faut qu'il en administre la preuve (*reuictam*).

On notera enfin comment le mot *dimittit* de l'évangile est compris par Lactance comme signifiant que le lien conjugal est rompu : *dimitti uxorem ... ut ... conjugalis foederis uinculum ... resoluatur*. Nous avons déjà fait la remarque à propos de Tertullien. Ces deux témoignages concordants nous éclaireront sur le sens que les chrétiens de cette époque donnaient spontanément au mot « renvoyer » de l'évangile.

Le P. Crouzel déclare que « la rupture du lien conjugal » dont parle Lactance « exprime seulement l'obligation de rompre la communauté conjugale » (p. 113). Notre collègue ne tient compte ni de la valeur technique des mots employés par Lactance, ni de la conception juridique du mariage à laquelle il se réfère et selon laquelle, lorsque le « pacte » était rompu, il n'y avait plus mariage, et donc pas d'adultère à se remarier¹⁹.

17. Voir en dernier lieu O. ROBLEDA, *El Matrimonio en derecho romano*, Rome, 1970 ; *De iure matrimoniali responsiones*, dans *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, vol. 61, 1972, p. 447-485, avec les études fondamentales de BONFANTE, de VOLTERRA et d'ORESTANO citées dans le premier ouvrage.

18. Voir par exemple dans le *Digeste* : 23,2,45 (Ulpian) ; 24,1,35 (Ulpian) ; dans le *Code Justinien* 5,16,24 (Constantin), 5,17,6 (Dioclétien et Maximien) ; 5,17,18 (Théodore et Valentinien) ; QUINTILIEN, *Declam.* 147.

19. Le P. Crouzel évoque aussi la possibilité de changer *nisi en etsi*, mais ce genre d'hypothèse complaisante n'est pas accepté par les philologues.

III. Le concile d'Elvire

Un concile qui se tint à Elvire près de Grenade vers 305 pour réorganiser l'Église d'Espagne après la persécution de Dioclétien a promulgué 81 canons qui nous sont parvenus. Deux d'entre eux, les canons VIII et IX, intéressent directement notre propos. Ils interdisent tous deux à la femme divorcée de se remarier, sous peine d'excommunication, mais cette peine est adoucie quand la femme a divorcé parce que son mari était adultère²⁰.

Cas général : Canon VIII

Item foeminae, quae nulla praecedente causa reliquerint uiros suos et se copulauerint alteris, nec in finem accipiant communionem.

Les femmes qui, sans cause antécédente, quittent leur mari et ont des rapports conjugaux avec un autre homme, seront privées de la communion jusqu'à la fin.

Cas particulier (divorce de la femme à cause de l'adultère du mari) : Canon IX

Item foemina fidelis, quae adulterum maritum reliquerit fidelem²¹ et alterum ducit, prohibeatur ne ducat ; si duxerit, non prius accipiat communionem, nisi quem reliquit de saeculo exierit²², nisi forte necessitas infirmitatis dare compulerit.

Quand une femme chrétienne a laissé un mari chrétien²¹ parce qu'il était adultère, et en épouse un autre, il faut lui interdire de l'épouser. Si elle l'épouse, elle ne recevra pas la communion avant que celui qu'elle a laissé n'ait quitté ce monde²², sauf si les nécessités de la maladie contraignent à la lui donner.

Pour comprendre ces deux canons, il faut se rappeler que l'adultère a été longtemps considéré comme un péché irrémédiable qui ne pouvait pas même être pardonné à l'article de la mort. Le canon d'Elvire estime que le remariage d'une femme divorcée est un adultère. Mais il fait une distinction entre le cas général et celui de la femme divorcée à cause de l'adultère du mari :

— Dans le cas général (canon VIII) il applique aux femmes divorcées qui se remarient la peine prévue pour l'adultère : elles seront excommuniées définitivement.

20. F. LAUCHERT, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones*, Fribourg (Br.)-Leipzig, 1896, p. 34.

21. Le concile précise que le mari est chrétien, parce que, s'il était païen, la femme pourrait se prévaloir du privilège paulin (I Co. 7,15).

22. A cause de la parole de s. Paul, Ro. 7,2 : *Si le mari meurt, la femme est libre.*

— Dans le cas particulier où la femme a divorcé à cause de l'adultère du mari (canon IX), le concile accepte de considérer son remariage comme un péché pardonnable, « véniel » au sens étymologique du mot : la femme sera excommuniée, mais cette excommunication pourra être levée soit quand son premier mari mourra, car alors son péché à elle aura cessé, soit quand elle sera à l'article de la mort.

Ces dispositions sont intéressantes pour l'histoire de la discipline pénitentielle dans l'Eglise latine ; elle nous apprennent que l'Espagne avait conservé la discipline ancienne qui tenait l'adultère pour un péché irrémissible, et nous voyons inaugurée ici la notion d'un adultère « véniel » en faveur des femmes trompées qui se remarient.

Mais là n'est pas notre propos. Pour ce qui est de notre recherche actuelle, nous devons faire trois observations :

1) Le concile ne s'occupe que des femmes divorcées ; il n'a pas de canon équivalent pour les hommes. Pourquoi cette différence ? Assurément parce que les évêques n'étaient pas sans connaître le texte de Matthieu 19,9 qui condamne le remariage de l'homme divorcé sauf si son divorce a lieu « pour cause de fornication ».

Pour le P. Crouzel (p. 121) le fait que le concile n'interdise qu'aux femmes le remariage après divorce pour cause de fornication s'expliquerait simplement par la misogynie des évêques. C'est l'explication de quelqu'un qui se refuse à croire que les évêques aient pu penser à Matth. 19,9. Mais elle est inadéquate quand on voit par l'ensemble des canons avec quel soin les évêques réunis à Elvire ont examiné l'Ecriture sur les points qu'ils abordaient²³.

2) Le souvenir de Matth. 19,9 nous explique aussi pourquoi les participants du concile d'Elvire font un sort particulier aux femmes qui divorcent d'un époux adultère. Puisque le passage de l'évangile permettait le remariage du mari trompé par sa femme, il leur a paru équitable de se montrer indulgents pour la femme trompée par son mari. Ils n'ont pas cru pouvoir l'excuser tout à fait parce que saint Paul, en I Co. 7,4, n'avait envisagé pour une femme divorcée que deux solutions : ou ne pas se remarier ou se réconcilier avec son mari ; ils ont donc condamné le remariage de la femme comme un péché, mais ils ont traité ce péché comme un péché pardonnable.

23. On peut s'en rendre compte par le seul canon 9, qui comporte deux allusions à I Co. 7,15 et Ro. 7,2.

3) Les canons d'un concile ne nous renseignent pas seulement sur la pensée des évêques présents, mais aussi sur la pratique antérieure, car un concile ne prend généralement de décisions que pour corriger des abus ou trancher les questions litigieuses. Quelle était donc la pratique en Espagne avant le concile ? Elle nous est indiquée par la manière même dont est formulé le canon IX : « Quand une femme a laissé un mari chrétien parce qu'il était adultère et en épouse un autre, *il faut lui interdire de l'épouser.* » Cela suppose qu'auparavant il y avait des évêques qui ne l'interdisaient pas. Ils avaient la même ligne de conduite que les évêques africains au temps de Tertullien : ils étendaient à la femme le droit de se remarier que Matth. 19,9 accordait à l'homme en cas d'adultère du conjoint. C'est contre cette pratique que les évêques présents à Elvire ont voulu réagir. Ils n'ont rien dit des hommes parce que le remariage après divorce « pour cause de fornication » semblait autorisé pour eux par Matth. 19,9, mais ils ont voulu rappeler que d'après I Co. 7,10-11, le remariage d'une femme divorcée devait être considéré dans tous les cas comme un adultère. Toutefois, pour rapprocher le statut de la femme de celui de l'homme, ils ont fait une différence entre celle qui divorce sans excuse et celle qui a divorcé à cause de l'inconduite de son mari ; ils ont appliqué à la première la règle stricte qui traitait l'adultère comme un péché irrémissible, et ils ont accepté de voir dans le remariage de la seconde un péché « véniel ».

IV. Le concile d'Arles

Quelques années plus tard, en 314, la question du remariage après divorce fut abordée à Arles dans un concile qui réunissait les représentants de toutes les provinces occidentales de l'Empire : Italie, Sicile, Gaule, Grande Bretagne, Espagne, Afrique, et des légats de l'évêque de Rome. Je n'ai pas à m'étendre sur ce concile, puisque j'en ai traité dans un article antérieur de cette revue²⁴, mais il convient de le situer par rapport aux textes précédents.

Le concile d'Elvire n'avait traité que des femmes ; le concile d'Arles traite des hommes et déclare (je m'en tiens à la partie incontestable du canon)²⁵ :

24. *Rech. Sc. Rel.* 61 (1973), p. 353-362.

25. Ch. MUNIER, *Concilia Galliae*, 314-506 (CC 148, p. 11).

De his qui conjuges suas in adulterio depraehendunt, ... placuit ut, quantum possit, consilium eis detur ne alias uxores, uiuentibus uxoribus suis, licet adulteris, accipiant.

Au sujet de ceux qui surprennent leur épouse en flagrant délit d'adultère, ... le concile a décidé que le conseil leur sera donné, autant que faire se peut, de ne pas prendre une autre femme du vivant de la leur, bien qu'elle soit adultère.

L'intention des Pères du concile est de détourner du remariage les maris trompés comme le concile d'Elvire en avait détourné les femmes. Mais au lieu de l'interdire catégoriquement aux hommes comme le concile d'Elvire l'avait fait pour les femmes, ils prescrivent seulement qu'on leur donne « autant que faire se peut » le « conseil » de ne pas se remarier. La différence s'explique de toute évidence par l'incise de Matthieu 19,9 « sauf pour cause de fornication ». Le concile ne pouvait pas interdire le remariage dans un cas où l'évangile le permettait ; il pouvait tout au plus le déconseiller, pour rapprocher le statut de l'homme de celui de la femme.

V. Saint Hilaire de Poitiers

Le premier commentaire latin de l'évangile de Matthieu qui nous a été conservé est celui de s. Hilaire, évêque de Poitiers, docteur de l'Eglise. Lisons ce qu'il dit des deux versets concernant notre sujet : Matthieu 5,32 et 19,9.

A. SUR MATTHIEU 5,32

*Dictum est autem : Quicumque dimiserit uxorem suam, det illi repudium. Ego autem dico uobis : quia omnis, qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam moechari, et qui dimissam duxerit, adulterat. Aequitatem in omnes concilians, manere eam maxime in coniugiorum pace praecepit, legi addens plura, nihil demens, nec sane profectus argui potest. Nam, cum lex libertatem dandi repudii ex libelli auctoritate tribuisset, nunc marito fides euangelica non solum uoluntatem pacis indixit, uerum etiam reatum coactae in adulterium uxoris imposuit, si alii ex discessionis necessitate nubenda sit, nullam aliam causam desinendi a coniugio praescribens quam quae uirum prostitutae uxoris societate pollueret*²⁶.

Il a été dit : *Quiconque renvoie sa femme, qu'il lui donne un livret de divorce. Eh bien ! moi je vous dis : Quiconque répudie sa femme, hormis le cas de fornication, la voue à devenir adultère ; et si quelqu'un épouse une répudiée, il commet un adultère.* Lui qui ménageait l'équité envers tous a prescrit qu'elle préside en particulier à la paix des mariages. Il a apporté à la Loi plusieurs additions mais n'en a rien retranché, et l'on ne peut certes pas critiquer un progrès. En

26. HILAIRE, *Comm. in Matth.*, IV, 22 (PL IX, 939 B).

effet bien que la Loi ait accordé la liberté de répudier avec la garantie d'un livret, maintenant la foi évangélique n'a pas seulement recommandé au mari le désir de la paix, mais encore l'a déclaré coupable d'avoir forcé son épouse à l'adultère, si elle s'est mariée à un autre parce que son renvoi l'y a obligée, en précisant qu'il n'y a pas d'autre motif de mettre fin au mariage que celui d'éviter que l'homme soit souillé par l'association avec une femme prostituée.

Ce texte contient à la fin une expression très significative : *desinendi a coniugio*, qui signifie « mettre fin au mariage », le mot *coniugium* étant couramment employé dans les textes juridiques comme synonyme de *matrimonium*. Ainsi, pour Hilaire, la fornication de la femme met fin au mariage lui-même et autorise par conséquent l'époux à se remarier. Evêque en Gaule, Hilaire reste fidèle à la discipline édictée au concile d'Arles.

Il est intéressant de relever comment Hilaire, lisant dans l'évangile le mot « renvoyer », l'entend spontanément d'un divorce au sens ordinaire du mot impliquant, au moins pour l'homme, la possibilité de se remarier. Nous avons déjà vu Tertullien et Lactance donner le même sens au mot « renvoyer », et l'on ne saurait s'étonner que cette interprétation ait été spontanée chez les auteurs de cette époque, puisque, dans le droit romain comme dans le droit juif, le renvoi de l'épouse, fait dans les conditions légales, inclut le droit au remariage.

A la suite de Ott²⁷, le P. Crouzel (p. 255) traduit *coniugium* par « vie conjugale » et affirme que « Hilaire ne parle pas d'un remariage » et que « *desinendi a coniugio* peut signifier seulement la nécessité de mettre fin à la vie commune ». Mais cette traduction qui ne tient pas compte du sens juridique des mots n'est pas exacte. Le *coniugium* en droit romain désigne le mariage — ou la capacité de se marier — et non pas seulement la vie commune. Deux époux peuvent être physiquement séparés, par exemple par un voyage de l'un d'eux, et néanmoins le *coniugium* demeure.

Le P. Crouzel sollicite encore le texte lorsqu'il traduit *societas* par « compagnie » (« la compagnie d'une épouse prostituée »). Ce mot signifie en réalité « association, union » et désigne ici comme d'autres fois le mariage lui-même, l'association qui résulte du pacte entre les époux : l'homme serait souillé en restant marié à une femme adultère.

B. SUR MATTHIEU 19,3-10

Tunc accesserunt ad eum Pharisei tentantes eum et dicentes: Si licet homini dimittere uxorem suam quacumque ex causa (19,3). *In eo*

27. A. OTT, *Die Auslegung der Neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung, historisch-kritisch dargestellt* (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. v. M. MEINERTZ, III. Band), Münster i. W., 1911, p. 91.

sermone, qui de uxore et de repudio est, occurrit illud, aliter scriptum esse in Genesi (2,24), quam nunc in praesens Dominus sit locutus (19,45). Illic enim sub uerbis Adae res omnis refertur, hic Dominus indicat ab eo, qui et hominem figurauerit et mulierem fecerit, omnia illa dicta esse. Sed nos secuti apostolicam auctoritatem, qui hoc mysterium grande esse professus est, se autem in Christo atque in ecclesia accipere (Eph. 5,32), locum hunc sicuti est intactum relinquamus.

*Admonemus tamen legentem ut, quotienscumque de hoc eadem quaestione se consulat, uerborum uirtutes et quibus Dominus responderit et quibus discipuli usi sint diligenter aduertat, Pauli autem apostoli de hoc affectum uel silentis uel interdum sub aliis locis tractantis expendat*²⁸.

Alors les pharisiens s'approchèrent de lui pour le tenter en disant : « Est-il permis à un homme de renvoyer sa femme pour n'importe quelle cause ? » (19,3). En lisant le discours sur l'épouse et la répudiation on constate que les choses se présentent dans la Genèse autrement que le Seigneur ne le dit dans le passage présent : là, tout est rapporté comme paroles d'Adam ; ici, le Seigneur affirme que tout a été dit par celui qui a modelé l'homme et fait la femme. Mais nous, conformément à l'autorité de l'apôtre qui a déclaré que c'était un grand mystère et qu'il l'entendait du Christ et de l'Eglise, laissons ce passage comme il est sans y toucher.

Nous recommandons cependant au lecteur, chaque fois qu'il réfléchira sur cette question, de bien faire attention à la valeur des mots, à la fois de ceux du Seigneur dans sa réponse et de ceux que les disciples ont employés, et de peser d'autre part le sentiment de l'apôtre à ce sujet, soit quand il se tait, soit parfois quand il en traite en d'autres passages.

Pour comprendre ce passage énigmatique, il convient de suivre les recommandations qu'Hilaire nous adresse. Il nous invite d'abord à bien faire attention au sens des mots dans la réponse du Seigneur et dans la parole des disciples. La réponse du Seigneur est celle-ci : *C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos épouses. Mais à l'origine il n'en fut pas ainsi. Je vous le dis : Quiconque répudie sa femme sauf pour cause de fornication et en épouse une autre, commet un adultère.* Qui lit ce passage avec attention comprend que le Seigneur condamne la répudiation et qualifie le remariage d'adultère, mais qu'il fait une exception en faveur du mari qui répudie sa femme « pour cause de fornication ». Quant à la réflexion des disciples, elle est très courte : *Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il n'est pas avantageux de se marier.* Si l'on donne aux mots essentiels, ou sum-

28. HILAIRE, *ibid.*, XIX, 9 (1023 C - 1024 A).

pherei, leur vraie valeur : « il n'est pas avantageux », cette phrase déconseille de se marier sans l'interdire absolument. En rapprochant ces deux passages on retrouve la même doctrine qu'au concile d'Arles : il est permis à l'époux de se remarier en cas d'adultère de l'épouse, mais il lui est déconseillé d'user de cette permission.

Hilaire nous recommande ensuite d'observer le sentiment de l'apôtre Paul en cette matière « soit quand il se tait, soit quand il en traite en d'autres passages ». A quel verset Hilaire fait-il allusion quand il dit que l'apôtre se tait ? Reportons-nous à un auteur anonyme de la même époque, connu sous le nom d'Ambrosiaster, qui a composé un commentaire des épîtres de s. Paul, et nous verrons qu'il relève lui aussi, à propos de la répudiation de l'épouse, un silence de l'apôtre. Commentant I Co. 7,10-11 *Quant aux personnes mariées, voici ce que j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur : Que la femme ne se sépare pas de son mari, et si elle s'en sépare qu'elle reste non mariée ou qu'elle se réconcilie avec son mari. Et que le mari ne répudie pas sa femme*, l'Ambrosiaster fait remarquer que l'apôtre ne dit pas pour l'homme comme il l'a dit pour la femme : 'S'il se sépare de sa femme, qu'il reste non marié ou qu'il se réconcilie avec elle', et il voit dans ce silence la preuve que pour l'apôtre il est permis à l'homme, mais non à la femme, de se remarier²⁹ :

Uirum uxorem non dimittere. Subauditur autem: excepta causa fornicationis. Et ideo non subiecit sicut de muliere dicens: quod si discesserit, manere sic, quia uiro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem...

Et que l'homme ne renvoie pas sa femme (7,11), sous-entendu : « sauf pour cause de fornication » (Matth. 5,32). S'il n'a pas ajouté comme pour la femme : 'S'il se sépare, qu'il reste ainsi', c'est parce qu'il est permis à l'homme de se remarier s'il renvoie une épouse pécheresse.

C'est sans doute à cet argument que pense Hilaire quand il nous demande de remarquer les silences de Paul.

Il nous invite aussi à voir ce que l'apôtre dit du même sujet en d'autres endroits. Comme Hilaire nous invitait auparavant à considérer un silence de Paul prouvant qu'il existait des cas où le mari pouvait se séparer de son épouse et se remarier,

29. AMBROSIASTER, *Commentarius in epistulas Paulinas*, pars II, *In epist., ad Cor.* 7, 11, 2 (CSEL 81/2, p. 75, 5 s.).

il est bien probable que l'autre texte de l'apôtre auquel il nous renvoie concerne pareillement la séparation. On trouve effectivement chez Paul un autre passage susceptible de prouver qu'un mariage peut être dissous et le remariage permis. C'est la péricope suivante de l'Épître aux Corinthiens. L'apôtre prend le cas de deux époux païens dont l'un se convertit et l'autre refuse de cohabiter avec lui : *Si la partie non croyante veut se séparer, qu'elle se sépare ; en pareil cas le frère ou la sœur n'est pas lié* (I Co. 7,15). Nous verrons Ambroise alléguer la même péricope pour prouver que les mariages ne sont pas tous indissolubles³⁰. Il y a toutes les apparences qu'Hilaire pense à cet argument.

A la lumière de ces observations tous les éléments du passage retrouvent leur sens. La phrase qui faisait difficulté pour Hilaire était Matthieu 19,5-6 : *Ils seront deux en une seule chair. Ce que Dieu a uni que l'homme ne le sépare pas (mē chōrizetō)*, qui paraissait exclure toute dissolution. Son effort consiste à suggérer qu'on ne doit pas la prendre à la lettre. Il remarque d'abord que dans la Genèse elle n'est pas dite par Dieu mais par Adam. Il rappelle ensuite que l'apôtre Paul l'entend du Christ et de l'Église (Eph. 5,32), ce qui peut laisser entendre que c'est le Christ et l'Église qui sont inséparables et non pas forcément les époux. Enfin il nous invite à regarder avec soin la réponse de Jésus (« sauf pour cause de fornication »), la réflexion des disciples (« il est avantageux » exprimant un conseil, non un ordre), les silences de Paul (I Co. 7,11, où l'apôtre ne dit pas pour le mari comme pour la femme : qu'il reste non marié ou qu'il se réconcilie avec son épouse), et ses déclarations dans une autre péricope (I Co. 7,15 : *Si la partie non croyante veut se séparer, qu'elle se sépare*, où se trouve employé le même verbe *chōrizetō* qui est exactement l'opposé de *mē chōrizetō* de la phrase de Matthieu, 19,6, qui faisait difficulté).

Nous voyons en même temps quelle est la position d'Hilaire. Il admet que la femme divorcée d'un mari adultère ne peut se remarier, mais que le mari divorcé d'une femme adultère le peut (thèse prouvée par la réponse de Jésus en Matth. 19,9 et par le silence de Paul en I Co. 7,11) ; et que, dans le cas d'un converti abandonné par son conjoint païen, le converti, qu'il soit le mari ou la femme, a également ce droit.

30. Plus loin, § VII B 1 a).

Ott³¹ n'a pas compris ce passage. Il suppose que pour Hilaire la difficulté résidait dans l'incise de Matthieu permettant le divorce dans le cas d'adultère de la femme, et qu'Hilaire faisait appel à Paul pour écarter cette exception et établir l'indissolubilité absolue du mariage. Le P. Crouzel adopte (p. 256) cette interprétation. Mais elle ne permet pas de rendre raison de tous les détails du texte d'Hilaire, d'expliquer en particulier pourquoi il nous invite à saisir la pensée de Paul à travers ses silences.

C. LA SOURCE D'HILAIRE ET DE L'AMBROSIASTER

La rencontre remarquable que nous avons relevée entre Hilaire et l'Ambrosiaster sur le silence de Paul montre qu'ils dépendent sur ce point d'une source plus ancienne, car le texte d'Hilaire est trop énigmatique pour avoir pu suggérer à l'Ambrosiaster qu'il s'agissait de I Co. 7,11, et en sens inverse l'Ambrosiaster, étant postérieur à Hilaire, n'a pas pu l'influencer. On ne risque guère de se tromper en affirmant que cette source commune est le commentaire sur Matthieu de Victorin de Poetovio, malheureusement perdu pour nous³². L'Ambrosiaster connaît en effet Victorin, qu'il nomme ailleurs comme une autorité à côté de Tertullien et de Cyprien³³ et il était naturel d'autre part qu'Hilaire, pour commenter Matthieu, lise les commentaires antérieurs du même évangile écrits en latin, au premier rang desquels, par la date et par la valeur³⁴, venait celui de Victorin³⁵.

Nous retrouverons l'impact de la même source sur plusieurs des auteurs que nous avons à examiner, et nous pourrons plus loin, en coordonnant tous les renseignements recueillis sur elle, connaître un peu mieux son contenu et mesurer toute son influence.

31. OTT, *op. cit.*, p. 92.

32. Son existence nous est connue par JÉRÔME, *Comm. in Matth.*, prol. (PL xxvi, 20 B); *Transl. hom. Orig. in Luc.*, praef. (GCS 35, Orig. W. Bd. IX, p. 2).

33. AMBROSIASTER, *ibid.*, pars I, *In epist. ad Ro.* 5, 14 (CSEL 81/1, p. 176).

34. JÉRÔME n'avait que peu d'estime pour le commentaire de Matthieu de Fortunatien d'Aquilée, venu après celui de Victorin; c'est lui qu'il qualifie de *et sensibus hebes et uerbis* dans *Transl. hom. Orig. in Luc.*, praef. (*supra*, p. 1); cf. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. I, Paris-Louvain, 1922, p. 243, n. 1.

35. Je vois que l'influence de Victorin sur l'*In Mattheum* d'Hilaire est admise également par W. WILLE, *Studien zum Matthäuskommentar in Hilarius von Poitiers* (Diss. Hambourg), 1969, p. 46-49; J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris, 1971, p. 201, n. 1; Y.M. DUVAL, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Paris, 1973, p. 215, n. 7.

VI. L'Ambrosiaster

Prenons maintenant une connaissance plus complète de la position de l'Ambrosiaster. Cet auteur inconnu qui passa longtemps pour être Ambroise lui-même — d'où son nom — écrivit entre 366 et 383, car il fait mention de Damase comme étant présentement évêque de Rome³⁶. Voici le passage de son commentaire de la I^{re} Epître aux Corinthiens qui intéresse notre problème (les chiffres désignent les versets du chapitre 7 de cette épître)³⁷.

10 His autem qui matrimonio iuncti sunt, praecipio non ego, sed dominus. Postquam innuptis et uivuis locutus est, hos adloquitur, qui matrimonio iuncti sunt, ore dominico :

11 Uxorem a uiro non discedere; quodsi discesserit, manere innuptam. Hoc apostoli consilium est, ut si discesserit propter malam conversationem uiri, iam innupta maneat. Aut uiro reconciliari. Quodsi continere se, inquit, non potest, quia pugnare non uult contra carnem, uiro reconcilietur. Non enim permittitur mulieri, ut nubat, si uirum suum causa fornicationis dimiserit aut apostasiae aut si inlicitè impellente lascivia usum quaeret uxoris, quia inferior non omnino hac lege utitur qua potior. Si tamen apostatet uir aut usum quaerat uxoris inuertere, nec alii potest nubere mulier nec reverti ad illum.

Uirum uxorem non dimittere. Subauditur autem: excepta causa fornicationis (Matth. 5,32). Et ideo non subiecit sicut de muliere dicens: quodsi discesserit, manere sic, quia uiro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem, quia non ita lege constringitur uir sicut mulier; caput enim mulieris uir est (I Co. 11,3).

10 A ceux qui sont unis par le mariage, je prescris, non pas moi, mais le Seigneur. Après s'être adressé aux gens non mariés et aux veufs, il dit aux gens mariés en faisant parler le Seigneur :

11 Que la femme ne se sépare pas de son mari, et si elle s'en sépare qu'elle reste non mariée. Le conseil de l'apôtre est que, si elle s'est séparée à cause de l'inconduite de son mari, elle reste désormais non mariée. Ou qu'elle se réconcilie avec son mari. Si elle ne peut vivre dans la continence, dit-il, parce qu'elle ne veut pas lutter contre la chair, qu'elle se réconcilie avec son mari. Il n'est pas permis à la femme de se remarier si elle a renvoyé son mari « pour cause de fornication » ou d'apostasie, ou si, cédant à des impulsions lascives il cherche à user illicitement de sa femme. Car l'inférieur ne bénéficie pas en tout de la même loi que le supérieur. Dans le cas où l'homme apostasie ou cherche à user de sa femme de manière dépravée, elle ne peut ni se marier à un autre ni revenir à lui.

Et que l'homme ne renvoie pas sa femme, sous-entendu: « sauf pour cause de fornication » (Matth. 5,32); et si l'apôtre n'a pas ajouté comme pour la femme: 'S'il se sépare, qu'il reste ainsi', c'est parce

36. AMBROSIASER, *In epist. ad Tim. primam* III, 14-15 (CSEL, 81/3, p. 270, l. 13).

37. AMBROSIASER, *In epist. ad Co. primam* VII, 10 s. (CSEL 81/2, p. 74, 15 s.).

qu'il est permis à l'homme de se remarier quand il a renvoyé une épouse pécheresse. Car l'homme n'est pas astreint à la même loi que la femme, parce que « le chef de la femme c'est l'homme » (I Co 11,3).

La pensée de l'Ambrosiaster est caractérisée par les idées suivantes :

1) La « fornication » n'est pas le seul motif légitime de divorce. L'Ambrosiaster accorde à la femme trois raisons de divorcer : « la fornication, l'apostasie et le désir (du mari) d'user illégitimement de sa femme ». Le troisième motif fait figure d'ajout, car il devrait être mentionné logiquement après la fornication puisqu'il se rattache comme elle à l'impudicité et non pas à l'incroyance. De fait, les deux premiers motifs, fornication et apostasie, proviennent du *Pasteur* d'Hermas qui, après avoir prescrit de renvoyer l'épouse adultère, précise que « l'adultère ne consiste pas uniquement à souiller sa chair ; celui-là aussi commet l'adultère qui vit comme les païens³⁸ ». Cependant nous n'avons pas la preuve que l'Ambrosiaster ait lu lui-même le *Pasteur* d'Hermas. Mais nous savons en revanche que Victorin de Petoevio, qui lui sert de source, connaissait bien le grec et était nourri des auteurs chrétiens qui avaient écrit en cette langue. Il est donc très probable que c'est à travers Victorin de Petoevio que l'Ambrosiaster a reçu cette doctrine du Pasteur, puis il a ajouté personnellement un motif de divorce : « le désir (du mari) d'user illégitimement de sa femme ».

Une doctrine courante, aussi bien chez les philosophes que chez les chrétiens, enseignait en effet que, le but du mariage étant la procréation, le mari ne devait s'approcher de sa femme que pour avoir des enfants. Dans cette perspective, toute précaution anticonceptionnelle dans l'acte conjugal ou tout acte conjugal en période d'infécondité de la femme, comme par exemple pendant la grossesse, était tenu pour une faute grave, aussi grave aux yeux de notre auteur que la fornication. C'est pourquoi il estime que ce désir « illégitime » peut, au même titre que la fornication, constituer pour la femme un motif légitime de divorce.

2) La femme qui a divorcé pour un motif légitime ne peut cependant pas se remarier avec un autre homme (*Non enim permittitur mulieri ut nubat si uirum suum causa fornicationis dimiserit*) :

38. HERMAS, *Le Pasteur*, Mand. IV 29 (1), 9 ; éd. Joly (SC 53), p. 154.

— Si elle a divorcé pour cause de fornication, elle a le choix entre les deux solutions envisagées par l'apôtre : rester seule ou se réconcilier avec son mari ; l'Ambrosiaster estime toutefois que la première solution est préférable (*Hoc apostoli consilium est, ut, si discesserit propter malam conversationem uiri, iam innupta maneat*).

— Si elle a divorcé pour cause d'apostasie ou de désir illégitime du mari, la seconde solution est positivement exclue : la femme ne peut se réconcilier avec son mari parce qu'elle risquerait d'être entraînée elle aussi à l'apostasie ou de devenir complice d'une faute grave d'impudicité.

3) Pour le mari, l'apôtre disait seulement : « Que l'homme ne renvoie pas sa femme. » L'Ambrosiaster rappelle que l'évangile de Matthieu a formulé une exception : *excepta causa fornicationis*. S'il mentionne seulement le motif de fornication, ce n'est pas, semble-t-il, pour exclure les deux autres qu'il admettait pour la femme, mais soit parce qu'il estimait qu'ils étaient compris dans le mot de « fornication » (ce sera l'interprétation d'Augustin), soit parce qu'il pensait que ces deux autres motifs pouvaient être invoqués davantage par une femme que par un homme, étant donné que les deux fautes en question se rencontrent peut-être plus fréquemment chez un époux que chez une épouse : c'était plutôt l'homme qui prenait la décision d'apostasier ou d'introduire des pratiques « illicites » dans les rapports conjugaux.

4) Le mari qui a divorcé pour motif de fornication peut, à la différence de la femme, se remarier (*uiro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem*). L'Ambrosiaster tire certainement cette règle de Matth. 19,9, qui déclare adultère l'homme divorcé et remarié, sauf si son divorce a eu pour cause l'inconduite de sa femme. Il en trouve une confirmation dans le fait que l'apôtre Paul, après avoir dit « Que l'homme ne renvoie pas son épouse », n'ajoute pas comme pour la femme : 'S'il se sépare qu'il reste ainsi'.

5) L'Ambrosiaster n'a pas été sans s'étonner que l'Écriture permette le remariage à l'homme et l'interdise à la femme. Il suppose que cette différence est due à la supériorité de l'homme sur la femme, et il cite comme attestation I Co. 11,3 : *Le chef de la femme, c'est l'homme*.

L'Ambrosiaster s'inscrit donc parmi les auteurs qui admettent que le remariage après divorce pour cause d'adultère est

permis à l'homme et interdit à la femme. Ce n'est pas là une « innovation » de sa part, mais il a trouvé cette idée dans une source qui lui est commune avec saint Hilaire et qui est probablement, comme nous l'avons vu, le commentaire sur Matthieu de Victorin de Petoevio.

VII. Saint Ambroise

Saint Ambroise, qui fut évêque de Milan de 374 à 397 et que l'Eglise catholique a promu au rang de docteur de l'Eglise, a touché plusieurs fois à notre sujet.

A. DE VIRGINITATE

Dans son *De uirginitate*, Ambroise cite en faveur de la virginité Matth. 19,10-12 et poursuit³⁹ :

Quo loco magisterium diuinae uocis imitemur. Nam cum in superioribus coniugium memorauerit non esse soluendum « nisi ex causa fornicationis » (19,9), in posterioribus integritatis gratiam donumque contexuit, ut doceret non damnandas esse nuptias sed probandas, nuptiis tamen ipsis integritatis studia praeferenda. Quis enim tam auersus a uero, qui nuptias damnet? Sed quis tam alienis a ratione, qui conjugii onera non sentiat?

Imitons ici le magistère de la parole divine. En effet, après avoir rappelé dans les premiers versets qu'un mariage ne doit pas être dissous « si ce n'est pour cause de fornication », elle a enchaîné dans les versets suivants sur la grâce et le don de la virginité, pour nous enseigner qu'il ne faut pas condamner les noces mais les approuver, tout en préférant aux noces elles-mêmes le choix de la virginité. Qui, en effet, a tellement d'aversion pour la vérité qu'il condamne les noces? Et qui est tellement privé de raison qu'il ne perçoive pas les inconvénients du mariage?

Ambroise admet donc, d'après Matth. 19,9, qu'en cas de fornication le mariage est dissous. Ancien haut-fonctionnaire de l'administration impériale, il connaissait le droit romain et la valeur des expressions juridiques. Ce n'est certainement pas par ignorance ou erreur qu'il emploie ici l'expression *coniugium soluere*, usuelle en droit romain pour signifier que le pacte matrimonial était rompu et les époux libres de se remarier.

On peut d'autant moins en douter qu'Ambroise écrit ailleurs : *non enim defloratio integritatis facit coniugium sed pactio conjugalis*⁴⁰. Cette phrase montre qu'Ambroise admet la théo-

39. *De uirginitate*, VI, 31 (PL xvi, 273 D).

40. *De institutione uirginis* VI, 41 (PL xvi, 316 C) : *Cum enim initiatur coniugium, tunc coniugii nomen adsciscitur; non enim defloratio uirginitatis facit coniugium, sed pactio conjugalis. Denique cum iungitur puella, coniugium est, non cum uirili admixtione cognoscitur.*

rie classique du mariage conçu comme un pacte entre les deux époux (*pactio conjugalis*); d'où découle normalement que, si l'un des époux manque à la *fides*, le mariage est rompu et le remariage permis.

Le P. Crouzel (p. 259) rejette la phrase du *De uirginitate* en note et donne aux mots *coniugium soluendum* le sens d'une simple séparation de corps qui laisse subsister le premier mariage. Mais 1° c'est méconnaître le sens courant de l'expression et supposer qu'Ambroise aurait employé pour dire une chose une formule qui pour tout le monde en signifiait une autre; 2° c'est méconnaître aussi qu'Ambroise partage la conception classique du mariage-pacte comme le prouve la phrase du *De institutione uirginis* citée ensuite.

B. EXPOSITIO EUANGELII SECUNDUM LUCAM

Saint Ambroise nous a laissé d'autre part un commentaire de l'évangile. Comme il existait déjà deux commentaires latins de l'évangile de Matthieu, celui de Victorin de Petovio et celui de Fortunatien d'Aquilée, Ambroise a pris l'Évangile de Luc, il l'a expliqué dans une série d'homélies qui se sont échelonnées sur un temps assez long, environ de 377 à 389, et qui composent l'ouvrage venu jusqu'à nous.

En commentant cet évangile, Ambroise a rencontré le verset suivant : *Tout homme qui renvoie sa femme et en épouse une autre commet l'adultère* (Luc 16,18). Il le commente au livre VIII, 2 et ss.

1. Analyse du texte

Les explications données par Ambroise se divisent en trois parties :

a) *Les mariages ne viennent pas tous de Dieu* (sur Matth. 19,6)

Sous la forme qu'il a dans Luc, le logion de Jésus traitait d'adultère tout divorcé qui se remariait, sans faire aucune exception, comme si le premier mariage subsistait dans tous les cas. Il est symptomatique que la première réaction d'Ambroise devant ce texte est de mettre les choses au point en affirmant que les mariages ne viennent pas tous de Dieu et ne sont pas tous indissolubles. Il le démontre à l'aide de I Co. 7,15⁴¹ :

Omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram moechatur et qui dimissam a uiro ducit moechatur (Luc 16,18). *Prius dicendum arbitror de lege coniugii, ut postea de prohibendo diuortio disputemus. Quidam enim putant omne coniugium a deo esse, maxime quia scriptum est :*

41. *Expositio Euangelii secundum Lucam*, VIII, 2-8 (CC 14, p. 32 s.; ou SC 52, p. 101 s., avec traduction de G. TISSOT).

Quae deus coniunxit homo non separet (Matth. 19,6). Ergo si omne coniugium a deo, omne coniugium non licet solui. Et quomodo apostolus dixit: Quod si infidelis discedit, discedat (I Co. 7-15)? In quo mirabiliter et noluit apud Christianos causam residere diuortii⁴² et ostendit non a deo omne coniugium; neque enim Christianae gentilibus dei iudicio copulantur, cum lex prohibeat.

Tout homme qui renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère (Luc 16,18). Je pense qu'il faut d'abord parler de la loi du mariage pour pouvoir parler ensuite de l'interdiction du divorce. Il est, en effet, des gens qui croient que tout mariage vient de Dieu, étant donné surtout qu'il est écrit: « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas » (Matth. 19,6). Si donc tout mariage vient de Dieu, aucun mariage ne peut être dissous, alors comment l'apôtre dit-il: « Si la partie non croyante veut se séparer, qu'elle se sépare ? » (I Co. 7,15). En quoi il a été admirable: d'un côté il n'a pas voulu que la cause du divorce soit chez le chrétien⁴², et de l'autre il a montré que tout mariage ne vient pas de Dieu. Et en effet, il n'est pas conforme à la décision de Dieu que des chrétiennes s'accouplent à des païens alors que la Loi l'interdit.

Toute cette première partie est en fait un commentaire de Matth. 19,6: *Ce que Dieu a uni que l'homme ne le sépare pas*, pour montrer que cette parole n'exclut pas qu'en certains cas le mariage puisse être dissous (*coniugium solui*), expression qui, nous venons de le rappeler, signifiait dans le langage juridique de l'époque comme dans celui d'aujourd'hui que le mariage n'existe plus et que les époux peuvent se remarier sans être accusés d'adultère. Ambroise, qui a la préoccupation de lutter contre les mariages mixtes, prend ici l'exemple donné par s. Paul de deux époux dont l'un se convertit et l'autre reste païen, mais nous avons vu par le texte du *De uirginitate* qu'il admettait aussi la dissolution du mariage pour cause d'adultère.

Le § 3 est encore dirigé contre les mariages mixtes.

b) *Contre la répudiation* (sur Luc 16,18)

Au § 4, Ambroise, passant au texte de Luc qu'il avait à expliquer et qui condamnait la répudiation, montre en termes lyriques combien il est cruel de renvoyer « la jeune accouchée avec ses tout-petits » ou « la femme âgée qui part en chancelant », et il poursuit aux § 5-6 :

42. La traduction de Tissot, reprise par H. Crouzel (p. 260): « Il n'a pas voulu qu'il subsistât chez les chrétiens un motif de divorce », n'est pas exacte. Ambroise veut dire que Paul n'admet que le cas où l'initiative du divorce est prise par l'époux resté païen (« Si la partie non croyante veut se séparer, qu'elle se sépare »); la responsabilité du divorce ne doit pas être chez l'époux devenu chrétien.

Dimittis ergo uxorem quasi iure sine crimine⁴³ et putas id tibi licere, quia lex humana non prohibet. Sed diuina prohibet; qui hominibus obsequeris, deum uerere. Audi legem domini, cui obsequuntur etiam qui leges ferunt: Quae deus coniunxit homo non separet (Matth. 19,6). Sed non solum hic caeleste praeceptum, sed quoddam etiam opus Dei soluitur. Paterisne, oro, liberos tuos uiuente te esse sub uitrice aut incolumi matre degere sub nouerca? Pone, si repudiata non nubat: et haec uiro tibi debuit displicere, cui adultero fidem seruat? Pone, si nubat: necessitas illius tuum crimen est. Et coniugium quod putas adulterium est. Quid enim refert utrum id aperta criminis confessione an mariti specie adulter admittas, nisi quod grauius est legem criminis fecisse quam furtum?

Tu renvoies donc ton épouse comme de plein droit sans qu'on t'en fasse grief⁴³, et tu crois cela permis parce que la loi humaine ne l'interdit pas. Mais la loi divine l'interdit; toi qui te soumetts aux hommes, crains Dieu. Ecoute la loi du Seigneur à qui ceux-là mêmes qui édictent les lois sont soumis: « *Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas* » (Matth. 19,6). Ce n'est pas seulement un ordre céleste mais une œuvre de Dieu qui est dissoute. Permettras-tu, je te le demande, que tes enfants vivent de ton vivant sous l'autorité d'un beau-père, ou, du vivant de leur mère sous celle d'une marâtre? Supposons que la femme répudiée ne se remarie pas; comment se fait-il qu'elle t'ait déplu quand tu étais son mari, elle qui te garde la foi jurée quand tu es adultère? Supposons qu'elle se remarie: ce qui de sa part est une nécessité est de ta part un crime. Et ce que tu crois un mariage est un adultère. Qu'importe, en effet, que tu acceptes de le faire en reconnaissant ouvertement ton crime ou en prenant les dehors d'un mari tout en étant adultère, sinon qu'il est plus grave de commettre un crime légalement qu'à la dérobée.

Les dernières phrases du § 6 permettent de préciser la position d'Ambroise. Il nous montre une femme innocente abandonnée par son mari; celui-ci, en se remariant, commet évidemment un adultère (*adultero*) puisqu'il ne bénéficie pas de la clause « *nisi ex causa fornicationis* »; or malgré cet adultère du mari, Ambroise estime que la femme, si elle se remarie, commet aussi une faute (*crimen*), dont la responsabilité retombe sur le mari, mais qui n'en est pas moins une faute. Ambroise ne reconnaît donc pas à la femme d'un époux adultère le droit de se remarier. Il reste à savoir s'il reconnaissait ou non ce droit à l'époux d'une femme adultère. C'est une question que nous examinerons plus loin quand nous aurons achevé l'analyse du texte et décelé sa source.

43. On pourrait traduire avec G. Tissot: « Vous renvoyez donc votre épouse comme de plein droit, *sans grief*. » Ambroise ferait alors allusion au fait que l'épouse n'a pas commis le « crime » d'adultère qui permettrait le divorce, comme Ott l'a compris (p. 95). Je crois cependant que *sine crimine*, qui est une expression courante, a ici son sens ordinaire: « sans qu'on t'en fasse grief. »

c) *Loi ancienne et loi nouvelle* (sur Matth. 19,7-9)

Ambroise revient ensuite à la péricope de Matthieu et commente Matth. 19,7-9 (§ 7-9) :

Sed fortasse dicit aliquis : Quomodo Moyses mandavit dari librum repudii et dimittere uxorem (Matth. 19,9) ? Qui hoc dicit Iudaeus est, qui hoc dicit Christianus non est. Et ideo quia hoc obicit quod obiectum est domino, respondeat ei dominus : Ad duritiam, inquit, cordis uestri permisit uobis Moyses dare librum repudii et dimittere uxores ; ab initio autem non fuit sic (Matth. 19,8). Moyses permisit, inquit, non deus iussit ; ab initio autem dei lex est. Quae est lex dei ? Relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt ambo in carne una (Gen. 2,24 ; Matth. 19,5). Ergo qui dimittit uxorem carnem suam scindit, diuidit corpus. Ostendit autem hic locus quae fragilitatem humanam scripta sunt non a deo scripta. Unde et apostolus : Denuntio, inquit, non ego sed dominus, uxorem a uiro non discedere (I Co 7,10), et infra : Caeteris, inquit, ego dico, non dominus : si quis frater infidelem habet uxorem et relinquit eam. Itaque ubi est impar coniugium, addidit : quod si infidelis discedit, discedat (I Co. 7,15). Simul idem apostolus negavit legis esse diuinae, ut coniugium qualecumque soluatur, nec ipse praecepit nec dedit deserenti auctoritatem, sed culpam abstulit destituto. Haec moraliter. Tamen quia supra proposuit regnum dei euangelizari et cum dixisset de lege unum apicem non posse cadere, subiicit : Omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram moechatur (Luc 16,18), recte ammonet apostolus dicens sacramentum hoc magnum esse de Christo et ecclesia (Eph. 5,32).

Mais peut-être dira-t-on : *Comment se fait-il que Moïse a prescrit de donner un libelle de divorce et de renvoyer son épouse ?* (Matth. 19,7). Qui parle ainsi est juif, qui parle ainsi n'est pas chrétien. Et puisqu'il objecte ce qui fut objecté au Seigneur, que le Seigneur lui réponde : *C'est, dit-il, pour la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de donner un libelle de divorce et de renvoyer votre épouse, mais au début il n'en était pas ainsi* (Matth. 19,8). Moïse, dit-il, l'a « permis » ; Dieu ne l'a pas ordonné. Mais au début il y avait la loi de Dieu. Quelle est la Loi de Dieu ? *L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse et ils seront deux en une seule chair* (Gen. 2,24 ; Matth. 19,5). Donc, renvoyer son épouse c'est déchirer sa propre chair, diviser son corps. Ce passage montre que ce qui fut écrit à cause de la faiblesse humaine n'a pas été écrit par Dieu. Aussi l'apôtre dit-il lui aussi : *Je déclare, non pas moi mais le Seigneur, que l'épouse qui quitte son mari* (I Co. 7,10)... et plus bas : *Aux autres je dis moi, et non pas le Seigneur : si un frère a une épouse incroyante et l'abandonne... C'est pourquoi lorsqu'il y a mariage disparate, il a ajouté : Si l'incroyant se retire, qu'il se retire* (ibid., 15). L'apôtre a fait deux choses à la fois : d'un côté il a nié qu'il soit conforme à la loi divine de dissoudre n'importe quel mariage, il n'a pas prescrit lui-même de le faire et il n'a pas non plus donné sa caution au conjoint qui abandonne l'autre, et d'un autre côté il a disculpé le conjoint abandonné.

Voilà pour le sens moral. Mais, comme le Seigneur a déclaré plus haut que le royaume de Dieu était proclamé et comme, après avoir dit que pas un point de la Loi ne peut tomber, il a ajouté : *Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère* (Luc 16,18), l'apôtre a raison de nous avertir que c'est là *un grand mystère concernant le Christ et l'Eglise* (Eph. 5,32).

Tout ce passage tend à montrer que la permission de la répudiation donnée par Moïse ne contredit pas la Loi de Dieu promulguée par Gen. 2,24 et rappelée dans Matth. 19,5. Ambroise fait valoir les arguments suivants :

1. Moïse n'a pas prescrit de divorcer, il l'a seulement « permis » en raison de la faiblesse humaine.
2. De même dans le Nouveau Testament (I Co. 7,10-15) on voit Paul permettre lui aussi à cause de la faiblesse humaine le remariage dans le cas d'un païen converti avec qui son conjoint resté païen ne veut plus cohabiter en paix.
3. Ce faisant, Paul ne contredit pas la Loi de Dieu parce que c'est le conjoint non croyant qui est responsable de la séparation.

Ainsi la Loi de Dieu reste constante : la répudiation est interdite en principe. Mais dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau les envoyés de Dieu ont admis qu'il puisse y avoir des exceptions à cause de la faiblesse humaine.

2. Une source d'Ambroise

Il est curieux de voir qu'Ambroise, dont le propos est de commenter Luc 16,18, commence par traiter de la péricope parallèle de Matthieu (19,6), et qu'ensuite, après avoir paraphrasé le verset de Luc, il revient encore à Matthieu (19,6-9). Tout se passe comme s'il avait sous les yeux un commentaire de Matthieu dont il se servait pour commenter Luc.

Le fait est qu'on retrouve chez lui plusieurs points de contact avec deux auteurs, Hilaire et l'Ambrosiaster, qui ont utilisé eux-mêmes un commentaire antérieur de Matthieu, selon toutes les vraisemblances celui de Victorin de Petoevio⁴⁴.

En effet, à propos de la parole de la Genèse (2,24) citée dans Matth. 19,4-5 : « L'homme quittera son père et sa mère... », Hilaire nous invitait à nous reporter à l'apôtre Paul ; or c'est ce que fait Ambroise aux § 2 et 7 : il interprète ces déclarations de la Genèse et de Jésus sur l'indissolubilité à l'aide de

44. Cf. plus haut § V C.

I Co. 7,15. Hilaire citait aussi à ce propos Eph. 5,32 et nous retrouvons le même verset dans Ambroise au § 7. Mais ce n'est pas le texte d'Hilaire, trop elliptique, qui a servi de modèle à Ambroise, ce ne peut être que la source d'Hilaire.

D'autre part nous avons vu l'Ambrosiaster déclarer, à propos de I Co. 7,15, que l'apôtre conciliait deux exigences : d'une part « il respecte le vœu de la religion quand il ordonne que les chrétiens n'abandonnent pas leur conjoint », et d'autre part « si l'incroyant, par haine de Dieu, se sépare, le croyant ne sera pas responsable de la dissolution du mariage »⁴⁵. Nous venons de rencontrer la même idée chez Ambroise : d'une part « l'apôtre a nié qu'il soit conforme à la loi divine de dissoudre n'importe quel mariage », et d'autre part « il a disculpé le conjoint abandonné ». On pourrait certes imaginer qu'Ambroise a lu l'Ambrosiaster mais, outre que nous n'avons pas la preuve que l'ouvrage d'Ambroise soit postérieur à celui de l'Ambrosiaster, les remarques faites précédemment sur la contexture du passage d'Ambroise nous invitent bien plutôt à voir dans ce point de contact un indice supplémentaire qu'Ambroise s'inspire, non de l'Ambrosiaster, mais du commentaire de Matthieu qui a servi de source à l'Ambrosiaster comme à Hilaire et qui est, croyons-nous, celui de Victorin de Petoevio⁴⁶.

Et cela peut nous expliquer quels sont ces gens dont Ambroise nous dit au § 2 : *Certains pensent que tout mariage vient de Dieu*⁴⁷. Nous avons trouvé plus haut un indice assez typique que la source de l'Ambrosiaster connaissait le *Pasteur d'Herma*s. Or, précisément, le *Pasteur d'Herma*s⁴⁸ déniait à

45. Cf. plus haut § VI.

46. Que Victorin ait été encore très lu à la fin du IV^e s., nous en avons la preuve non seulement par l'Ambrosiaster qui le cite (cf. note 33), mais encore par Helvidius qui l'alléguait comme une autorité. Cf. JÉRÔME, *Adv. Heluidium*, 17 (PL XXIII, 201 B).

47. Pour le cas où quelqu'un serait tenté de penser qu'Ambroise vise Jovinien, rappelons qu'aucune source ne prête à Jovinien la thèse que le remariage est interdit dans tous les cas. La seule de ses thèses qui touche au mariage consiste à soutenir que les personnes mariées ont autant de mérite que les vierges (JÉRÔME, *Aduersus Iouinianum*, I, 3 ; PL XXIII, 214 B) ; cette affirmation n'implique nullement l'interdiction de tout remariage. On peut remarquer, au contraire, comme un fait général qui se vérifie à toutes les époques de l'histoire, que les adversaires les plus acharnés du divorce et du remariage ne se recrutent pas parmi ceux qui ont le mariage en haute estime, mais parmi ceux — tels Jérôme et Augustin — qui sont enclins à déprécier les relations conjugales pour exalter la continence, la virginité et l'état de veuvage.

48. HERMAS, *Le Pasteur*, Mand. IV 29 (1), 6.

l'homme comme à la femme la permission de se remarier après adultère du conjoint. La source de l'Ambrosiaster et d'Hilaire, d'après ce que nous lisons chez eux, combattait cette position. Puisque nous venons de voir qu'Ambroise connaissait la même source, nous n'avons pas à chercher ailleurs l'origine de son information sur l'existence de gens qui refusaient tout remariage : il a emprunté à cette source et la mention de la thèse qu'elle combattait et une partie de l'argumentation qu'elle lui opposait.

3. *La doctrine d'Ambroise*

En analysant le texte du commentaire d'Ambroise nous avons trouvé un passage montrant qu'il refusait à la femme d'un mari adultère la permission de se remarier⁴⁹. Mais quelle était son attitude à l'égard du mari d'une femme adultère : lui accordait-il ou non cette permission ?

Nous connaissons la réponse pour l'époque du *De uirginitate*, car nous avons trouvé dans cet écrit une phrase faisant allusion à Matth. 19,9, qui condamne le remariage de l'homme « si ce n'est pour cause de fornication » ; nous avons vu que l'expression employée par Ambroise supposait que dans ce cas le mariage était réellement dissous, en sorte que l'infortuné mari pouvait se remarier. Comme il est probable que, dès cette époque, Ambroise refusait au contraire tout remariage à la femme, même en cas d'adultère du mari, à cause des textes de l'Écriture qui semblaient s'y opposer, la position d'Ambroise n'était pas différente de celle de tous les écrivains que nous avons rencontrés depuis Lactance.

Ambroise avait-il toujours la même position à l'époque du livre VIII du commentaire de Luc ? La question doit être posée, car on a pu remarquer que, lorsque Ambroise veut prouver que certains mariages peuvent être dissous, il prend seulement l'exemple du privilège paulin et ne fait aucune mention du cas d'adultère du conjoint prévu dans Matth. 19,9. On pourrait donc supposer qu'Ambroise a évolué sur ce point. Mais en réalité son silence sur l'incise de Matthieu peut s'expliquer d'une manière beaucoup plus simple : c'est qu'Ambroise commentait l'évangile de Luc et que cet évangile donnait le même verset sans l'incise. La différence entre le texte de Luc et celui de Matthieu (qu'il lisait dans sa source) n'a pas dû

49. Plus haut B 1 b).

échapper à Ambroise et a pu lui poser un problème : comment concilier les deux textes ? Mais que ce problème d'exégèse ait modifié son attitude pastorale, c'est bien peu probable, car nous ne le voyons nulle part affirmer que l'époux d'une femme adultère n'a pas le droit de se remarier. Lorsque Augustin adoptera cette thèse, il ne manquera pas une occasion de souligner l'interdiction du remariage pour l'homme comme pour la femme. Rien de tel chez l'évêque de Milan. Je crois donc que, s'il y a eu un problème dans son esprit, ce fut un problème tout théorique qu'il n'a pu résoudre et qu'il a préféré passer sous silence ; il s'en est tenu au texte de l'évangile qu'il commentait sans faire état de l'incise de Matthieu, mais dans la pratique il a conservé vraisemblablement son attitude antérieure, qui était aussi, comme nous allons le constater, celle des deux autres églises métropolitaines d'Italie : Aquilée et Rome elle-même.

Ott (p. 95) et H. Crouzel (p. 263) soutiennent qu'Ambroise interdit le remariage à l'homme comme à la femme et appuient cette opinion sur une phrase du *De Abraham* détachée de son contexte : « La même chasteté s'impose à l'homme et à la femme. » Mais cette phrase, d'après celles qui l'entourent, ne concerne nullement le remariage ; elle signifie simplement que c'est un péché aussi grave pour le mari de tromper sa femme que pour la femme de tromper son mari⁵⁰.

H. Crouzel (p. 264) fait encore appel à un autre passage du *De Abraham* où Ambroise, s'adressant aux catéchumènes, leur dit :

« Personne ne doit connaître d'autre femme que son épouse. Le droit du mariage t'a été donné pour que tu ne tombes pas dans le piège et que tu ne pêches pas avec une femme étrangère. Si tu es lié à une épouse, ne cherche pas la dissolution (du mariage), parce qu'il ne t'est pas permis du vivant de ta femme d'en épouser une autre. Le simple fait d'en chercher une autre alors que tu as la tienne est un crime d'adultère, d'autant plus grave que tu penses demander une caution légale pour ton péché⁵¹. »

Mais comme le montrent les premières phrases citées, Ambroise vise le cas où un mari divorce non pas parce que sa femme est adultère, mais pour satisfaire son désir d'une autre femme. Cet homme ne peut évidemment pas se prévaloir de l'exception prévue dans Matth. 19,9.

50. *De Abraham* I, 4, 25 (CSEL 32/1, p. 519, 17 s.) : Sed et uos moneo, uiri, maxime qui ad gratiam domini tenditis, non commisceri adulterino corpori — qui enim se meretrici iungit unum corpus est (I Co 6,16) [...] Omne stuprum adulterium est, nec uiro licet quod mulieri non licet. Eadem a uiro quae ab uxore debetur castimonia. Quicquid in eam quae non sit legitima uxor commissus fuerit adulterii damnatur crimine.

51. *De Abraham* I, 7, 59 (p. 540, 23 s.) : Nulli licet scire mulierem praeter uxorem. Ideoque coniugii tibi ius datum est, ne in laqueum incidas et cum aliena muliere delinquas. (541, 1) Vinctus es uxori, noli quaerere solutionem, quia non licet tibi uxore uiuente uxorem ducere. Nam et aliam quaerere, cum habeas tuam, crimen est adulterii hoc grauius, quod putas peccato tuo auctoritatem lege quaerendam.

On comprend donc qu'Ambroise lui dise que, s'il divorce, il n'aura pas le droit de se remarier tant que vivra sa première épouse.

VIII. Saint Chromace d'Aquilée

Chromace, métropolitain d'Aquilée, contemporain et voisin d'Ambroise, ne pensait pas d'une autre façon. Nous avons de lui des *tractatus* sur l'évangile de Matthieu, dont l'un commente Matth. 5,31-32 en ces termes⁵² :

In omnibus Dominus ac Salvator noster legis antiquae iura reformat in melius. Iamdudum quidem populo Iudaico illicite uiuenti ac suis uoluptatibus seruienti, per Moysen repudii dandi quacumque de causa indulta uidebatur licentia ; non quod ita legis ratio postuleret, sed quia populi carnalis effrenata uoluptas secundum rigorem disciplinae iustitiam legis tenere non posset. Idcirco haec permissa facultas est, secundum quod alio in loco ipse Dominus responso suo, adhuc eis requirentibus, manifestat. Nam cum dicerent, cur Moyses permisisset dari libellum repudii, respondit Dominus dicens : Ad duritiam cordis uestri scripsit hoc Moyses, dari libellum repudii, ab initio autem non fuit sic (Matth. 19,8). Unde nunc non immerito Dominus ac Saluator noster, sublata illa licentia, antiquae constitutionis suae praecepta restaurat. Jubet namque matrimonii castum coniugium indissolubili lege seruari, ostendens coniugii legem a se esse primitus institutam. Ipse enim ait : Quod ergo Deus coniunxit in unum, homo non separet (Matth. 19,6). Quo dicto, et passiuam Iudaeorum licentiam et stultam ac miserabilem Manichaeorum praesumptionem, qui negant a Deo esse coniugia, huius sententiae pronuntiatione damnauit dicens excepta causa fornicationis uxorem non licere dimitti, aperte demonstrans eum contra Dei agere uoluntatem, qui matrimonium a Deo iunctum illicita diuortii separatione temerare praesumpserit. Unde non ignorent quam graue apud Deum damnationis crimen incurrant, qui per effrenatam libidinis uoluptatem absque fornicationis causa dimissis uxoribus in alia uolunt transire coniugia. Quod idcirco se credunt impune committere, quia humanis et saeculi legibus id uidetur permissum, nescientes in hoc se grauius ac magis delinquere, quia humanas leges diuinis praeferant, ut, quod illicitum Deus esse constituit, ideo licitum credant, quia ab homine sit libere permissum.

Sed sicuti uxorem caste ac pure uiuentem dimittere fas non est, ita quoque adulteram dimittere permissum est, quia ipsa mariti consortio fecit se indignam, quae in corpus suum peccando Dei templum ausa est uiolare.

Notre Seigneur et Sauveur réforme toujours en mieux les dispositions juridiques de la Loi ancienne. Auparavant, en effet, comme le peuple juif vivait dans la licence et était l'esclave des plaisirs, la permission semblait lui avoir été accordée par l'intermédiaire de Moïse de donner un libelle de divorce *pour n'importe quelle cause*. Non pas que le principe de la Loi exigeait cela, mais parce que la volupté effrénée de ce peuple charnel n'aurait pas pu observer la

52. *Tractatus* X, 1 (PL xx, 350 D-351 C).

justice de la Loi si l'on avait appliqué strictement la règle. Voilà pourquoi cette permission leur fut consentie, comme le Seigneur lui-même l'indique dans un autre passage en répondant à une question qu'ils lui posaient. En effet, comme ils lui demandaient pourquoi Moïse avait permis de donner un libelle, le Seigneur leur répondit : *C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse a écrit de donner un libelle, mais au début il n'en fut pas ainsi* (Matth. 19,8). Ainsi est-ce à bon droit que maintenant Notre Seigneur et Sauveur, supprimant cette permission, restaure les préceptes de la constitution qu'il avait établie autrefois. Il ordonne, en effet, que l'union chaste du mariage soit sauvegardée par une loi indissoluble, en montrant que la loi du mariage a été instituée par lui-même aux origines, car il dit : *Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas* (Matth. 19,6). Ayant dit cela, il a condamné dans la phrase que nous expliquons à la fois la licence passionnelle des Juifs et la sottise et misérable audace des Manichéens qui nient que le mariage vienne de Dieu, lorsqu'il a dit qu'il n'est pas permis « sauf pour cause de fornication » de renvoyer son épouse : il montre clairement par là que c'est agir contre la volonté de Dieu que d'oser outrager par un divorce illicite l'union matrimoniale établie par Dieu. Qu'ils n'ignorent donc pas le grave motif de condamnation qu'ils encourent auprès de Dieu, ceux qui, par un amour effréné de la volupté, après avoir renvoyé leur femme sans cause de fornication, veulent conclure un autre mariage. Ils croient pouvoir commettre cela impunément parce que les lois humaines et séculières semblent le permettre : ils méconnaissent que leur faute est d'autant plus grave qu'ils préfèrent les lois humaines aux lois divines, au point de croire que ce qui a été déclaré illicite par Dieu est licite par le simple fait que l'homme permet de le faire librement.

Mais, s'il n'est pas permis de renvoyer une épouse chaste et pure, il est permis en revanche de renvoyer une épouse adultère, parce qu'elle s'est rendue elle-même indigne de partager la vie de son mari, car en péchant dans son corps elle a osé violer le temple de Dieu.

La phrase : *quam graue apud Deum damnationis crimen incurrant qui per effrenatam libidinis uoluptatem absque fornicationis causa dimissis uxoribus in alia uolunt transire coniugia*, ne laisse place à aucun doute sur la pensée de Chromace : une grave condamnation menace ceux qui « après avoir renvoyé leur femme veulent contracter une autre union », mais elle ne les menace que s'ils ont renvoyé leur femme « sans motif de fornication ». Cette précision suppose que, dans le cas où il y a « motif de fornication », le remariage de l'homme après renvoi de l'épouse n'encourt plus de condamnation.

Le P. H. Crouzel nous dit que « c'est le même problème que pour Matth. 19,9 » (p. 279) et que cette phrase est susceptible de deux interprétations différentes selon qu'on rapporte les mots *absque fornicationis causa* à *dimissis uxoribus* ou à *uolunt transire coniugia*. Je répondrai que le P. Crouzel commet ici comme sur Matth. 19,9 un parallogisme.

Que les mots *absque fornicationis causa* se rapportent à l'un ou à l'autre verbe, le résultat est toujours le même. Chromace présente, en effet, la condamnation comme le résultat de deux actes : le renvoi de l'épouse et le remariage, dont l'un — quel qu'il soit — est affecté d'une exception : *absque fornicationis causa* : s'il y a « fornication », on est de toute façon dans le cas prévu par l'exception, et donc le remariage de l'époux n'est plus condamné⁵³.

On aura remarqué d'ailleurs en quels termes Chromace parle de l'indissolubilité du mariage : *Iubet namque matrimonii castum coniugium indissolubili lege seruari*. Le mariage qui doit être sauvegardé indissolublement, c'est le mariage « chaste » (*castum*), ce qui est une autre manière de dire qu'en cas d'adultère le mariage peut être dissous.

Chromace envisage seulement le cas où la femme est adultère. Il ne dit pas si, en cas d'adultère de son mari, la femme peut ou non se remarier, mais il est peu probable qu'il lui ait reconnu ce droit alors que Rome — nous allons le voir — et Milan le lui refusaient.

Quant aux sources de Chromace, on peut d'abord noter une ressemblance avec Ambroise quand il fait remarquer que le divorce est plus grave qu'un simple adultère ; la formulation est toutefois différente chez les deux auteurs : si un homme qui divorce pèche plus gravement, c'est, chez Ambroise, parce qu'il cherche une caution légale à son adultère, et, chez Chromace, parce qu'il préfère la loi des hommes à celle de Dieu. Chromace offre d'autre part des points de contact avec Hilaire et l'Ambrosiaster. Comme ces deux auteurs, il admet le remariage de l'époux d'une femme adultère, et en outre, comme Hilaire, il souligne que la loi de Jésus ne contredit pas la loi de Moïse mais marque un progrès par rapport à elle (1^{re} phrase : *in melius* ; cf. Hilaire plus haut, sur Matth. 5,32 : *profectus*). Mais ces rencontres ne vont pas jusqu'à des similitudes verbales qui feraient penser que Chromace utilise directement ces auteurs. Il est beaucoup plus probable qu'il dépend de leur source commune, que nous avons identifiée avec le traité de Victorin de Petoevio sur l'évangile de Matthieu. Commentant cet évangile, Chromace s'est évidemment enquis des commentaires latins qui en existaient déjà.

53. En fait il n'y a pas de doute que *absque fornicationis causa* se rapporte à *dimissis uxoribus*, car Chromace s'inspire de Matth. 19,9 où la même incise est rattachée à *dimiserit uxorem*.

IX. L'Eglise de Rome

La position de l'Eglise de Rome au tournant du IV^e et du V^e siècle nous est connue par les renseignements que s. Jérôme nous donne sur la pénitence de Fabiola et par la lettre *Conturbatio procellae* du pape Innocent I^{er}.

A. LA PENITENCE DE FABIOLA

A la mort de cette matrone romaine qu'il comptait parmi ses amis, s. Jérôme fit, en 400, son éloge funèbre dans une lettre adressée à Océanus, qui était lui-même un pieux romain. Il raconte que dans sa jeunesse Fabiola avait divorcé d'un premier mari paillard et adultère et s'était remariée ; elle fut alors excommuniée et elle n'obtint le pardon de l'Eglise qu'après que son second mari fut mort et qu'elle eut fait pénitence publique⁵⁴. Cette pénitence eut lieu peu avant 395, sous le pontificat du pape Sirice (384-399). A cette date, l'Eglise romaine interdisait donc le remariage d'une femme divorcée, même si le divorce avait eu pour cause l'adultère du mari.

Interdisait-elle aussi le remariage du mari d'une femme adultère ? C'est ce que va nous apprendre la lettre du pape Innocent I^{er}.

B. SAINT INNOCENT I^{er}

Les collections canoniques nous ont conservé la lettre suivante du pape Innocent I^{er} (402-417) à un haut fonctionnaire nommé Probus⁵⁵ :

*Innocentius Probo*⁵⁶

Conturbatio procellae barbaricae facultati legum intulit casum. Nam bene constituto matrimonio inter Fortunium et Ursam captiuitatis incursus fecerat naeuum, nisi sancta religionis statuta prouiderent. Cum enim in captiuitate praedicta Ursa mulier teneretur, aliud coniugium cum Restituta Fortunius memoratus inisse cognoscitur. Sed fauore Domini reuersa Ursa nos adiit et, nullo diffitente, uxorem se memorati perdocuit. Quare, domine fili merito illustris, statuimus, fide catholica suffragante, illud esse coniugium, quod erat primitus gratia diuina⁵⁷ fundatum, conuentumque secundae mulieris, priore superstite nec diuortio eiecta, nullo pacto posse esse legitimum.

Innocent à Probus⁵⁶

Le bouleversement causé par la tempête barbare a soulevé un cas où les lois ne sont pas faciles à appliquer. Le mariage valablement

54. JÉRÔME, *Ep.* 77 (CSEL 55, p. 37-49).

55. INNOCENT I^{er}, *Ep.* 36 (PL xx, 602 B).

56. Sans doute Anicius Petronius Probus, consul en 406. Sur ce personnage, voir O. SEECK, *Symmachi opera* (*Mon. Germ. hist.*, Auct. antiquiss., t. VI, pars prior) Berlin, 1883, pp. XCI et CV.

conclu entre Fortunius et Ursa aurait subi, en effet, par suite des déportations qui ont eu lieu une atteinte déshonorante si les saintes décisions de la religion n'intervenaient pas. Comme la dite Ursa avait été emmenée en captivité, Fortunius a contracté, de notoriété publique, un autre mariage avec Restituta. Mais, par une faveur de Dieu, Ursa est rentrée. Elle est venue nous trouver et, sans que personne la contredise, elle s'est déclarée l'épouse du sus-dit. C'est pourquoi, Monsieur notre fils justement « illustre », nous avons décidé, en nous appuyant sur la foi catholique, que le vrai mariage était celui qui avait eu lieu en premier avec la grâce de Dieu⁵⁷, et que l'union avec la seconde femme, puisque la première femme est encore en vie et n'a pas été renvoyée par un divorce, ne peut en aucune façon être légitime.

Les mots *priore superstite nec diuortio eiecta* se traduisent spontanément : « la première étant encore vivante et n'ayant pas été renvoyée par un divorce. » Innocent I^{er} estime donc que le remariage de Fortunius est invalide parce que deux conditions sont réalisées : 1^o sa première femme est toujours vivante, 2^o elle n'a pas été renvoyée par divorce. Le raisonnement du pape implique que, si la première femme avait été renvoyée par un divorce, le second mariage de Fortunius pourrait être valide. Le pape ne veut évidemment pas dire qu'il serait valide dans tous les cas, mais qu'il le serait du moins dans le cas prévu par l'Évangile, à savoir si le divorce avait eu lieu « pour cause de fornication ».

Ott veut donner à *nec* le sens suivant : « même pas si elle a été abandonnée par divorce » (p. 101 « Auch nicht, wenn sie durch das Divortium entlassen ist »); mais cette solution de complaisance suppose une construction grammaticalement très dure à laquelle personne ne songerait spontanément, alors que le sens ordinaire de *nec*, « et non », est des plus naturels entre deux attributs, *superstite* et *eiecta*, se rapportant au même mot *uxore*.

Le P. Crouzel (p. 281) accepte le sens ordinaire de *nec*, et croit trouver une autre échappatoire en interprétant *nec diuortio eiecta* « comme une référence à la loi civile pour souligner que cette dernière elle-même n'accepterait pas la validité de ce second mariage, car le premier n'a même pas été dissous devant elle par un divorce ». Mais ce sens ne s'accorde pas avec le contexte. Le pape explique pourquoi le second mariage de Fortunius ne peut pas être reconnu comme valide par l'Église. Il n'est pas vraisemblable qu'il accepte de juger de la validité de ce

57. Allusion à la bénédiction nuptiale, qui était réservée aux premières noces ; cf. AMBROSIASER, *In epist. ad Tim. primam* III, 12-13 (CSEL 81/3, p. 268, 24) : *homini enim unam uxorem decreuit deus, cum qua benedicatur ; nemo enim cum secunda benedicatur* ; cf. SIRICE, *Ep. 1*, à Himère de Tarragone, 13 (PL XIII, 1142 B) : *et ea, quam uirginem communi per sacerdotem benedictione perceperit, uxore contentus* ; INNOCENT I^{er}, *Ep. 2*, à Victrice de Rouen, 13 (PL XX, 477 A) : *nec benedici cum sponsa potest iam corruptus*.

mariage d'après l'existence ou non d'un divorce civil, alors que tous les Pères protestent qu'un divorce civil ne prouve rien. Aussi bien le pape a dit plus haut qu'il va juger cette affaire selon « les saintes décisions de la religion », « en nous appuyant sur la foi catholique ».

Le P. Crouzel et ses prédécesseurs mettent surtout en avant une autre lettre d'Innocent I, à Exupère de Toulouse, où le pape rappelle que ceux qui se remarient du vivant de leur épouse, même après un semblant de divorce, commettent un adultère (VI, 12)⁵⁸. Mais il s'agit là d'une de ces déclarations générales dont nous avons vu qu'elles n'excluent pas les exceptions dans des cas particuliers. Le seul texte d'Innocent I^{er} qui nous permette de connaître son avis dans le cas d'adultère du conjoint est la lettre *Conturbatio procellae* reproduite plus haut.

Ainsi, à la fin du IV^e s. et au début du V^e, l'Eglise romaine applique elle-même la discipline qui est commune à l'Occident depuis le concile d'Arles en 314 : elle accepte le remariage de l'homme dans des cas d'exception, au moins en cas d'adultère de la femme en vertu de Matth. 19,9 (Innocent I^{er}), mais elle refuse tout remariage à la femme, même si son mari est adultère (exemple de Fabiola).

X. Conclusion de la Première Partie

Bilan d'une période (II^e-IV^e siècle).

L'influence du traité de Victorin de Petoevio.

Pour dresser le bilan de cette première période, nous devons la diviser en deux :

A) Dans un premier temps, dont nous avons trouvé l'attestation en Afrique (Tertullien) et en Espagne (pratique réprouvée par le concile d'Elvire), l'Eglise reconnaissait aux femmes comme aux hommes le droit de divorcer et de se remarier en cas d'adultère du conjoint. Tout y portait :

1° Un sentiment naturel de l'égalité entre l'homme et la femme, qui avait été avivé par la philosophie stoïcienne ;

2° L'influence du droit romain, pour qui le mariage était essentiellement un pacte, lequel était rompu par le manquement d'un des conjoints à la *fides*, à la foi jurée.

Sans doute les chrétiens trouvaient-ils dans saint Paul des textes (I Co. 7,10 et 39 ; Ro. 7,2) qui interdisaient strictement à l'épouse le remariage du vivant de son mari, mais on interprétait ces textes comme énonçant une règle générale qui n'excluait pas une exception en cas d'inconduite du mari.

B) Puis, au début du IV^e s., nous constatons à la fois chez Lactance et aux conciles d'Elvire et d'Arles un changement : le remariage dans le cas précité reste permis à l'homme en

58. H. WURM, *Decretales selectae ex antiquissimis Romanorum Pontificum epistulis decretalibus*, dans *Apollinaris* XII, 1939, p. 72 s.

vertu de Matth. 19,9, mais il est interdit à la femme, parce qu'on prend maintenant à la lettre les textes pauliniens qui la concernent. C'est l'attitude que nous avons trouvée chez tous les auteurs qui ont abordé notre problème jusqu'à la fin du IV^e siècle, y compris dans l'Eglise romaine.

Pourquoi ce changement apparaît-il au début du IV^e siècle et s'impose-t-il alors si vite à toutes les Eglises ?

Les analyses que nous avons faites suggèrent une explication. Nous avons observé, en effet, chez s. Hilaire, l'Ambrosiaster et s. Ambroise l'influence d'une source commune qui est certainement un commentaire de l'évangile de Matthieu et que nous avons identifié avec celui de Victorin de Petoevio, parce que cet auteur est nommé ailleurs par l'Ambrosiaster et que nous avons d'autres témoignages de son influence tout au cours du IV^e siècle. Or nous savons par s. Jérôme que Victorin est mort martyr, apparemment victime de la persécution de Dioclétien, à la fin du III^e siècle. Son commentaire de Matthieu est donc antérieur à Lactance et aux conciles d'Elvire et d'Arles. Ne serait-ce pas lui qui les a influencés⁵⁹ ? Victorin était certes un évêque obscur de l'Illyricum et sa personne n'aurait pas pu prétendre à une aussi large influence, mais il a bénéficié d'une circonstance exceptionnelle : son commentaire de l'évangile de Matthieu a été, à notre connaissance, le premier commentaire latin d'un évangile. Tant d'évêques et de prêtres qui ne savaient pas le grec pouvaient lire désormais dans leur langue une explication intégrale d'un des livres les plus précieux du Nouveau Testament où étaient consignées les paroles du Sauveur ; on comprend qu'ils en aient été profondément marqués. La parution de ce premier commentaire évangélique a été un événement dont on ne saurait exagérer l'influence dans l'histoire de l'Eglise latine. Elle fut au moins égale à celle de l'*Apologétique* de Tertullien, et ces deux livres ensemble, dont l'un expliquait les paroles de Jésus et l'autre prouvait que la religion chrétienne était la vraie, ont été les manuels où beaucoup de clercs ont appris la théologie. Il n'est donc pas téméraire de conjecturer que c'est l'ouvrage de Victorin qui explique le changement que nous constatons au début du IV^e siècle.

59. Je regrette d'avoir suggéré dans mon article précédent sur *Le Canon du Concile d'Arles de 314* (*Rec. Sc. Rel.* 61, 1973, p. 361-362) que ce concile avait pu être influencé par le *Pasteur* d'Herma. Je crois plutôt à l'influence directe de Victorin de Petoevio, lui-même influencé par le *Pasteur*.

Hilaire, l'Ambrosiaster et s. Ambroise nous permettent de retrouver dans les grandes lignes les orientations de Victorin. Il était très préoccupé, sous l'influence probable de Tertullien, de combattre le marcionisme qui opposait l'Ancien et le Nouveau Testament. Il voulait prouver qu'il n'y avait pas opposition mais progrès. A cet effet, il soulignait que le Nouveau Testament permettait lui aussi le divorce et le remariage dans certains cas : il citait le cas d'adultère du conjoint, et aussi le cas du païen converti que s. Paul avait traité dans I Co. 7,10-11 ; il faisait remarquer à son propos que l'apôtre n'allait pas à l'encontre de la loi divine puisqu'il envisageait seulement le cas où c'était le conjoint resté païen qui se séparait du converti. Les versets précédents de la même épître de Paul prévoyaient que la femme pouvait se séparer de son mari, mais ils ne lui laissaient le choix qu'entre deux solutions : rester non mariée ou se réconcilier avec son mari. En exégète qui respecte scrupuleusement la lettre de l'Écriture, Victorin n'admettait donc aucune exception pour la femme, en notant que ce texte de Paul ne contredisait pas la permission accordée au mari en Matthieu 19,9, puisque l'apôtre disait seulement du mari : *Et que le mari ne renvoie pas sa femme*, sans exclure pour lui positivement le remariage comme il venait de le faire pour la femme. C'est ainsi que par conformité à la lettre de l'Écriture, Victorin accepta et enseigna à tout le IV^e siècle cette disparité entre l'homme et la femme qui nous étonne aujourd'hui.

Il semble que Victorin ait connu aussi le *Pasteur d'Herma*s et qu'il ait admis sous l'influence de cet ouvrage que le divorce était également permis en cas d'apostasie du conjoint. Le cas a dû se présenter assez souvent au III^e siècle dans une époque de persécutions intermittentes. Il devint plus rare après la paix de l'Église et nous n'en avons trouvé qu'une seule trace chez nos auteurs (Ambrosiaster). Le cas de l'adultère du conjoint était au contraire de tous les temps et n'allait pas cesser d'occuper les théologiens.

C'est chez saint Augustin et chez saint Jérôme que nous trouvons pour la première fois le remariage interdit à l'époux comme à l'épouse en cas d'adultère du conjoint⁶⁰. Le prestige dont l'œuvre de ces deux auteurs a joui au Moyen Âge ne

60. Les quatre auteurs que le P. Crouzel cite au début de son chapitre (p. 316) : Peters (1918), Alves Pereira (1930), Ladomerszky (1942), Reuter (1942), qui ont écrit des ouvrages spéciaux sur le mariage chez s. Augustin,

pouvait faire autrement que d'imposer à la longue leur doctrine à l'Église latine. Mais cette évolution a été lente.

DEUXIÈME PARTIE

LA PERSISTANCE DE LA DISCIPLINE ANCIENNE JUSQU'AU IX^e SIÈCLE

La discipline ancienne s'est encore maintenue pendant plusieurs siècles, au moins jusqu'au IX^e. Il n'est pas question d'étudier ici cette période en détail. Je me bornerai à citer la Gaule, où nous avons l'avantage de posséder une ample collection de conciles, et Rome même.

I. En Gaule

1. Le concile d'Angers de 453

Le concile adopte le canon suivant (canon 6)⁶¹ :

Hi quoque qui alienis uxoribus, superstitionibus ipsarum maritis, nomine coniugii abutuntur, a communione habeantur extranei.

En outre ceux qui, sous le nom de mariage, abusent de la femme d'autrui alors que son mari est encore en vie, doivent être tenus à l'écart de la communion.

Ce canon ne fait que paraphraser la règle formulée dans Matth. 19,9^b : *Celui qui épouse une femme renvoyée par son mari est adultère* ; étant adultère il doit être excommunié.

Le concile condamne seulement le remariage de la femme répudiée et non pas celui de son premier époux. Cette restriction suppose que celui-ci peut se remarier (au moins dans le cas d'adultère de l'épouse, cas prévu par l'évangile). Ce canon reste donc dans la ligne ancienne.

restent très insuffisants sur le point qui nous occupe et cela pour trois raisons : 1° Ils ne tiennent pas assez compte de la conception du mariage en droit romain ; on consultera sur ce point l'article de R. KUIPERS, o.s.a., dans *Augustiniana IX*, 1959, p. 5-11 (jugé à tort « bien rapide et superficiel » par le P. Crouzel [p. 317, n. 1] qui ne me paraît pas avoir saisi l'importance de cet aspect de la question) ; 2° Ils ne laissent pas assez voir l'évolution de la doctrine d'Augustin et les doutes qui ont toujours subsisté en lui ; on pourra remédier à ce défaut — partiellement en ce qui concerne l'évolution — par l'article de M.F. BERROUARD, o.p., *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage. Evolution de sa pensée*, dans *Recherches Augustiniennes*, vol. v, Paris 1968, p. 140-155 (omis dans la bibliographie du P. Crouzel) ; 3° Enfin toutes ces études faites par des théologiens ou des canonistes ne situent pas Augustin par rapport à ses prédécesseurs et ne cherchent pas les causes de ses innovations ; je publierai ultérieurement le résultat de mes recherches sur ce point.

61. Ch. MUNIER, *Concilia Galliae* (CC 148, p. 138).

2. Le concile de Vannes (461-491)

La discipline traditionnelle qui admettait le remariage des hommes divorcés « pour cause de fornication » pouvait prêter facilement à des abus. Un homme qui désirait prendre une autre femme pouvait toujours prétexter que la première l'avait trahi. Le concile de Vannes a constaté de tels abus et y remédie par son canon 2⁶² :

Eos quoque, qui relictis uxoribus suis, sicut in euangelio dicitur excepta causa fornicationis, sine adulterii probatione alias duxerint, statuimus a communione similiter arcendos, ne per indulgentiam nostram praetermissa peccata alios ad licentiam erroris inuitent.

Ceux qui, après avoir laissé leur femme « sans cause de fornication » comme il est dit dans l'évangile, sans avoir fait la preuve qu'elle est adultère, en ont épousé une autre, nous avons décidé de les écarter pareillement de la communion, de peur que leur péché, si nous fermons les yeux par indulgence, n'en incite d'autres à se permettre de tels errements.

Le concile admet qu'un mari trompé puisse se remarier, mais il exige qu'on fasse la preuve que sa femme a commis l'adultère. « L'indulgence » contre laquelle il entend réagir ne consistait pas forcément à permettre le mariage sans motif mais à admettre trop facilement le motif d'adultère.

3. Le concile d'Agde de 506

Un autre concile qui groupait cette fois les évêques de la Gaule wisigothique, à Agde, en 506, lutte dans son canon 25 contre le même abus en exigeant des garanties plus strictes⁶³ :

Hi uero saeculares qui coniugale consortium culpa grauiore dimittunt, uel etiam dimiserunt, et nullas causas discidii probabiliter proponentes propterea sua matrimonia dimittunt, ut aut inlicita aut aliena praesumant, si antequam apud episcopos comprouinciales discidii causas dixerint et prius uxores, quam iudicio damnentur, abiecerint, a communione ecclesiae et sancto populi coetu, pro eo quod fidem et coniugia maculant, excludantur.

Les laïcs qui brisent, ou même ont brisé⁶⁴, l'union conjugale par une faute grave et qui, sans présenter de cause de divorce de manière plausible, brisent leur mariage pour oser en contracter un autre, illicite ou étranger⁶⁵, s'ils ont renvoyé leur femme avant d'avoir indiqué la cause du divorce aux évêques de la même province et avant

62. Ch. MUNIER, *op. cit.*, p. 152.

63. Ch. MUNIER, *op. cit.*, p. 204.

64. Le canon a un effet rétroactif : les remariages déjà effectués doivent être soumis à l'approbation des évêques.

65. « Etranger » peut s'entendre de deux façons : avec une arienne ou avec la femme d'un autre. Le second sens semble le plus probable.

que leur femme ne soit condamnée par un jugement, doivent être exclus de la communion de l'Église et de la Sainte Assemblée du peuple parce qu'ils entachent la foi et les mariages.

Le concile entend réagir contre les hommes qui divorcent sans motif plausible, simplement pour épouser une autre femme. Il les oblige sous peine d'excommunication à soumettre leurs motifs de divorcer, non pas seulement à l'évêque du lieu, qui pourrait se montrer trop indulgent, mais aux évêques de la province qui en jugeront en concile, et à attendre la condamnation de leur épouse avant de la renvoyer ; mais il ne leur interdit nullement de se remarier si le divorce est reconnu légitime.

4. Le concile de Compiègne de 757

De ce concile tenu sous Pépin le Bref et auquel participèrent deux légats du pape Etienne III, nous avons une série de canons traitant principalement du mariage⁶⁶. Ils permettent les constatations suivantes :

1. *L'époux d'une femme adultère peut se remarier*

C'est ce qui ressort, par exemple, du canon 11 :

Si quis homo habet mulierem legitimum, et frater eius adulteravit cum ea, ille frater uel illa femina qui adulterium perpetraverunt, interim quo uiuunt, numquam habeant coniugium. Ille cuius uxor fuit, si uult, potestatem habet accipere aliam.

Si un homme a une femme légitime et que son frère commette l'adultère avec elle, le frère et l'épouse qui ont commis l'adultère ne pourront jamais se remarier aussi longtemps qu'ils vivront. L'époux de cette femme a, s'il le désire, la possibilité d'en prendre une autre.

Le concile envisage spécialement ce cas d'inceste pour dire la sanction qu'il convient d'appliquer aux deux incestueux : ils n'auront plus jamais droit au mariage. S'il ajoute que l'époux bafoué peut se remarier, ce n'est pas, semble-t-il, parce que sa femme a commis un inceste, mais simplement parce qu'elle est adultère, en application de Matth. 19,9. La même règle valait normalement pour tous les époux dont la femme commettait l'adultère.

2. *L'épouse d'un mari adultère peut aussi se remarier*

On le voit par le canon 17 qui examine un autre cas d'inceste, commis cette fois par l'homme :

⁶⁶ A. BORETIUS, *Capitularia regum Francorum* (Monumenta Germaniae historica, Leges, Sectio II, t. I, 1883, n° 15, p. 37-39).

Si quis cum matre et filia in adulterio mansit,... postea ille uir, si acceperit, mulierem dimittat, usque in diem mortis suae non habeat uxorem, et illa mulier quam reliquerit accipiat uirum.

Si un homme a commis l'adultère avec une mère et sa fille, ... cet homme, s'il est marié, doit renvoyer sa femme et rester non marié jusqu'au jour de sa mort ; et la femme qu'il a laissée prendra un mari.

3. *Le divorce et le remariage sont permis pour d'autres motifs que l'adultère*

a) Si l'un des deux époux devient lépreux, l'autre peut, avec la permission du premier, se remarier (canon 19) :

Si quis leprosus mulierem habeat sanam, si uult ei donare comiatum ut accipiat uirum, ipsa femina, si uult, accipiat. Similiter et uir.

Si un lépreux a une femme saine, s'il consent à lui donner l'autorisation de prendre un autre époux, la femme, si elle le veut, le prendra. Il en va de même pour l'époux (d'une femme lépreuse).

b) Si l'un des époux veut entrer en religion, l'autre peut le lui permettre et se remarier. Le texte précise que le légat pontifical a approuvé ce canon 16 :

Si quis uir dimiserit uxorem suam et dederit comiatum pro religionis causa infra monasterium Deo seruire aut foras monasterium dederit licentiam uelare, sicut diximus propter Deum, uir illius accipiat mulierem legitimam. Similiter et mulier faciat. Georgius consensit.

Si un homme a renvoyé sa femme et lui a donné pour un motif religieux l'autorisation de servir Dieu dans un monastère ou lui a permis, à cause de Dieu⁶⁷, comme nous l'avons déjà dit, de prendre le voile en dehors d'un monastère, cet homme peut prendre une épouse légitime. De même pour une femme. Georges a donné son accord.

Dans ces deux cas comme dans celui de l'adultère du conjoint, la même règle valait pour les hommes et pour les femmes.

5. *Le décret de la Verberie (sous Pépin le Bref)*

Il nous est parvenu une autre série de canons de la même époque qui concernent le mariage et sont intitulés : « Décret fait au palais de Verberie au temps du roi Pépin⁶⁸ ». Ils confirment les observations déjà faites sur le concile de Compiègne.

67. Le concile insiste : il faut que l'homme ait donné cette permission à sa femme *pro religionis causa, propter Deum*, et non pas pour se débarrasser d'elle.

68. BORETIUS, *op. cit.*, n° 16, p. 40-41 : *Decretum quod factum fuit ad Vermeriam palatium temporibus domini Pippini regis.*

1. *Le remariage est permis à l'homme et à la femme en cas d'adultère du conjoint.*

En effet les canons 2, 10, 11, 12 et 18, qui examinent divers cas d'inceste commis par l'époux, condamnent celui-ci et ses complices à la privation définitive du mariage et permettent à sa femme de se remarier. On peut penser que cette permission n'est pas accordée à la femme en tant que son mari est incestueux mais en tant qu'il est adultère, en vertu de Matth. 19,9.

2. *Le remariage est permis encore pour d'autres raisons :*

a) Si la femme a comploté la mort de son mari (canon 5) :

Si qua mulier mortem uiri sui cum aliis hominibus consiliauit, et ipse uir ipsius hominem se defendendo occiderit et hoc probare potest, ille uir potest ipsam uxorem dimittere et, si uoluerit, aliam accipiat.

Si une femme a comploté la mort de son mari avec d'autres hommes et que son mari a tué l'un de ces hommes en se défendant, s'il peut faire la preuve que les choses se sont passées ainsi, il peut renvoyer sa femme et, s'il le désire, en prendre une autre.

b) Si un époux est obligé de quitter son pays et que sa femme refuse de le suivre (canon 9) :

Si quis necessitate ineuitabili cogente in aliam ducatum seu prouinciam fugerit aut seniore suum, cui fidem mentiri non poterit, secutus fuerit, et uxor eius, cum ualet et potest, amore parentum aut rebus suis eum sequi noluerit, ipsa omni tempore, quamdiu uir eius quem secuta non fuit uiuet, semper innupta permaneat. Nam ille uir eius, qui necessitate cogente in alium locum fugit, si se abstinere non potest, aliam uxorem cum poenitentia potest accipere.

Si un homme forcé par une nécessité inévitable fuit dans un autre duché ou une autre province, ou y suit son seigneur, envers qui il ne peut manquer à la foi jurée, et que sa femme ne veut pas le suivre par amour pour ses parents ou à cause de ses biens, alors qu'elle en aurait la santé et la possibilité, cette femme restera toujours non mariée aussi longtemps que l'homme qu'elle a refusé de suivre vivra. Et l'homme qui a fui dans un autre lieu sous la contrainte de la nécessité peut, s'il lui est impossible d'être continent, prendre une autre femme, moyennant une pénitence.

Ce canon assimile le refus de la femme à une infidélité et applique le droit prévu pour ce cas : le mari peut se remarier, la femme coupable ne le peut pas. Mais il précise bien les conditions qui permettent cette extension de la règle : il faut que le mari soit absolument obligé de partir et que la femme ait la santé et la possibilité de le suivre. Le concile consi-

dère d'ailleurs cette extension comme une tolérance, un pis-aller, puisqu'il prévoit une pénitence pour l'homme qui se remarie en pareil cas ⁶⁹.

Il faut attendre le concile de Paris de 829, au temps de Louis le Pieux, pour voir, d'une manière sûre, un concile gaulois interdire tout remariage à l'époux comme à l'épouse, même en cas d'adultère du conjoint. On lit, en effet, dans son canon 2 ⁷⁰ :

Quod nisi causa fornicationis, ut Dominus ait, non sit uxor dimittenda, sed potius sustinenda. Et quod hi, qui causa fornicationis dimissis uxoribus suis alias ducunt, Domini sententia adulteri esse notentur.

A moins de « cause de fornication » comme dit le Seigneur (Matth. 5,32), on ne doit pas renvoyer sa femme mais la supporter. Et ceux qui, après avoir renvoyé leur femme « pour cause de fornication », en épousent une autre doivent être tenus pour adultères selon la sentence du Seigneur.

Un mari ne peut répudier sa femme que pour cause d'adultère, et dans ce cas il n'a pas le droit de se remarier. C'est la doctrine de saint Augustin et celle de saint Jérôme. Ce résultat était dû à l'influence d'un des membres du concile, l'évêque Jonas d'Orléans, qui, dans son *De institutione laicali*, où il reprend la même doctrine, se réfère nommément à ces deux Pères ⁷¹.

II. A Rome

L'Eglise romaine mit encore plus longtemps que la Gaule pour accepter les interdits augustiniens. Nous avons vu qu'à l'époque d'Augustin elle reconnaissait (Innocent I) au mari le droit de se remarier pour certaines raisons graves, au moins en cas d'adultère de son épouse, mais qu'elle refusait le même droit à la femme, en accord avec la doctrine communément admise par l'Eglise latine depuis un siècle. La documentation nous manque pour le VI^e et le VII^e siècle sur le point précis de notre enquête. Mais le VIII^e et le IX^e siècle nous apportent

69. On a coutume de parler du « laxisme » du décret de la Verberie. On ne doit pas l'exagérer. En permettant le remariage de la femme comme de l'homme en cas d'adultère du conjoint, il retrouve la discipline du II^e et du III^e siècle, qui faisait bénéficier la femme de l'exception prévue pour l'homme dans Matth. 19,9.

70. MANSI, XIV, 596 D.

71. JONAS D'ORLÉANS, *De inst. laic.* II, 13 (PL CVI, 191-192), citant JÉRÔME, *Comm. in Matth* 19,9, et AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentiis*, 10; *De sermone Domini in monte*. I. 14.

deux témoignages que la discipline ancienne était encore en vigueur à Rome.

1. Saint Grégoire II (715-731)

Répondant à une série de questions que lui avait adressées saint Boniface, évêque de Mayence, le pape écrit⁷² :

Quod posuisti, quodsi mulier infirmitate correpta non ualuerit uri debitum reddere, quid eius faciat uigalis. Bonum esset si sic permaneret, ut abstinentiae uacaret, sed, quia hoc magnorum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis; non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, cui infirmitas praepedit et non detestabilis culpa excludit.

Tu me demandes : si une femme atteinte de maladie ne peut accomplir le devoir conjugal, que doit faire son mari ? Le meilleur serait qu'il demeure ainsi (cf. I Co. 7,7) et garde la continence. Mais c'est là une chose héroïque ; que celui qui ne pourra garder la continence se marie plutôt ; cependant qu'il ne prive pas de secours celle que la maladie seule empêche et qui n'est pas exclue de ses droits par une faute détestable.

Le pape admet qu'un homme puisse se remarier si une maladie grave empêche sa femme d'accomplir le devoir conjugal. Aurait-il admis le remariage de la femme en cas de maladie grave de son époux, ce n'est pas certain.

On voit en tout cas que s. Grégoire II allait jusqu'à accepter le remariage de l'homme non seulement dans le cas d'adultère de la femme mais encore pour d'autres motifs graves.

2. Eugène II (824-827)

Un concile tenu à Rome sous ce pape, en 826, resserre la discipline et rappelle (canon 36) qu'il est interdit à l'homme de renvoyer sa femme et de se remarier « sauf pour cause de fornication » comme il est dit dans l'évangile⁷³ :

Nulli liceat, « excepta causa fornicationis », adhibitam uxorem relinquere et deinde aliam copulare; alioquin transgressorem priori conuenit sociari coniugio.

Il n'est permis à personne « sauf pour cause de fornication » de laisser sa femme et de s'unir ensuite à une autre, autrement il convient de réunir le transgresseur à son premier conjoint.

Telle que la phrase est construite, il ne fait pas de doute que le cas d'adultère permette à l'homme — il n'est rien dit

72. Ph. JAFFÉ, *Monumenta Moguntina* (Bibliotheca rerum Germanicarum, t. III), Berlin, 1866, p. 89.

73. MANSI, XIV, 1009 A.

de la femme — non seulement de renvoyer son épouse mais encore de « s'unir ensuite à une autre », selon la tradition que nous avons toujours rencontrée à Rome jusqu'alors (Ambrosiaster, s. Innocent I^{er}, s. Grégoire II).

Pour trouver un document romain interdisant de manière sûre et absolue le remariage à l'époux comme à l'épouse après divorce pour cause d'adultère⁷⁴, il faut attendre la lettre *Vestris relectis* de Jean VIII à Edered, archevêque d'Angleterre, en 877, où on lit⁷⁵ :

His autem quos asseris uxores proprias contra praeceptum Domini relinquere, praecipimus neque uirum ab uxore neque uxorem a uiro « nisi causa fornicationis » discedere; quod si ob hoc discesserit, manere innuptum uel innuptam aut sibi reconciliari, quoniam, dicente Domino, quod Deus coniunxit, homo non separet (Matth. 19,7); et ideo, cum priorem legitimo sibi matrimonio iunctam quisquam deserere nequeat, nulla ratione illi prorsus conceditur aliam, uiuente priore, conducere: quod si fecerit et non emendare sub satisfactione studuerit, ab ecclesiae consortio maneat separatus.

A ceux dont tu me parles, qui abandonnent leur épouse à l'encontre du précepte du Seigneur, nous ordonnons que le mari ne se sépare de sa femme ou la femme de son mari que pour « cause de fornication » ; et s'il se sépare pour cela, que l'homme ou la femme reste sans se marier ou se réconcilie, car, selon la parole du Seigneur, *ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas* (Matth. 19,7). Aussi, comme personne ne peut quitter la première femme qui lui a été unie par un mariage légitime, il ne lui est permis pour aucune raison d'en épouser une autre du vivant de la première. S'il le fait et ne s'applique pas à se corriger par une pénitence convenable, qu'il reste exclu de l'assemblée de l'église.

Ce n'est donc que dans la seconde moitié du IX^e siècle que triompha la doctrine d'Augustin et de Jérôme. Ce fut le résultat du renouveau des études théologiques qui marqua le début de l'ère carolingienne. Ce changement qui écartait le texte de Matthieu 19,9, ne se fit pas sous la pression d'exigences pastorales mais fut l'œuvre de théologiens et, ajoutons-le, de théologiens qui croyaient qu'Augustin représentait toute la tradition chrétienne.

74. Dans les toutes dernières années du VIII^e s., en 796, un concile tenu à Frioul (où on avait transporté le siège d'Aquilée) sous la présidence du métropolitain Paulin avait expressément interdit le remariage de l'époux d'une femme adultère et infligé à celle-ci l'interdiction définitive de se remarier, même après la mort de son époux (Canon X; MANSI, XIII, 849 B). Mais l'Eglise de Rome ne participait pas à ce concile.

75. PL cxxvi, 746 B.